

ISSN 22366296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 22, n. 2, jul./dez. 2019



Numen	Juiz de Fora	v. 22	n. 2	p. 1-154	jul./dez.	2019
-------	--------------	-------	------	----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 22, n. 2 (jul./dez. 2019)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
154 p.
Semestral
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitora

Girleene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa

Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Robert Daibert Júnior

Chefe do Departamento de Ciência da Religião

Arnaldo Érico Huff Júnior

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Rodrigo Portella

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho de Redação

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho Editorial

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

Revisão e Editoração

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Sumário

Editorial 7-9

Artigos

“A Bandeira Nacional”: vestígios de cooperação evangélica na propaganda
nacionalista das ditaduras no Brasil
Priscila Vieira-Souza
10-20

De uma ética herética: a análise de um conceito político-religioso
Danilo Mendes
21-32

A imagem do Bom Pastor na arte cristã primitiva: uma abordagem sócio-
histórica a partir das interações culturais
Elisa Rodrigues
Iuri Nunes
33-42

Dossiê Repensando o Sagrado: Rubem Alves

Transcrições de conferências e mesas redondas

A Transfiguração da Igreja na Teologia de Rubem Alves
Zwinglio Mota Dias
43-50

Rubem e a liturgia das palavras que dançam
Luiz Carlos Ramos
51-57

Rubem Alves: El Pensamiento Poético-Teológico en Libertad Total
Leopoldo Cervantes-Ortiz
58-63

Pipas, piões e apostas: Rubinho aos 48, na segunda etapa
José Lima Júnior
64-84

A religião e a política no pensamento de Rubem Alves: as elaborações do
jovem teólogo
Antonio Vidal Nunes
85-94

A fé para além da religião, a gratuidade para além da política: Rubem Alves
em jogo
Claudio de Oliveira Ribeiro
95-106

Um Convite a sonhar: a influência de Richard Shaull na formação do
pensamento de Rubem Alves, e sua relevância política
Raimundo César Barreto Junior
107-122

As metáforas para Deus na obra de Rubem Alves
Leonardo Boff
123-128

Ensaio

Rubem Alves, um Pensador Calidoscópico
Regis de Moraes
129-136

Tradução

A Teologia e a libertação do homem
Rubem Alves
137-150

Resenha

Raimundo César Barreto Jr. *Evangélicos e pobreza no Brasil. Encontros e
respostas éticas*. São Paulo: Recriar, 2019. ISBN 978-85-53-107-44-5 (314
páginas)
Nicolás Panotto
151-153

Editorial

O vasto legado da obra de Rubem Alves sobre o tema da religião tem merecido há muito um olhar mais atento. Trata-se de um dos maiores pensadores brasileiros desta temática. O NEPROTES – Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias, tem dedicado nos últimos anos boa parte de seus esforços para entender o alcance e importância desta contribuição. Desse intento nasceu a ideia da construção de um Simpósio na UFJF que reunisse pesquisadores e pesquisadoras da obra de Rubem Alves no Brasil e em todo o continente americano. O evento que teve como título *Repensando o Sagrado: Rubem Alves e os cinquenta anos da teologia da libertação*, foi organizado pelo PPCIR-UFJF tendo o apoio e parceria do Programa de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. Realizou-se entre os dias 27 e 29 de agosto de 2019, com 128 participantes inscritos.

No centro do Simpósio procedeu-se à criação da SIRA – Sociedade Internacional Rubem Alves, organismo que tem como objetivo reunir pesquisadores e pesquisadoras que se debruçam sobre o tema do fenômeno religioso na obra do teólogo mineiro. Contribuição singular ao esforço para criação da Sociedade veio do Dr. Moisés Coppe e de Raquel Alves, conselheiro e presidente do Instituto Rubem Alves, respectivamente. Setenta e quatro pessoas assinaram a ata de fundação da Sociedade. A direção da *Revista Numen* acolheu de imediato a ideia da publicação, na forma de um dossiê, dos trabalhos apresentados no evento.

É, portanto, com alegria que apresentamos ao público leitor o presente número da *Numen*, cuja maior parte dos textos é dedicada a esse grande pensador brasileiro. Os trabalhos ora publicados dividem-se em quatro seções: artigos, transcrição de palestras do evento *Repensando o Sagrado*, tradução e resenha.

A primeira seção apresenta três artigos, dois dos quais dedicados ao pensamento alvesiano. O texto que abre a presente edição, de Priscila Vieira-Souza, apresenta Rubem Alves e Antônio Gouvêa Mendonça como importantes referenciais teóricos, entre outros, para uma investigação histórica e produção de historiografia sobre a cooperação de uma entidade evangélica brasileira, produtora de conteúdo áudio visual, com a propaganda de regimes autoritários no Brasil.

O artigo seguinte, de autoria de Danilo Mendes, busca no pensamento de Rubem Alves subsídios para a compreensão da ideia de heresia como conceito político-religioso, questão de modo algum circunscrita somente ao campo da teologia, mas que tem profundas implicações sociais e éticas, especialmente no tempo presente.

O último artigo dessa seção, de Elisa Rodrigues e Iuri Nunes, aborda o tema das experiências fundantes do cristianismo a partir de um estudo sobre arte paleocristã, analisando a imagem recorrente do Bom Pastor em expressões artísticas antigas.

A seção seguinte é inteiramente dedicada a Rubem Alves. Nela são apresentados ao público as transcrições da maior parte das conferências e mesas redondas do evento *Repensando o Sagrado*. São textos de natureza diversa, todos de enorme relevância, mostrando a diversidade de possibilidades de reflexão sobre o legado desse pensador brasileiro. Alguns são redigidos em forma de memórias, mais intimistas, enquanto outros se aproximam mais de uma escrita acadêmica. São todos relatos de grande significância, feitos por intelectuais para cujas vidas e trajetórias acadêmicas a obra e a própria pessoa de Rubem Alves foi importante.

Procuramos seguir a ordem em que essas apresentações foram feitas. Assim, inaugura essa seção a conferência de abertura do evento, proferida por Zwinglio Mota Dias no dia 27 de agosto de 2019. Presbiteriano como Rubem Alves, a quem conhecia desde a década de 1950, Zwinglio Dias nos traz reflexões sobre a teologia, a igreja e a tradição reformada a partir de suas memórias e de textos alvesianos.

Os dois textos seguintes são referentes à mesa redonda sobre religião e arte do dia 28 de agosto de 2019. O primeiro, de Leopoldo Cervantes-Ortiz, discorre sobre um dos aspectos mais significativos da obra de Rubem Alves, que é a presença constante da poesia em todos os seus escritos, especialmente nos teológicos, mostrando o potencial libertador da arte mesmo em discursos acadêmicos. O segundo, de Luiz Carlos Ramos, é talvez o de tom mais pessoal nesta seção. Ilustrado com fotos que registram momentos de convívio com Rubem Alves, o autor revela aos leitores as impressões profundas que lhe causaram conversas e a apreciação em comunhão da arte, da poesia, da boa conversa, e de tudo o que nutre o espírito.

A conferência principal do dia 28 de agosto de 2019, transcrita aqui em seguida, foi proferida por José Lima Júnior. Já no título o autor se refere carinhosamente ao pensador homenageado como Rubinho, para em seguida apresentar um trabalho que faz uma análise de evidente profundidade acadêmica, abordando com acuidade as contribuições alvesianas à teoria do conhecimento e à filosofia da ciência, em notável articulação com problemas ligados à filosofia da religião, mas sem perder o tom poético-literário tão caro a Rubem Alves.

Os três textos seguintes compuseram a mesa redonda de 29 de agosto de 2019, formada pelos Professores Antonio Vidal, Claudio Ribeiro e Raimundo Barreto, cujo tema foi religião e política. Antonio Vidal, salientando o caráter político sempre presente nos escritos alvesianos em toda sua trajetória intelectual, lança seu foco sobre o período em que o jovem Alves começa a ganhar destaque com seus escritos da década de 1960, época reconhecidamente turbulenta na política no Brasil e no resto do mundo. Claudio Ribeiro, por sua vez, faz o leitor imergir nas profundas relações entre a esfera política e a teopoética que emana dos textos alvesianos, espaço em que teologia, corporeidade, linguagem se entrecruzam revelando dimensões mais alargadas da cultura e da própria existência. Por fim, o texto de Raimundo Barreto discute a influência do teólogo Richard Shaull sobre Rubem Alves, oferecendo ao leitor um *insight* precioso sobre a própria gênese da Teologia da Libertação.

A última transcrição de palestra do evento *Repensando o Sagrado* é a conferência de encerramento do evento, proferida por Leonardo Boff em 29 de agosto de 2019. Boff e Alves talvez sejam os teólogos brasileiros mais conhecidos do grande público, tanto pelas suas atuações

na vida política e cultural mundial quanto pelos extensos e relevantes conjuntos de obra de cada um. Não é, portanto, qualquer exagero afirmar que essa conferência se trata de um momento histórico, em que Boff dialoga com Alves justamente sobre a ideia de Deus, um dos pontos historicamente fulcrais da teologia.

Após a transcrição das apresentações do evento, apresentamos ao leitor um ensaio dedicado a Rubem Alves escrito por Régis de Moraes. Nas palavras do próprio autor, esse ensaio é um testemunho que revela a dificuldade de se escrever sobre Rubem Alves “de forma assepticamente acadêmica”. Se Alves era, como o autor se expressa, um pensador calidoscópico, essa profusão de imagens se deve à poética elaboração sobre ideias tão múltiplas, de fontes tão diversas e em campos tão variados, que foram trabalhadas pelo pensador homenageado.

Concluindo essa série, o presente número da *Numen* tem a alegria de apresentar uma tradução para o português, feita por Danilo Mendes, de um texto redigido e publicado em inglês pelo próprio Rubem Alves. Trata-se de *A Teologia e a libertação do homem*, de 1969, um dos marcos inaugurais da Teologia da Libertação na esfera acadêmica.

Encerrando este número da *Numen*, apresentamos a resenha feita por Nicolás Panotto do livro *Evangélicos e pobreza no Brasil: encontros e respostas éticas*, de Raimundo César Barreto Junior. Com os nossos agradecimentos às muitas pessoas que colaboraram para esta publicação, desejamos a todos uma boa leitura,

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior (Editor do número)
Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (Editor do número)
Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

“A Bandeira Nacional”: vestígios de cooperação evangélica na propaganda nacionalista das ditaduras no Brasil

“The National Flag”: vestiges of evangelical cooperation in the nationalist propaganda of the dictatorships in Brazil

Priscila Vieira-Souza

RESUMO

O Centro Audio Visual Evangélico – CAVE – foi uma agência interdenominacional de produção de mídia que funcionou no Brasil durante os anos de 1951 a 1971. O artigo objetiva explorar analiticamente o produto caveano A Bandeira Nacional, composto por áudio (LP) e um conjunto de imagens encontradas nos arquivos do CAVE. A análise, de inspiração genealógica e fundamentação histórico-contextual apresenta nuances da historiografia do CAVE, com ênfase em seus anos finais – momento de produção de A Bandeira Nacional. Duas questões – que se sobrepõem no objeto analisado – motivam o desenvolvimento do texto. A primeira é sobre os motivos de encerramento do CAVE e sua relação com a Bandeira Nacional. Nesse aspecto, a análise indica a confirmação da produção de propaganda nacionalista nos estúdios do CAVE – hipótese anteriormente registrada, mas até então sem nenhuma evidência. A segunda é sobre a participação político-midiática dos evangélicos no espaço público nacional. A análise da historiografia e produtos do CAVE revela-se como subsídio para compreender a trajetória do intercâmbio político-evangélico no país e o híbrido moral-político-religioso.

Palavras-chave: Protestantismo; Ditadura; Fotografia; História da Mídia; Mídia e Religião.

ABSTRACT

The Centro Audio Visual Evangélico [Evangelical Audio-Visual Centre] – CAVE – was an interdenominational agency for media production that operated in Brazil between 1951 and 1971. This paper intends to analytically explore the production of CAVE entitled The National Flag, formed by an audio piece (LP) and a group of images found out in CAVE archives. This analysis of genealogical inspiration and historical-contextual basis presents nuances of CAVE historiography, especially its last years – the time of the production of The National Flag. Two questions – that superpose themselves to the analyzed object – motivate the development of the text. The first one concerns the reasons for the closing of

¹ . Pesquisadora de Pós-Doutorado Capes/ PNPDI na Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Artigo recebido em 09.09.2019 e aceito em 05.12.2019. Contato: prisciladecastro@gmail.com .

CAVE and their relations to The National Flag. In this matter, the analysis indicates the proof of the production of nationalist propaganda inside the CAVE studios – hypothesis previously written, but so far without evidence. The second one is about the participation, regarding politics and media, of the evangelicals in the national public space. The analysis of CAVE historiography and products presents itself as a resource for the comprehension of the path of the political-evangelical exchange in the country and of this moral-political-religious hybrid.

Keywords: Protestantism; Dictatorship; Photography; Media History; Media and Religion.

1- Introdução

O protestantismo no Brasil viveu intensos conflitos durante as décadas de 1950 e 1960 (ALVES, 1982; MENDONÇA, 2005). As disputas entre “modernistas” e “fundamentalistas” aconteceu em diferentes níveis, envolvendo uma jovem elite intelectualizada das igrejas tradicionais, por um lado, e dimensões propriamente institucionais, de outro. Eram chamados modernistas especialmente jovens líderes leigos e pastores influenciados por teólogos europeus do século XX². Rubem Alves (1982, p.226) defini o modernismo como “uma *atitude* frente aos textos sagrados: atitude tipicamente protestante, pois o seu berço foi a Alemanha protestante”. Os “fundamentalistas” prevaleceram, promovendo, durante os anos da década de 1960, fechamento de seminários, demissões de professores dessas instituições e intervenções em igrejas locais, com a retirada de pastores considerados “progressistas”, comunistas e/ou modernistas – na retórica do expurgo esses termos eram por vezes usados como equivalentes (ALVES, 1982; MENDONÇA, 2005).

O presente artigo apresenta ineditamente fragmentos de uma colaboração protestante/ evangélica para a propaganda nacionalista empreendida durante os chamados “anos de chumbo”, durante as ditaduras no Brasil. Trata-se do produto midiático A Bandeira Nacional– um Long Play e um conjunto de imagens produzidos nos estúdios do Centro Audio Visual Evangélico – CAVE. Os materiais foram encontrados durante pesquisa nos arquivos do Centro de Memória de Metodista, CMM, que funciona no Campus de São Bernardo da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

O CAVE foi uma agência interdenominacional que produziu diferentes tipos de mídia durante os anos entre 1951 e 1971. O período de funcionamento da agência atravessou os conflitos internos ao protestantismo no Brasil. O material empírico apresentado reforça a leitura histórica da sobreposição do grupo alinhado ao fundamentalismo através, inclusive, de “atos políticos concretos que terminaram por esmagar as vozes dissidentes” (ALVES, 1982, p.36). Rubem Alves (1982) cita, no trecho citado, especificamente a denominação presbiteriana, mas ao construir metodologicamente o tipo ideal Protestantismo da Reta Doutrina, PRD, alerta para o fato de que ele não coincide integralmente com a denominação. Tanto o PRD está presente em outras denominações como outras formas ideais de protestantismos dentro da

² Rubem Alves (1982, p.255) considera que a classificação é “*sui generis*”, “porque teólogos que na Europa seriam considerados conservadores e ortodoxos, como Karl Barth, foram classificados no Brasil como modernistas”.

denominação alvo da pesquisa de Alves³. Assim, não apenas a Igreja Presbiteriana, mas diversas denominações agiram em nível institucional para o silenciamento das discordâncias.

Como referencial histórico-analítico lanço mão especialmente de Rubem Alves (1982) e Antônio Gouvêa Mendonça (2005). A contribuição de Alves para compreensão do contexto e emergência de A Bandeira Nacional ocorre fortemente pelo seu trabalho Protestantismo e Repressão (1982), em que tipifica o protestantismo histórico brasileiro. Mendonça (2005; 2008) participa com a caracterização da conjuntura e as mudanças históricas no decorrer do funcionamento do CAVE, demarcando o conflito mencionado no período que o autor designa como "o outro expurgo", compreendendo a repressão institucional de fundamentalistas sobre "modernistas" e "vozes dissidentes" – na expressão alvesiana.

O desenvolvimento do texto se dá no encontro de duas questões motivadoras. A primeira insere-se no contexto amplo da pesquisa sobre o CAVE, explorando seus últimos anos, em busca de desvendar a névoa que paira sobre seu fechamento⁴. A segunda pergunta é pelos modos da participação político-midiática dos evangélicos no espaço público nacional. Ajustando as lentes para enfoques específicos, passamos pelo apoio a posições políticas conservadoras, com fortes elementos nacionalistas e provável influência fascista, e, especialmente, as tensões geradas pela sobreposição político-midiática-religiosa em diferentes momentos da história do país. A perspectiva metodológica adotada é da *genealogia histórica*. Portanto, busco traçar um caminho *na* história para contribuir também com a compreensão *do* presente. Segue-se, como primeira parte do texto, considerações sobre a metodologia.

1. Metodologia, métodos e procedimentos de pesquisa

Os evangélicos no Brasil conquistaram visibilidade midiática a partir da década de 1990. A inserção midiática despertou a atenção de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento. Na virada do milênio, houve uma queda no interesse, embora seja possível rastrear uma produção constante, especialmente nas intersecções evangélicos-política; e evangélicos-mídia. Apesar das análises da crescente população que se autodeclara pertencente ao segmento religioso nos censos, e da consolidada participação na produção midiática nacional, a forte presença religiosa no pleito presidencial de 2018 intriga observadores do presente. Dos treze candidatos, três são assumidamente evangélicos⁵ e mencionaram questões relacionadas à fé durante a campanha.

Enunciamos acima que uma das questões motivadoras do presente texto é a participação político-midiática dos evangélicos no espaço público nacional, em diferentes períodos da história. Por isso, a genealogia mostra-se como método ou perspectiva adequada para a investigação. Como é próprio da *genealogia*, trata-se de permitir que a atualidade provoque ao elaborar perguntas; e escutar o ressoar no/do passado na busca

⁴O CAVE foi objeto de pesquisa de doutorado, empreendida entre os anos de 2010 e 2014. Durante esse período, não foi possível encontrar informações seguras sobre o encerramento da organização. O presente texto é, portanto, um desdobramento da Tese, que tem por título Comunicação, Modernidade, Secularização: relações culturais na história e produção do Centro Áudio Visual Evangélico - CAVE (1951 – 1971).

⁵A presença religiosa nas eleições de 2018 foi abordada pela mídia nacional. Para um panorama dos candidatos, suas filiações e posicionamentos religiosos: CHAPOLA, Ricardo. **Religião e política:** na eleição de 2018 e em outras disputas. Nexo. 01 setembro de 2018. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/09/01/Religi%C3%A3o-e-pol%C3%ADtica-na-elei%C3%A7%C3%A3o-de-2018-e-em-outras-disputas>>. Acesso em 03 setembro 2018.

por respostas. O tempo presente demarca o *locus* onde as questões são realizadas e para onde elas potencialmente retornam. O artigo, contudo, ocupa-se majoritariamente do passado. Mais precisamente, do CAVE e das condições em que materiais referentes ao produto A Bandeira Nacional estavam guardadas no arquivo.

A adoção da genealogia assume o comprometimento do trabalho do/a pesquisador/a com o seu tempo, libertando-se de um ideal de descrição exata - positiva, portanto -, do passado. Além disso, a genealogia liberta a pesquisa da busca da origem. Por meio dessas duas premissas, também possibilita o desvelo e atenção com vestígios e rastros. Nesse caso específico, em que o presente traz uma questão que parece ressoar algo do passado, Foucault (1979, p.15) nos lembra que a genealogia está voltada para a "singularidade dos acontecimentos" e busca:

(...) apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar **as diferentes cenas** onde eles desempenharam **papéis distintos**; e até definir o ponto de sua lacuna, **o momento em que eles não aconteceram** (*Idem*, grifo meu).

A proposta, portanto, é pensar retorno, pensar relação. Mas fazê-lo por saltos, busca por continuidades, também por rupturas. Nessa busca, que é ativa, apresento o produto midiático A Bandeira Nacional, encontrado em situações peculiares junto ao arquivo do CAVE.

As informações e fatos apresentados decorrem da pesquisa ampla nos arquivos do CAVE, que envolveu a catalogação dos documentos; a digitalização de parte do acervo; a análise de documentos e imagens encontradas nos arquivos. A análise fundamentou-se nas metodologias de observação direta seguida de descrição; e análise histórico-contextual aplicadas a produtos midiáticos⁶. Em síntese, trata-se de descrever detalhadamente cada parte de cada produto (cada quadro imagético; texto; som; outros elementos, se houver), buscar similaridades e diferenças. A análise é realizada a partir de diferentes dimensões contextuais: tendo a própria organização – o CAVE – como referência; os autores, quando identificados; o momento histórico dos grupos que dirigiam a organização; o contexto político, institucional, cultural e outras.

Uma vez compreendida a relevância do contexto para a metodologia empregada, observa-se a importância dos textos que mencionamos acima como referência histórica de Alves e Mendonça. As tipificações e caracterizações que fazem do grupo e dos períodos históricos oferecem a referência contextual das análises. A ênfase no contexto determinou também o desenvolvimento do texto, que apresenta primeiramente a organização produtora e, posteriormente, o produto alvo do processo.

2. Produção e história de A Bandeira Nacional: o CAVE

Os diapositivos de A Bandeira Nacional foram encontrados junto aos documentos organizacionais e materiais de produção do CAVE. Do ponto de vista de sua produção, é correto definir o CAVE como uma agência de mídia. Do ponto de vista jurídico e organizacional, tratava-se de uma associação sem fins lucrativos de que

⁶ A metodologia de análise foi composta a partir de uma série de referências, dentre as quais destacam-se: o texto que abre o livro de Raquel Paiva, "Política: palavra feminina" (Rio de Janeiro: Mauad X, 2008), escrito por Maria Immacolata Vassalo Lopes; o clássico "Pesquisa em Comunicação: formulação de modelo metodológico" (São Paulo: Loyola, 1990), da mesma autora; e a excelente apresentação do campo realizada por Susanna Hornig Priest em "Doing Media Research: an introduction" (2 ed., California: SAGE Publications, 2010) .

participavam igrejas e organizações evangélicas diversas. Em 1966, a organização chegou a ter vinte e oito sócio-membros e protagonizou eventos na área do audiovisual que foram apreciados por representante da Unesco e participantes de outros países da América Latina (BELLOTTI, 2000, p.47).

O sustento do CAVE originava-se no cenário internacional. A organização era financiada majoritariamente por duas organizações norte-americanas: a *Radio Audio-Visual Education and Mass Communication Commission Overseas*, Ravemcco e o Comitê de Cooperação para a América Latina, CCLA. A Ravemcco era o departamento de comunicação do Conselho Nacional de Igrejas em Cristo dos EUA (*National Council of Churches in Christ of USA*), NCCUSA. No contexto de “fundamentalistas versus liberais” nos EUA, esse Conselho Nacional representava os cristãos liberais, aproximava-se do Evangelho Social e incorporava as agendas do ecumenismo e diálogo inter-religioso.

A Ravemcco era fruto de ações voltadas para o então chamado “terceiro mundo”, compreendido como localidades assoladas simultaneamente pela pobreza, “a ameaça comunista e as missões fundamentalistas” (BELLOTTI, 2008, p.56). Uma das formas de enfrentar esse contexto era o investimento em produção de conteúdo: a Ravemcco incorporava um projeto de implantação de centros audiovisuais pelo mundo (Bellotti, 2008).

O CAVE surgiu, então, em 1950, “ligado a um projeto de expansão do protestantismo liberal norte-americano e um ideal de cooperação ecumênica do Brasil” (VIEIRA-SOUZA, 20014, p.196). A iniciativa envolveu diferentes organizações evangélicas e foi abrigada pela Confederação Evangélica Brasileira, a CEB. O equipamento inicial pertencia a CEB e a Missão Presbiteriana Central, MPBC, cedeu um missionário para trabalhar na manutenção do material técnico. Também o Presbitério de Rio Claro cedeu um pastor recém reformado para a produção de mídia. A participação de três diferentes organizações evangélicas – uma interdenominacional e duas confessionais, está de acordo com o espírito de cooperação que, de acordo com a periodização de Mendonça (2005), ainda era presente nos primeiros anos da década de 1950.

Mendonça (2005) propõe uma tipificação da história do protestantismo do Brasil, da sua implantação no século 19 até a década de 1980. Segundo o autor, é possível identificar quatro períodos. Primeiramente, a fase de implantação, marcada pelo **isolamento social** do grupo. Em seguida, entre 1916 e 1952, Mendonça identifica a **cooperação interna** como a característica forte desse momento, que chegou a ter um movimento unionista⁷. O terceiro período, de 1952 a 1962, a marca seria “**um ensaio de politização**” e a chegada no Brasil de “um bando de teologias novas” (MENDONÇA, 2005, p.59). Por fim, de 1962 a 1983, a característica é a “**repressão e isolacionismo das igrejas**” (*Idem*, p.61).

O CAVE atravessou três dos quatro períodos propostos por Mendonça. De fato, o surgimento do CAVE apresenta a característica da cooperação. Contudo, a década de 1950 seria marcada também por conflitos – que se refletiram na organização. Para Alves (1982, p.12), uma profunda mudança no comportamento do Protestantismo no Brasil ocorria “a partir de meados da década de [19]50”.

O autor decorre sobre isso ao longo do trabalho, mas logo na Nota Preliminar, enuncia como o Protestantismo chega ao Brasil apresentando-se “como uma força renovadora” e desejando “profundas transformações políticas, sociais e econômicas no

⁷A expressão “unionismo” expressa um movimento que procurava unificar institucionalmente todas as igrejas protestantes, a exemplo do que havia recentemente em outros países, como Índia e Canadá. O texto de Mendonça (2005, p.56) menciona que o projeto fracassou em seus primeiros passos, que foram tentativas de unificar as publicações e a educação teológica.

país” (ALVES, 1982, p.11). Alves identifica uma reação às “tentativas para se repensar o Protestantismo, nos seus aspectos teológicos, institucionais e sociais” que deflagrou “mecanismos de controle e repressão que terminaram por eliminar totalmente as novas tendências” (*Idem*, p.12).

Portanto, o CAVE surge como fruto da fase que marcou o auge da cooperação entre organizações e denominações evangélicas, com o protagonismo da CEB. Ao mesmo tempo, nasce no fim dessa fase, vivendo a transição para a seguinte e os conflitos que se instalaram no meio evangélico da época – conforme aponta Alves (1982).

O CAVE consolidou-se no período em que Mendonça (2005, p.59) destaca a “chegada de um bando de teologias novas” aos seminários – que formavam a nova liderança e o clero protestante. Até então a formação da liderança evangélica no país bebia exclusivamente em fontes norte-americanas, classificadas por Alves (1982, p.216) por “missionárias e petistas”. Assim, as novidades vinham de teólogos do século XX, especialmente europeus. Essas novas teologias; a conjuntura político-social do país, que exigia respostas aos problemas sociais; e o crescente número de jovens evangélicos que chegavam às universidades geraram o que o autor chama de “ensaio de politização” (MENDONÇA, 2005; p.52). É a época do Setor de Responsabilidade Social da CEB, de Richard Shaul lecionando no Seminário Presbiteriano em Campinas, com as influências do Evangelho Social norte-americano e de teólogos europeus contemporâneos.

Esse é o contexto de florescimento do CAVE e consolidação organizacional, com inauguração da sede própria em Campinas e intensa produção. É o período de produção do diafilme⁸ “De onde me virá o Socorro?”, uma narrativa que “mostrava como, a partir das necessidades de uma senhora que procurou o pastor, toda a igreja se mobilizou para fundar uma creche e fomentar meios consistentes de ação social em sua cidade” (VIEIRA, 2014, s/p). A história aborda diretamente a atuação da igreja em ações sociais estruturais, sugerindo que as igrejas se envolvessem profundamente com suas localidades.

A década de 1960 iniciou em um bom momento para o CAVE, embora os conflitos do contexto protestante apareçam na historiografia e nos produtos (VIEIRA-SOUZA, 2014)⁹. Não demoraria para que a repressão que caracteriza o período afetasse a organização. O ano de 1962 – que Mendonça (2005) marca como o início da fase marcada pela repressão na história do protestantismo no Brasil – o CAVE vive um conflito que culmina com a saída de um de seus fundadores, Celso Wolf.

A questão que se colocava era a prestação de serviços a terceiros – ou seja, a produção de conteúdos não necessariamente religiosos como forma de contribuir com a sustentabilidade da organização. Contudo, a ideia enfrentou forte resistência e acabou perdendo para a restrição de produção de conteúdo evangelístico. Wolf, que advogava pela captação de recursos através da prestação de serviços, acabou deixando o CAVE em seguida, apesar de ser um dos fundadores e acumular, naquele momento, dez anos de dedicação à organização.

A questão pode parecer pequena para tamanha consequência. Contudo, ela faz sentido no contexto dos conflitos instalados entre fundamentalistas e modernistas e seu desfecho também é coerente com o “silenciamento” mencionado por Alves. Wolf deixou um vazio rapidamente preenchido pelos conservadores. Assim, em 1962 o CAVE inicia

⁸ Diafilme ou filme fixo era a composição de um conjunto de imagens acompanhadas de um *script* que indicavam o texto que acompanhava cada quadro. As imagens eram diapositivos – fotografias reveladas no tamanho do filme – para serem projetadas em grandes dimensões. O texto também podia ser gravado.

⁹ O acervo do CAVE é composto por documentos organizacionais diversos: atas, relatórios, correspondências, anotações de comunicação interna, catálogos e outros.

uma nova fase, sob a direção de Américo Ribeiro. Esses anos ainda são bastante produtivos, considerando as datas de produção nos catálogos da organização.

Ribeiro abriu espaço na organização para a participação do coronel Theodoro de Almeida Pupo. Em 1966, o coronel Pupo assumiu a direção da organização e sob sua gestão, o CAVE foi encerrado, com nebulosas explicações sobre as causas de sua falência. Inclusive, não há documentos organizacionais nos arquivos do CMM a partir do ano que a organização passa a ser gerida pelo coronel – assim, nada é possível dizer sobre a saída de Ribeiro e a transição para a gestão de Pupo¹⁰.

BELLOTTI (2008) entrevistou fundadores e pessoas que atuaram no CAVE. A historiadora chama a atenção para o silêncio dos entrevistados em relação a detalhes do fechamento da organização. Sem informações precisas a partir das entrevistas, a historiadora analisa o contexto norte-americano e a perda de influência da NCCCUSA:

○ O fechamento do CAVE no Brasil coincide com o fim da era liberal no protestantismo americano, que perdia poder e influência na cultura americana ao longo dos anos 1960. O envolvimento da NCCCUSA na luta pelos direitos civis provocou uma divisão entre os membros, e a retirada de financiamentos de missões nacionais e internacionais. (BELLOTTI, 2008, p.70)

De fato, os documentos institucionais encontrados apontam para a retirada gradual de financiamento da Ravemcco (que era o departamento de comunicação da NCCCUSA). Contudo, isso por si só não justifica o silêncio e a ausência de informações sobre o encerramento do CAVE.

○ O primeiro registro da hipótese sobre o fechamento do CAVE está em texto de Leonildo Campos (1997, p.269), que indica o uso das instalações do CAVE para gravar propaganda para a ditadura. Ele afirma que o “envolvimento com o regime militar, interferência de política eclesial, acabou desagradando os mantenedores do exterior” e, portanto, isso teria motivado a redução e corte de financiamento (*Idem*). Tal produção, portanto, teria definido o encerramento do financiamento da Ravemcco que, vale retomar, era ligada aos evangélicos liberais dos Estados Unidos e ao Evangelho Social.

○ O CAVE abrigou, portanto, as tensões que permearam o protestantismo brasileiro nas décadas de 1950 e 1960 e sua história também revela os rumos que se seguiram, especialmente nos anos de 1970. A organização encarnava um espírito nacionalista, expresso em sua missão de evangelização e educação cristã voltada à nação brasileira (VIEIRA-SOUZA, 2014). Embora apareçam visões contraditórias, mais intensamente nos produtos, em geral a organização figurava a ética social descrita por Rubem Alves (1982) em *Protestantismo e Repressão*: “converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará”. A mudança social viria através da conversão pessoal de cada habitante da nação. A educação, nesse sentido, era percebida como uma extensão da conversão e o nacionalismo estava atrelado a um projeto religioso de transformação cada brasileiro/a em um protestante evangélico.

¹⁰ Pesquisei informações sobre o coronel Theodoro de Almeida Pupo, com pouco êxito. Em pesquisas na internet, há raras referências ou informações sobre o coronel. Em uma delas, o nome do coronel Pupo pode ser encontrado na edição de 5 de maio de 1970 do *Correio da Manhã* (Rio de Janeiro). Segundo o jornal, ele havia sido nomeado pelo presidente Emilio Garrastazu Médici como Interventor no Município de Araras, no Estado de São Paulo. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=089842_08&pagfis=19869&url=http://memoria.bn.br/docreader#http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx> Acesso em 02 set 2019.

3. “A Bandeira Nacional” e a história de uma pesquisa histórica

Como A Bandeira Nacional poderia ser mais um vestígio do que uma evidência, fatos sobre a pesquisa nos arquivos contribuem com construção de sentido para o material indicado. A pesquisa nos arquivos do CAVE foi realizada em diferentes momentos durante o ano de 2012, no contexto de uma pesquisa para doutoramento. A Bandeira Nacional apareceu, primeiramente, em forma de vestígios. Portanto, *encontrar* A Bandeira Nacional é uma história que pode ser narrada em três etapas: dois vestígios e uma evidência.

○ *primeiro vestígio*. Durante a pesquisa nos arquivos do CAVE, encontrei pela primeira vez a expressão “A Bandeira Nacional” na moldura de eslaides de outros produtos. A moldura estampava as cores verde e amarelo e a inscrição “A Bandeira Nacional”. A existência das molduras gerou curiosidade, especialmente porque questões da pesquisa recaíam sobre produtos com mensagem religiosa indireta ou até inexistente¹¹. Havia quatro catálogos de diferentes anos, que foram encontrados junto aos documentos organizacionais e que traziam todos os produtos caveanos disponíveis no ano da publicação. Nenhum deles listava A Bandeira Nacional entre os produtos do CAVE.

Segundo vestígio. Nos últimos dias de pesquisa em arquivo, antes de iniciar a digitalização¹², encontrei um envelope grande fechado. Havia muitas imagens guardadas dentro de envelopes, mas sempre abertos. Ao abrir, deparei-me com outro envelope, menor, manualmente feito de muitas folhas de papéis de seda, grampeado, com a seguinte anotação, escrita à mão: “01-06-68”, “BANDEIRA” [em maiúsculas], “com possibilidade de serem utilizadas”. Ao abrir os grampos enferrujados encontrei um conjunto de imagens, fotografias (diapositivos), que faziam referência à bandeira brasileira. As molduras, afinal, haviam sido feitas para abrigar imagens.

○ que intriga no modo como esses dois objetos, molduras e imagens, foram armazenados é a relação ocultação *versus* desvelamento. O modo como as imagens estavam guardadas sugeria segredo. Combina com a ausência do produto nos catálogos. Mas o uso indiscriminado das molduras sugere que, ao menos por algum tempo e, talvez, internamente, a existência de A Bandeira Nacional não foi sigilosa. Nesse caso, a ausência nos catálogos poderia ser explicada por outros caminhos. Talvez um produto que não foi vendido nem divulgado para o público geral, os clientes comuns do CAVE. Talvez uma encomenda. Contudo, em algum momento, as imagens mereceram esse tratamento cauteloso, papel seda, vários, grampeados, envelope duplicado.

A evidência. A recuperação do áudio de A Bandeira Nacional ocorreu meses após o fechamento da Tese. Revisitei as imagens do acervo do CAVE em busca de fotos dos diferentes elementos que integram o arquivo no CMM. Além de produtos midiáticos e documentos organizacionais, o acervo também é composto por equipamentos antigos. Com esse equipamento, o CMM expunha uma pequena amostra sobre o desenvolvimento audiovisual no Brasil nas décadas de 1950 a 1980. A produção de imagens do acervo do CAVE – uma das etapas da pesquisa – abrangeu os elementos caveanos expostos. Em uma das imagens era possível ler o adesivo redondo do centro de um LP que fora colocado em exposição junto ao LP Player – ambos pertenceram ao CAVE. O LP trazia o título “A Bandeira Nacional” junto a logomarca do CAVE. Ali

¹¹ Encontrei, de fato, diapositivos com essa característica, curiosamente agrupados como “Série Isca”, além de indícios de que o CAVE tenha produzido materiais não-religiosos, como um produto com orientações nutricionais.

¹² Sobre as etapas de pesquisa nos arquivos

estava a comprovação da existência do produto. A digitalização do áudio permitiu conhecer seu conteúdo. O CAVE apresenta, ao som de uma banda tocando o Hino à Bandeira, a narrativa da lei que regia o uso da bandeira do país. Após os primeiros acordes, uma voz grave e firme anuncia:

O Centro Audio Visual Evangélico apresenta A Bandeira Nacional, primeira parte. Promoção dos Lyons Clubes de Campinas. Elaborado de acordo com a lei de número 5443 de 28 de maio de 1968 [trecho com áudio. Retornam os primeiros acordes do Hino à Bandeira]. Esta [sic] realização só foi possível graças à valiosa colaboração do coronel Sidnei Teixeira Álvares, digníssimo comandante da guarnição militar de Campinas.

A Bandeira é um dos símbolos nacionais e foi adotada pelo decreto número quatro de 19 de dezembro de 1889 [...] (CAVE, A Bandeira Nacional)

Ao final da segunda parte, um coro masculino acompanha a banda, cantando o Hino Nacional. Após todo o hino e mais alguns segundos em que prosseguem os instrumentos, o narrador encerra o LP com parte da oração à Bandeira (embora não haja menção à origem do texto):

Bendita sejas Bandeira do Brasil. Bendita sejas pelo teu influxo e pelo teu carinho, que inflamarão todas as almas, condensarão numa só força todas as forças dispersas do território imenso, abafarão as invejas e as rivalidades no seio da família brasileira, e darão coragem aos fracos, tolerância aos fortes, firmeza aos crentes e estímulo aos desanimados. Bendita sejas, para todo o sempre, Bandeira do Brasil. (CAVE, A Bandeira Nacional)

Considerações, evidências e inconclusões

O artigo apresentou A Bandeira Nacional e sua organização produtora, o CAVE, a partir de duas questões motivadoras que se encontram na análise desse produto. As considerações finais procuram responder a essas perguntas e indicar tanto interdições e limites, quanto caminhos abertos pela análise.

A primeira é a pergunta sobre o fechamento do CAVE. A junção dos vestígios e evidências apresentados nesse texto reforçam a hipótese de Leonildo Campos, de que a organização fechou porque produziu propaganda política em seus estúdios. É fato que, após toda a análise empreendida, pode-se afirmar a produção de propaganda. Contudo, não há evidências suficientes para confirmar uma relação direta entre A Bandeira Nacional e o fechamento da agência.

Os vestígios também nos deixam mais questões do que respostas sobre as imagens. O áudio foi gravado, existe o LP, o título, o dístico do CAVE. Quanto as imagens, não sabemos se chegaram a ser utilizadas. Convém lembrar que a anotação no envelope indicava possibilidade de uso. Há uma correspondência de data – a lei do áudio é de maio de 1968 e as imagens presumivelmente são de junho do mesmo ano.

A segunda pergunta é sobre a participação político-midiática dos evangélicos no espaço público nacional. À essa questão, A Bandeira Nacional desloca questões e abre novas frentes de pesquisa – sempre com o cuidado de compreender a especificidade da produção. O produto integra o quadro de apoio de setores evangélicos aos governos ditatoriais, em seu período mais rigoroso, marcado por perseguições, censura, corpos torturados e desaparecidos. A Bandeira Nacional indica a dimensão e profundidade do envolvimento de evangélicos com a repressão imposta a toda a sociedade naquele momento. Uma questão que se coloca é a relação de colocar em risco o funcionamento

do CAVE para a produção em parceria com Lyons e Guarnição Militar. A outra hipótese é que o fechamento do CAVE foi planejado. Sem documentação, contudo, essa pesquisa, por ora, fica interdita.

Da perspectiva da mídia, o que A Bandeira Nacional revela ou traz de novidade é um tipo específico de envolvimento evangélico com a política do período: a produção de mídia não apenas *pró*, com finalidade de atingir o público interno, mas *para* os propósitos e uso do regime vigente. Na análise histórico-contextual, o CAVE encarna organizacionalmente a sua duração na história do protestantismo no Brasil (Mendonça, 2005): nasce da cooperação; vive as tensões de um ensaio de politização e abertura; e, por fim, sucumbe em meio a fase de repressão – processos também documentados por Rubem Alves.

Como esboço de contribuições para o presente, assumindo a perspectiva genealógica de salto para investigar o passado e retorno ao contemporâneo, podemos apontar as tendências conservadoras do segmento social. E, ainda, a existência do conflito e uma minoria “dissidente” que, em termos atuais, pode-se chamar progressistas e conservadores¹³.

Vale anotar ainda a dinâmica ocultação *versus* desvelamento. No caso de A Bandeira Nacional e do CAVE, é possível identificar a ocultação das imagens e a ausência da referência ao produto nos catálogos; e o sumiço dos documentos organizacionais. Índícios de, no mínimo, dúvidas sobre a exposição do produto. Se o LP permanece exposto, com a logomarca do CAVE impressa, as imagens foram escondidas. Em relação à atualidade, a dúvida parece amenizada. Há uma mudança nas dinâmicas da comunicação, a partir de novas tecnologias e há transformações significativas nas especificidades dos evangélicos como grupo social. O grupo conquistou uma parcela significativa da população. Há um desvelamento de suas intenções de hegemonia – e isto é novo. Do apoio indeciso sobre a ocultação ou divulgação, parece haver uma passagem para a imposição, assimilando instrumentos democráticos políticos (além da mídia) para difusão, e ostensiva imposição especialmente de seus valores morais, gerando um híbrido moral-político-religioso.

Referências

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

BELLOTTI, Karina Kosicki. *Uma igreja invisível? Protestantes históricos e meios de comunicação de massa no Brasil (anos 50 a 80)*. Monografia (Curso de História). Campinas: Universidade de Campinas, 2000.

BELLOTTI, Karina Kosicki. *“Delas é o reino dos céus”: mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (1950 a 2000)*. Tese (Doutorado em História) – Curso de História, Universidade de Campinas, 2008.

CAMPOS, Leonildo Silveira de. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: São Paulo: São Bernardo do Campo: Vozes; Simpósio Editora; UMESP, 1997.

¹³ Como referência para continuidades, vale anotar o trabalho de Magali do Nascimento Cunha, “Do púlpito às mídias sociais” (Curitiba: Editora Prisma, 2017), que expressa esse conflito como “pêndulo histórico entre conservadores e progressistas”.

CAVE. *A Bandeira Nacional*. Campinas: CAVE. s/d. LP

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. REVISTA USP, n.67. São Paulo, setembro/novembro 2005, p. 48-67.

VIEIRA, Priscila. “De onde me virá o socorro?” – *Sobre as imagens do blog Dignidade!* In Portal Ultimato. 13 maio 2014. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/dignidade/2014/03/13/de-onde-me-vira-o-socorro-sobre-as-imagens-do-blog-dignidade/#comments>> Acesso em 30 maio 2014.

VIEIRA-SOUZA, Priscila. *Comunicação, Modernidade, Religião: relações culturais na história e produção do Centro Áudio Visual Evangélico - CAVE (1951 – 1971)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultural). Rio de Janeiro, 2014. 358 p.

De uma ética herética: a análise de um conceito político-religioso

A heretical ethics: the analysis of a political-religious concept

Danilo Mendes

RESUMO

Esse artigo pretende apresentar o conceito de “heresia” como um conceito político-religioso a partir do pensamento de Rubem Alves relacionando-o com sua teoria da religião. Buscamos responder como esse conceito contém potencialidades éticas relevantes na contemporaneidade. Uma vez que a questão da heresia não se encontra somente no nível religioso, mas também no político, ela não pode ser lida simplesmente como um movimento de rompimento em relação à religião instituída. Nossa hipótese para essa problemática é que, ao contrário da contraposição tradicional entre heresia e ortodoxia, Rubem Alves se apropria do conceito de heresia relacionando-o com a ideia de protesto. Assim, contra a religião institucionalizada, a heresia se aproxima da religião enquanto presença da ausência. O percurso dessa comunicação possui quatro partes: 1) analisar o conceito de heresia em geral; 2) apresentar o conceito de heresia em R. Alves; 3) perceber como ele é constituinte da religião em seu pensamento; 4) refletir sobre a potencialidade ética da heresia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Rubem Alves; Heresia; Política; Teoria da religião; Ética.

ABSTRACT

This article intends to present the Rubem Alves' concept of “heresy” as a political-religious concept relating it to his theory of religion. We seek to answer how this concept contains relevant ethical potentialities in contemporary times. Since the question of heresy lies not only at the religious level but also at the political level, it cannot be simply read as a movement of rupture with the established religion. Our hypothesis for this problem is that, unlike the traditional contrast between heresy and orthodoxy, Rubem Alves appropriates the concept of heresy by relating it to the idea of protest. Thus, against institutionalized religion, heresy approaches religion as the presence of absence. The course of this communication has four parts: 1) to analyze the concept of heresy in general; 2) present the concept of heresy in R. Alves; 3) understand how he is a constituent of religion in his thinking; 4) reflect on the ethical potentiality of heresy in contemporary times.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Mestre em Ciência da Religião pela mesma universidade. Artigo recebido em 09.09.2019 e aceito em 05.12.2019. Contato: danilo.smendes@hotmail.com.

Keywords: Rubem Alves; Heresy; Politics; Theory of religion; Ethics.

Introdução

Por sentença dos anjos, pelo juízo dos santos, nós, irmãos, expulsamos, amaldiçoamos e imprecamos contra Baruch de Espinosa com o consentimento do santo Deus e o de toda essa comunidade [...] com o anátema lançado por Josué contra Jericó, com a maldição de Elias aos jovens, e com todas as maldições da lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja ao levantar-se e maldito seja ao deitar-se, maldito seja ao sair e maldito seja ao regressar. Que Deus nunca mais o perdoe ou o aceite; que a ira e a cólera de Deus se inflamem contra esse homem, e que seu nome seja riscado do céu e que Deus, para seu mal, exclua-o de todas as tribos de Israel. Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral por escrito, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça sob o mesmo teto que ele, que ninguém se aproxime dele a menos de quatro côvados de distância e que ninguém leia uma obra escrita ou concebida por ele (FRAGOSO; ITOKAZU, 2014).²

Embora falar de heresia remeta, antes de tudo, à história medieval do cristianismo, Rubem Alves retoma o termo em suas análises sócio-filosóficas do protestantismo e da religião, em geral. Essa apropriação não é casual: ela se dá em uma atmosfera que pretende revelar os jogos políticos de poder que se encontram na religião. Nossa hipótese, aqui, indica que, ao contrário do que se poderia objetar, o conceito alvesiano de heresia não faz parte de um movimento que visa simplesmente romper com a religião instituída, mas ela mesma é uma constituinte da mais autêntica noção de religião como protesto. Por isso queremos aqui apresentar o conceito de heresia de Rubem Alves como uma categoria política (e não apenas religiosa) bem como relacioná-la com sua teoria da religião.

Em tempos de aliança e alinhamento entre ortodoxia e poder político em uma sociedade pretensamente transparente, optamos por explorar brevemente no fim de nossa comunicação as potencialidades éticas da heresia. Isso porque percebemos que mais do que uma voz dissonante, a voz herética, na percepção alvesiana, é a voz daqueles que não têm poder, aproximando-se do conceito de misticismo de Alves. Assim, mais do que uma contradição (daqueles que dizem contra), a potência herética é a potência do erótico que clama pela liberdade de voz do seu próprio corpo – outro conceito fundamental para Alves.

Nosso artigo segue, portanto, em quatro passos: 1) apresentando uma breve introdução ao conceito de heresia; 2) refletindo sobre como Rubem Alves se apropria e articula esse conceito; 3) relacionando a heresia com certa compreensão de religião alvesiana; e 4) interpretando as potencialidades éticas do conceito de heresia em relação a leituras da sociedade contemporânea. Dessa forma, buscamos contribuir não apenas com os campos da relação entre religião e política e dos estudos sobre o pensamento de Rubem Alves, mas também com o pensamento crítico acerca da conjuntura político-social do Brasil contemporâneo, bem como em nível acadêmico, com as discussões sobre teoria da religião.

² Essa é a carta de excomunhão de Baruch de Espinosa da comunidade judaico-portuguesa a qual pertencia em Amsterdã, em 26 de julho de 1656. Na época, Espinosa tinha 23 anos. Para uma noção geral biográfica de Espinosa, de onde retiramos a citação da carta, ver FRAGOSO, ITOKAZU, 2014, p. 19-22.

1. Uma breve introdução à heresia

Heresia é um termo que, mesmo sem uma definição clara *a priori*, a maioria de nós sabe do que se trata. Curioso fato, uma vez que a palavra é delimitada, sobretudo, aos círculos estritamente religiosos. Diferentemente de outros termos como *sagrado*, *sacrifício* e até mesmo *Deus*, raramente se fala em heresia fora do âmbito eclesiástico. Todavia, esse termo compartilha a mesma característica com os outros exemplos: todos são, em maior ou menor grau, popularmente conhecidos em seu significado com certo nível de exatidão. Isso indica, basicamente, dois aspectos: a) que heresia se trata de um termo historicamente importante; e b) que ainda hoje o termo carrega um significado que encontra ressonância na sociedade – e isso justificaria certa atualidade de seu conhecimento geral.

Quando falamos em heresia, há diversos termos correlatos que podem ser evocados: erro, equívoco, mentira, falsidade, castigo e, de modo inverso, verdade, ortodoxia, dogmatismo, doutrina etc. Da heresia se pensou que era “uma das palavras mais perniciosas que existe, há mil anos, entre a humanidade” (CRANSTON, 1957, p. 233). Isso se dá, na perspectiva iluminista, porque condena por meio da força o uso da razão – mesmo que de forma equivocada. Fato é que, independente do conteúdo próprio da ortodoxia, a heresia foi usada como categoria para todo discurso que se afastava dos ditos oficiais de uma instituição religiosa. Enquanto *resto* paralelo ao estabelecido, o herege, portanto, foi desde os primórdios das organizações religiosas relegado ao silêncio, perseguido intelectual e até mesmo fisicamente. Contar a história das heresias, nesse sentido, é tratar de histórias menores, contra-oficiais e, na maior parte das vezes, perdedoras.

Em *História das heresias* (1995) Roque Frangiotti faz interessantes incursões sobre os primeiros séculos do cristianismo. É interessante o fato de que o próprio historiador introduz sua obra deixando claro como o tema da heresia é controverso. Diz ele que “Originalmente, heresia é a acentuação de um aspecto particular da verdade” (FRANGIOTTI, 1995, p. 6). Isso indica que, em sua origem semântica, heresia não é necessariamente a pregação paralela ou falsa de uma verdade cristalizada, mas a ênfase em uma parte menor de uma verdade maior. Nesse sentido, os hereges não eram aqueles que vão contra o discurso institucionalmente estabelecido, mas aqueles que se ocupam de um aspecto da verdade que sustenta esse discurso. Aqui, aponta Frangiotti, aparece uma mudança significativa: “A aliança da Igreja com os poderes imperiais mudará completamente o tratamento para com os heréticos: serão empregados, quando necessário, os meios coercitivos, a comunhão e a disciplina eclesiásticas serão bem mais rigorosas para com eles” (FRANGIOTTI, 1995, p. 6).

A partir da junção da igreja oficial com o império, os hereges passaram a ser perseguidos com mais intensidade. Se antes eram discursos voltados a parcelas da verdade, agora os hereges eram considerados verdadeiros inimigos da religião e, conseqüentemente, inimigos do império. Por isso, ao fazer uma história das heresias, o autor afirma que “As discussões teológicas têm de ser lidas na ótica da disputa pela prática do poder” (FRANGIOTTI, 1995, p. 162). Como veremos adiante, também para Rubem Alves a questão da heresia ultrapassa o campo religioso e se instaura no entre político-religioso. Dessa forma, a cristalização doutrinária serviu, na Antiguidade e no Medievo, tanto como meio para perseguição política quanto como ideologia, em sentido marxista³. Na medida em que a

³ Aqui nos referimos ao aspecto da “ideologia como consciência ontoprática dos interesses de classe” (RAGO FILHO, 2015, p. 47). Isso significa que a ideologia é uma forma de dominação da classe burguesa sobre o proletariado de modo que “as ideias dominantes são expressão ideal da dominação burguesa [...] que necessita das representações ideológicas para impor às maiorias seus interesses particulares como ‘universalidade’” (RAGO FILHO, 2015, p. 47).

doutrina assumiu caráter dogmático-ortodoxo aliado ao poder político, ela se torna meio de dominação dos povos pelo império. Conclui Frangiotti que

A partir do momento em que a cristologia se transforma em especulação filosófico-metafísica sobre a natureza de Jesus Cristo, sobre sua constituição, se afastou das massas o profeta portador de esperanças. Esta especulação se fez em termos que tornaram insignificante a história pessoal de Jesus de Nazaré, perdendo-se numa metafísica atemporal. Os poderosos amam que o povo renda homenagens às suas representações celestes. Adorando o Cristo celeste, a segunda pessoa da trindade, os poderes políticos, econômicos, pedagógicos e religiosos estão a salvo. Sacralizam e ancoram para sempre seus tronos (FRANGIOTTI, 1995, p. 164).

Conforme notamos acima, a heresia não tem somente um valor histórico, mas, ainda hoje, é uma questão importante e presente na sociedade. Exemplo disso é o livro organizado por Dom Giovanni Rossi *Heresias de nosso tempo* (1957). O título é bem claro quanto à pretensão do texto: debater tendências filosófico-teológico-culturais contemporânea e revelar como elas são heréticas em relação ao cristianismo. O organizador começa o livro definindo “o termo heresia como desvio da Verdade” (ROSSI, 1957, p. 7).⁴ Todavia, poucos parágrafos depois Dom Giovanni Rossi revela o verdadeiro objetivo da obra (que vai muito além de demonstrar desvios da Verdade): “É, portanto, obra eminentemente humana *combater* os erros que hoje alastram. Eis o fim que se propõe este volume [...]” (ROSSI, 1957, p. 7. Grifo nosso). Contemporaneamente, portanto, ainda está em vigor certa aliança entre ortodoxia e poder, na qual as heresias não são meros erros a serem rejeitados, mas posturas a se combater.

Outro exemplo ocorre durante o capítulo sobre Liberalismo Religioso, redigido por Umberto A. Padovani. Relacionando liberalismo religioso com pesquisa bíblica histórica e liberalismo político-econômico, diz o autor: “o catolicismo, consciente do caráter absoluto dos valores humanos e divinos, combaterá essa atitude, não só como doutrina filosófica, mas também como praxe política” (PADOVANI, 1957, p. 307). Aqui, reconhece-se que o embate não se dá somente no campo das ideias filosóficas ou teológicas, mas parte para a vida prática e concreta: deve também ser combatida a prática política liberal. Os temas que constituem a obra são os mais variados possíveis e demonstram como, historicamente, a ortodoxia conservadora ultrapassa os campos da disputa racional teológica para combater (em suas próprias palavras) todo tipo de herege. São algumas delas: o existencialismo, o marxismo, o evolucionismo, a liberdade moral, certo ramo da medicina, o liberalismo religioso e o esteticismo. No caso específico da categorização dessa obra, a ortodoxia busca um projeto antirracional de combate às heresias contemporâneas.

Há, portanto, certa continuidade da noção de heresia dentro de uma ampla sessão histórica da Antiguidade à Contemporaneidade, apesar do rompimento com a noção semântica primeira. Essa continuidade explicaria o conhecimento popular em relação à definição do termo: ele é histórica e atualmente importante para as religiões – sobretudo o Cristianismo. A articulação da instituição religiosa com o poder político, nesse sentido, é fundamental para perpetuar a perseguição intelectual, mas, sobretudo, o combate e a repressão aos hereges⁵. A

⁴ Notemos com especial atenção o V maiúsculo, caracterizando que o herege não só se desvia de uma verdade, mas da própria Verdade última revelada.

⁵ Para aprofundar as discussões sobre a questão histórica e epistemológica da heresia recomendamos “Heretics: The creation of christianity, from the gnostics to the modern church” (WRIGHT, 2011), e “A brief history of Heresy” (EVANS, 2003).

partir dessa breve contextualização da definição geral de heresia, poderemos considerar como Rubem Alves desenvolve esse conceito em suas interpretações sócio-filosóficas da religião.

2. Heresia em Rubem Alves

Dentro do grupo dos numerosos escritos de Rubem Alves poderíamos afirmar progressiva libertação em relação à forma e certa permanência em relação à rigidez lógico-argumentativa. Com isso queremos dizer que, apesar da radical mudança de forma pela qual suas obras se deram (desde a dissertação e a tese de doutorado, passando por uma significativa produção em ciências humanas, chegando a crônicas e poemas), sua preocupação em argumentar e basear rigorosamente suas provocações e afirmações não se perde. Apesar de contemplar boa parte do pensamento de Alves, essas elaborações espaciais sobre sua obra ainda são demasiado rígidas⁶.

Começamos por essa breve retomada da divisão periódico-formal de sua obra, pois grande parte dos estudos da fase mediana, de transição, vaga entre biografia, teologia, filosofia e sociologia da religião. E são, justamente, os tons desse entre-lugar que nos interessam – sobretudo quando admitimos a busca pelo conceito de heresia, uma categoria político-religiosa. Nessa busca passaremos por dois pontos: 1) heresia como conceito religioso; 2) heresia como conceito político. A partir dessas considerações poderemos relacioná-lo com a teoria da religião desenvolvida por Alves.

A questão da heresia evoca, primeiramente, a questão da verdade. Ou antes, a partir do que se tem como verdade define-se o que é heresia. Para Rubem Alves, seguindo uma linha nietzschiana, a verdade não é algo que se coloca nas coisas mesmas, mas segue das necessidades de sobrevivência do corpo. Nesse sentido, antes de chegar a uma construção lógico-racional, a verdade é estabelecida a partir da realidade concreta⁷. A verdade possui, portanto, pelo menos dois sentidos diferentes: um primeiro lógico-científico e o segundo erótico (ALVES, 2009, p. 78). Enquanto o primeiro se acorda a partir da necessidade social de sobrevivência, o segundo diz respeito à necessidade de prazer e felicidade. Diz Alves, sobre elas:

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 de águas e provoca pulos de alegria. A primeira verdade se situa num espaço indiferente-lógico-glacial. A segunda habita um espaço erótico-vital-tropical [...] (2009, p. 80).

Isso indica a grande distância qualitativa entre as verdades: uma diferença de interesse, de modo e, sobretudo, uma diferença topográfica. Na medida em que as verdades se dão em níveis distintos, as oposições a essas também se dão. No caso das verdades científicas toda oposição a elas, se não a corrige e melhora⁸, é classificada como mentira. Esse posicionamento é substancialmente mais simples do que o segundo porque se encontra no nível da pura factualidade objetiva. Se uma teoria corresponde à realidade ela é verdade, se não, a teoria é falsa, isto é, é uma mentira. Por outro lado, a oposição às verdades fundamentais, porque dizem respeito à vida mesma, não são caracterizadas como simples mentira ou falsidade

⁶ A divisão periódica da obra de Rubem Alves que possui mais repercussão é a de Antônio Vidal Nunes (NUNES, 2007, p. 11-52).

⁷ Sobre essa leitura de Nietzsche, vale a leitura de *Verdade e a mentira em sentido extramoral* (2001)

⁸ Sobre o jogo científico, recomendamos a leitura de Rubem Alves em *Filosofia da ciência* (2000)

(embora não os deixe de ser). Sua oposição se encontra em um nível mais profundo, que não exige apenas mera afirmação da verdade para falseá-la. Ela exige certo combate positivo. Nesse sentido, a heresia é uma verdade paralela, mas também concorrente à oficial e, justamente, por oferecer uma verdade erótica alternativa é um conceito religioso. Reiteramos: enquanto fornece uma leitura sobre as verdades que tocam intimamente e ultimamente o ser humano, a heresia é um conceito religioso.

Entretanto, o conceito de heresia não é somente caracterizado pelo *o que* se diz (a saber, como percebemos, uma verdade vital paralela), mas também diz respeito a *quem* a diz. Esse aspecto é o mais explorado por Rubem Alves. Diz ele: “A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes, aqueles que têm o poder para dizer a última palavra. Por isto eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira. A heresia é a voz dos fracos” (ALVES, 2004, p. 56). Essas afirmações são importantes em si e por seus desdobramentos. Primeiramente, ele indica mais do que uma topografia da heresia – na qual ficariam estabelecidos os lugares certos para ela. Há, no pensamento de Alves, uma topologia da heresia: a lógica por meio da qual se define quem são os hereges. A lógica, não a grafia. Nesse sentido, mais do que um estudo sociológico, há uma delimitação do modo como funciona o estabelecimento da heresia. A heresia, nesse plano, não é somente uma oposição a verdade, mas uma oposição a certa verdade – a ortodoxa.

A questão, portanto, é política na medida em que a chave que separa ortodoxia de heresia não é qualitativa, isto é, está fora da questão da verdade em si, mas se situa no plano do poder. A verdade do forte, independente de qual seja, é sempre a ortodoxia e, no contrário, a verdade do fraco é sempre heresia. Essa disputa, em caráter último, se dá pela força e não por lógicas racionais. Em outras palavras: o que está em jogo quando se define ortodoxia e heresia não é a condição de adequação lógico-racional que sustenta argumentativamente o edifício da verdade por elas afirmada. O que é último e, portanto, basilar para categorizar uma verdade como ortodoxia e outra como heresia é sua adesão diante dos membros de uma comunidade.

Na medida em que a heresia se situa num plano racional, poder-se-ia objetar que ela não diz respeito à política no campo real. Isso, todavia, não se dá dessa forma simples. O conceito de heresia não se estabelece somente num campo abstrato. Ao contrário, ele pertence a esse campo posterior à própria ação de caracterizar o herege. Se toda heresia depende do indivíduo que se coloca contra a comunidade, não existe heresia sem herege. Nesse sentido, simultaneamente ao haver heresia, há o herege: o corpo excluído da comunidade por afirmar outras verdades. Assim, o processo político da ortodoxia-heresia é automático e mutuamente constituído: ao se definir a ortodoxia, já se definem as possíveis heresias que só existirão, de fato, quando encarnadas em um herege. Assim, o conceito de heresia em Rubem Alves ultrapassa o mero pertencimento a um só campo e se estabelece como conceito político-religioso.

3. Heresia e teoria da religião

A relação da modernidade com a religião foi ríspida e crítica. As considerações negativas de Feuerbach, Marx e Freud, por exemplo, apesar de duras, não devem ser tomadas como ilegítimas e ignoradas num estudo sério da religião, diria Alves. Suas críticas são fundamentais para entender de fato o que é a religião e como ela se constitui. Todavia, há uma dimensão dentro da própria crítica que não foi explorada. Diz Alves que a religião, pela crítica,

é sempre uma forma de ilusão, imaginação, alienação: correta observação⁹. Entretanto, esses conceitos não têm, necessariamente, um caráter negativo do qual o humano deveria se libertar para ser verdadeiramente livre¹⁰. Como imaginação de uma outra realidade, "o discurso religioso, assim, é a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes. [... seus desejos] Realizam-se simbolicamente nos símbolos religiosos, que se constituem num horizonte para a ação" (ALVES, 1999, p. 46).

A força da religião, assim, se constitui em ser ela, justamente, uma ilusão. Todavia, a ilusão aqui não é algo a ser superado, é poder de imaginação¹¹: "[...] a imaginação é uma recusa da consciência em simplesmente reduplicar os dados objetivos" (ALVES, 1999, p. 95). Essa definição demonstra como a religião está em desacordo com os paradigmas da ciência moderna e acaba por justificar a relação: a leitura que os críticos fazem da religião como ilusão é correta; todavia, é incorreto o julgamento que se faz da necessidade da imaginação para a construção de uma humanidade emancipada. A imaginação é a recusa de que a ciência moderna tem a última palavra sobre a realidade humana.

Por isso o forte acento de Alves na recusa em reduplicar os dados objetivos: não só porque "a religião não tem uma intenção objetiva" (1999, p. 95), mas porque a consciência religiosa, como imaginação, se ocupa em criar outros mundos possíveis e reconstruir a realidade a partir dos desejos. Assim, cabem dois papéis claros a essa linguagem religiosa: a) negar a inexorabilidade da realidade; b) imaginar outras possibilidades de constituição do mundo. O primeiro papel, da negação, permite não só uma atitude de protesto à religião, mas uma crítica contundente ao estatuto científico moderno: o que se considera como realidade não é imutável, a estrutura fechada de mundo não é coerente frente ao poder da imaginação. O segundo, por sua vez, também se classificaria como protesto, todavia, com um caráter mais construtivo, propositivo, que vai além da negação pela imaginação. Diante desses dois papéis, pode afirmar Alves:

Parece-me que a persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica uma crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. [...] O absurdo não são os valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais 'alienadas', contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender (ALVES, 1999, p. 100).

Desse modo, reconhecendo a religião como ilusão e, conseqüentemente, imaginação, faz-se uma crítica à ciência e, por fim, questiona-se a base das críticas à religião. Qual, nesta perspectiva, é a linguagem conservadora: a religião que permite a criação de novas realidades pela imaginação, ou a ciência que cristaliza seu estatuto objetivo univocamente? Essa pergunta de resposta óbvia, quando colocada nos termos de Alves, apesar de ser de suma importância para a argumentação da questão da religião frente à ciência, não é suficiente para a legitimação que se busca. Ao passo que criticar um discurso unívoco não faz da própria linguagem coerente, Rubem Alves trata de questionar-se, por fim, sobre a verdade da religião. Como

⁹ "Porque, o que é a religião senão uma forma de imaginação? E, inversamente, na medida em que a imaginação é sempre filha do desejo, não será ela sempre religiosa?" (ALVES, 1984, p. 44).

¹⁰ "No discurso feuerbachiano a alienação é um conceito ambivalente e que não pode ser jogado pela janela como simples ilusão" (ALVES, 1999, p. 48).

¹¹ "Por que o que é religião senão uma forma de imaginação?" (ALVES, 1999, p. 95).

linguagem simbólica¹², parece claro que não é seu objetivo travar disputa com a ciência. Qual seria, então, a questão de que trata? "A linguagem religiosa exprime como o homem vive em relação ao mundo. [...] O que importa é a 'paixão infinita' (Kierkegaard), o '*ultimate concern*' (Paul Tillich), que estão instalados no interior da consciência, e em torno das quais a personalidade se unifica" (ALVES, 1984, p. 53).

Assim, a linguagem religiosa não busca, como a ciência, descrever objetivamente o mundo, mas formular subjetivamente a relação do homem com seu mundo. Aí se legitima sua verdade, como consciência que determina a relação do homem com seu mundo. Inverte-se, para Alves, o jogo: não são mais as verdades científicas que determinam como o humano vive, mas são os sentimentos religiosos, as paixões subjetivas¹³ que o fazem.

Na medida em que a heresia partilha as características básicas daquilo que Rubem Alves define como religião, a saber, a recusa de uma realidade e a possibilidade de outra, ela pode ser interpretada como algo constituinte da religião. Ao contrário de uma simples categorização na qual a heresia seria um elemento religioso ligado à ideia de rompimento/quebra, Rubem Alves afirma esse conceito como algo que constitui a ideia mais própria de religião. Essa afirmação implica pensar o processo político de poder de modo também inverso: a religião, nesse caso, não seria o poder oficialmente constituído e definido por uma ortodoxia da verdade, mas, ao contrário, a subjetividade da verdade alternativa levada a cabo na heresia. O religioso, nesse sentido, não é mais propriamente o dogmático, mas o herege. Dessa forma, a heresia faz parte de uma teoria da religião que privilegia assertivamente a recusa e o protesto contra a realidade em detrimento do estabelecimento mágico do cosmos.

4. A potência da heresia

Para refletirmos sobre a potência do conceito alvesiano de heresia é preciso extrapolar os limites históricos de sua interpretação e relacioná-lo com outros conceitos. Evocamos, primeiramente, a interpretação da contemporaneidade de Byung-Chul Han em *Sociedade do cansaço*. Em sua leitura, o filósofo coreano demarca as diferenças patológicas entre a modernidade, de modo geral, e a contemporaneidade: se a primeira é marcada como uma época imunológica, a segunda se caracteriza como época neuronal. As principais doenças do século passado se mostraram virais ou bacteriológicas, e foram combatidas, mediante avanços científicos, com vacinas e antibióticos. Todavia, as principais doenças de nosso início de século são neurais, por exemplo, a síndrome de hiperatividade (TDAH) ou síndrome de Burnout. Essa mudança, mas do que meramente patológica, indica uma transformação do paradigma de alteridade social – ou da sua falta.

Diz Han: "O século passado foi uma época imunológica. Trata-se de uma época na qual se estabeleceu uma divisão nítida entre dentro e fora, amigo e inimigo, entre próprio e estranho" (HAN, 20017, p. 8). Isso significa que há uma clara distinção biológica, científica e social entre o si mesmo e o outro – que implica perigo ou, no mínimo, cuidado. Esse paradigma se estabeleceu em relação à saúde (como é o caso dos vírus e bactérias), mas também em aspectos geopolíticos (como o caso das grandes guerras), econômicos (guerra fria)

¹² Ao tratar de símbolos e signos, Rubem Alves parece seguir a influência de Paul Tillich, para quem "A diferença, então, entre símbolo e sinal é a participação na realidade simbolizada que caracteriza o primeiro, e a não-participação, que caracteriza o segundo" (TILLICH, 2009, p. 98-99).

¹³ A verdade da religião não se encontra na correspondência entre os seus símbolos e os objetos para a qual eles parecem apontar. Porque, como nos sonhos, os símbolos religiosos são revelações das condições da subjetividade. A verdade da religião, assim, não está na infinidade do objeto, mas antes na infinidade da paixão (ALVES, 1984, p. 54).

e culturais (com a ênfase na individualidade), gerando, fundamentalmente, uma dialética da negatividade:

○ imunologicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imunológica do próprio, portanto, se realiza como negação da negação. ○ próprio afirma-se no outro, negando a negatividade do outro (HAN, 2017, p. 13-14).

As afirmações de Byung-Chul Han implicam inúmeras interpretações acerca do paradigma imunológico, das quais a primeira é a dialética da negatividade. Para se afirmar como si próprio, nesse paradigma, é necessário negar a negatividade do outro. Isso significa que na medida em que a diferença que o outro tem em relação a si mesmo (negatividade) é negada, o si mesmo se afirma enquanto si mesmo. O conceito de heresia elaborado por Rubem Alves parece constituir-se, justamente, nesse paradigma: a ortodoxia se afirma como tal somente na medida em que nega a negatividade da heresia – que será sempre seu outro negativo. Se não é possível fazê-lo, como pensa Han, a ortodoxia sucumbiria. Como um vírus, é necessário eliminar e expurgar o herege do seio da comunidade ortodoxa. Todavia, não basta verificar a dinâmica da heresia no contexto imunológico. Para pensar suas potencialidades éticas na contemporaneidade é necessário interpretar as implicações de uma época neuronal.

Para o filósofo coreano, a violência da sociedade neuronal não é marcada por uma grave negatividade, mas pelo contrário, por um excesso de positividade. Isso implica uma não diferenciação entre um si mesmo e um outro, ou seja, implica uma planificação total das diferenças em favor do mesmo. Na medida em que não há mais negatividade a ser negada no outro, torna-se necessário o reconhecimento do igual. Seria possível objetar que há qualidades nessa interpretação do outro como o mesmo, como, por exemplo, a questão da igualdade. Todavia, mais do que igualar e apagar as latentes diferenças, a lógica da pura positividade desenvolve-se em violência de si mesmo¹⁴. Se não há outro diferente a ser combatido por antibióticos, e o outro sou eu mesmo, a contemporaneidade desenvolve um tipo de doença autoimune que culmina na autoexploração. Afirma, portanto, Byung-Chul Han:

A violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que uma violência viral. Habita o espaço livre da negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e amigo, interior e exterior ou entre próprio e estranho. A positivação do mundo faz surgir novas formas de violência. Essas não partem do outro imunológico. Ao contrário, elas são imanentes ao sistema. Precisamente em virtude de sua imanência, não evocam a defesa imunológica. Aquela violência neuronal que leva ao infarto psíquico é um *terror da imanência*. Esse se distingue radicalmente daquele horror que procede do *estranho* no sentido imunológico. [...] A violência neuronal não parte mais de uma negatividade estranha ao sistema. É antes uma violência *sistêmica*, isto é, uma violência imanente ao sistema (HAN, 2017, p. 19-20).

A violência neuronal, portanto, não é baseada no outro e em seu perigo, mas é uma violência sistêmica, causada pela positividade do si mesmo. O fim da negatividade, portanto, não implica o fim da violência, mas o início de uma violência qualitativamente diferente e mais complexa. Esse excesso de positividade instaura uma violência que está dentro do próprio

¹⁴ Sobre uma interpretação mais acurada da sociedade da positividade, recomendamos outra obra de Han, *Sociedade da transparência*, sobretudo o primeiro capítulo “Sociedade da positividade” (HAN, 2018, p. 9-25).

sistema e, nesse sentido, o constitui. Assim, o conceito de heresia em Rubem Alves não seria mais outro a ser expurgado em relação à ortodoxia. O expurgo seria o próprio sistema que delimita a ortodoxia. Mais uma vez assume-se na heresia um caráter político-religioso, uma vez que depende de sistemas de poder que a caracterizam e expurgam. Porém, na contemporaneidade, essa violência excludente não se dá como processo de autoafirmação posterior à constituição do sistema ortodoxo. Pelo contrário, a violência é sistêmica e, portanto, constituinte da própria ortodoxia. A heresia é a negatividade que a ortodoxia positiva não assume enquanto tal.

Convém aqui retomar os processos de consagração e profanação, como definidos por Giorgio Agamben (2007, p. 65-79). Como ações opostas elas se encontram, semelhantemente ao conceito de heresia de Rubem Alves, em um *entre* político-religioso. Esses dois conceitos se constituem mutuamente a partir de um campo de separação, que é um dos conceitos mais fundamentais na definição de religião em Agamben. Para o filósofo italiano, a consagração é a ação de separar algo cotidiano para uso religioso e seu contrário, profanação, é a recolocação de algo sagrado em seu âmbito comum. A transição de algo de um pólo a outro se dá, diz Agamben, por meio dos mais diversos rituais sacrificiais. Nesse sentido, o mesmo aparelho que controla o dispositivo ritual religioso é aquele que imputa a sacralidade ou a profanidade de algo.

O paralelo com o conceito de heresia alvesiano, aqui, parece se dar da seguinte forma: na medida em que algo exterior à subjetividade religiosa decide e declara o que é sagrado e o que é profano, essa escolha não se dá só em nível religioso, mas, sobretudo, político. Todavia, importa-nos acrescentar a leitura de Agamben por suas ampliações biopolíticas. A nosso ver, o filósofo italiano contribui com a possibilidade de extensão do conceito de Rubem Alves para pensar a heresia enquanto verdade profanada para além do campo meramente religioso. Ela é o negativo não reconhecido. Tal feito se dá enquanto, mais profunda do que a repressão e a intolerância identificadas por Alves, Agamben interpreta uma neutralização do profano no ato de profanação: “A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Tentando aproximar os conceitos, não seria errôneo afirmar que a heresia seria uma verdade sagrada profanada e, portanto, neutralizada. A questão, enfim, é que tal neutralização se desenvolve na rejeição política da vida dos profanados, isto é, dos hereges¹⁵. Na medida em que é neutralizada, a heresia passa de negatividade outra para um si mesmo que a violência do próprio sistema se ocupa em excluir. O herege, enquanto corpo excluído, é entendido como a parte do corpo doente que precisa ser violentada.

Interpretamos, portanto, a heresia como o discurso contra-hegemônico, a verdade profanada, a alteridade rejeitada, o resto que precisa ser calado para o funcionamento da máquina unívoca repressora. Nesse sentido, a heresia possui intrínseca a si um potencial libertador uma vez que não apenas se coloca como o discurso dos mais fracos, mas um discurso contra os mais fortes. A heresia, assim, abre um campo de ação ética na medida em que estabelece: a) que o discurso ortodoxo é arbitrariamente estabelecido por meio da força; b) que outros discursos são possíveis, plausíveis e são arbitrariamente profanados; c) que um discurso herético não é passível de neutralização.

Em tempos de radicais identificações positivas entre ortodoxia religiosa e poder político, por fim, o potencial libertador da heresia deve ser reafirmado para que, por meio dela, também sejam reafirmadas as possibilidades de existência e resistências de grupos minoritários e sem poder. Na medida em que o poder político reafirma a prevalência da

¹⁵ Sobre a questão do uso biopolítico dos corpos e da questão da profanação na relação religião-política, recomendamos a obra *Biopolíticas do sacrifício* de Fellipe dos Anjos (2019).

ortodoxia sobre a heresia em nível discursivo e biopolítico, o herege torna-se o sacrificável do processo de profanação. Afirmar a heresia, ao contrário do que se poderia pensar, não implica a exaltação de verdades paralelas não factuais (como *fake news*). Tal ato descabido não se dá na ética da heresia porque a verdade dessa não diz respeito a verdades objetivas, mas subjetivo-religiosas. Dessa forma, ela diz respeito à possibilidade de existência de subjetividades menores e, em todo caso, sem poder de se estabelecer como ortodoxia.

Considerações finais

Nossa pesquisa teve por objetivo analisar a potencialidade ética do conceito de heresia em Rubem Alves. Para isso, apresentamos a noção geral de heresia, demonstramos como o teólogo brasileiro se apropria desse conceito e o articulamos com sua teoria da religião. Procuramos, com esse texto, fornecer respostas à questão de como o conceito de heresia em Alves é eticamente relevante na contemporaneidade e também como ele contribui para uma teoria da religião que não considere esse fenômeno apenas por uma perspectiva institucional. A heresia, enquanto parte constituinte da religião, revelou-se como um conceito político-religioso importante para discutir e analisar o jogo de poder entre discursos oficiais e não-oficiais nos mais diversos âmbitos, contendo uma grande potencialidade ética de afirmação dos que não tem poder. Em face das alianças entre ortodoxia e poder político governamental, no Brasil contemporâneo, a heresia representa a possibilidade de existência e resistência marginalizada, de vidas profanadas pelo dispositivo estatal oficial. Por isso, falar em heresia é falar em liberdade – algo tão caro e, por vezes, tão raro em nosso jogo democrático.

O presente artigo revela, portanto, a atualidade desse conceito de Rubem Alves. Ele não só dialoga positivamente com as indicações realizadas por historiadores das heresias – sobretudo por meio da aliança entre religião e poder político –, mas também traz implicações éticas substanciais para desafios de nossos tempos. Nesse sentido, Alves demonstra ser um pensador denso e multifacetado, uma vez que se comunica, em nossa interpretação, com pensadores contemporâneos de primeira linha. Ao articularmos seu conceito de heresia com sua teoria da religião percebemos que não é por mero acaso que o tema surge em sua obra: a heresia representa a face mais própria da religião. Por fim, poderíamos ainda perceber como seria válido e interessante a ciência da religião se ocupar das heresias em suas mais diversas faces – uma vez que, sob esse prisma, ela revelaria uma face religiosa politicamente reprimida do ser humano. Reafirmamos, portanto, que as contribuições de nosso estudo se dão para além do campo interpretativo da obra alvesiana ou mesmo da discussão ética contemporânea, mas contribui para a análise de teorias da religião, bem como da própria epistemologia da ciência da religião.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

_____. *Filosofia da ciência* – Introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Variações sobre a vida e a morte*. Ou o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

CRANSTON, Maurice. *John Locke: a biography*. London: Macmillan, 1957.

EVANS, G. R. *A brief history of heresy*. Malden: Blackwell publishing, 2003.

FRAGOSO, Emanuel; ITOKAZU, Ericka. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 19-44.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias*. (Séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2018.

_____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

NIETSCHE, Friederich. Verdade e mentira no sentido extramoral. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p.5-23, jul./dez. 2001

NUNES, Antônio Vidal. Etapas do itinerário reflexivo de Rubem Alves: a dança dos símbolos. In: NUNES, A. V. (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 11-52.

PADOVANI, Umberto. O liberalismo religioso. In: ROSSI, Dom Giovanni. (org) *Heresias do nosso tempo*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957. p. 293-313.

DOS ANJOS, Fellipe. *Biopolíticas Do Sacrifício: Religião e Militarização da Vida na Pacificação das Favelas do Rio de Janeiro*. São Paulo: Recriar, 2019.

RAGO FILHO, Antônio. A crítica ao idealismo: política e ideologia. In: NETTO, José Paulo. (org). *Curso livre Marx-Engels*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2015. p. 31-54.

ROSSI, Dom Giovanni. (org) *Heresias do nosso tempo*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

WRIGHT, Jonathan. *Heretics: The creation of cristianity, from the gnostics to the modern church*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2011.

A imagem do Bom Pastor na arte cristã primitiva: uma abordagem sócio-histórica a partir das interações culturais

The image of the Good Shepherd in early Christian art: a socio-historical approach based from the cultural interactions

*Elisa Rodrigues
Iuri Nunes²*

RESUMO

Durante o período de nascimento do cristianismo, os primeiros cristãos utilizaram a expressão artística nas dinâmicas de comunicação da mensagem cristã. Dessa forma, surgiram imagens, símbolos e inscrições que possibilitam uma reflexão acerca das experiências fundantes das religiosidades cristãs. Neste artigo, buscou-se abordar um dos temas mais recorrentes dessas expressões artísticas: a imagem do Bom Pastor, especificamente os afrescos encontrados nas catacumbas dos primeiros mártires. A partir de uma perspectiva sócio-histórica, apontou-se a Arte Paleocristã como reflexo de interações culturais com o amplo mundo greco-romano e judaico.

Palavras-chave: Cristianismo Primitivo; Arte Paleocristã; Bom Pastor.

ABSTRACT

During the birth of Christianity, early Christians used artistic expression in the communication dynamics of the Christian message. In this way, emerged images, symbols and inscriptions that allow a reflection about the founding experiences of Christian religiosities. In this article, we searched to approach one of the most recurrent themes of these artistic expressions: the image of the Good Shepherd, specifically a fresco found in the catacombs of the first martyrs. From a socio-historical perspective, the Paleochristian Art was pointed as a reflection of cultural interactions with the wide Greco-Roman and Jewish world.

Keywords: Early Christian; Paleochristian Art; Good Shepherd.

¹ Doutora em Ciências da Religião (Umesp) e doutora em Ciências Sociais (Unicamp). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 09.09.2019 e aceito em 05.12.2019 E-mail: elisa.erodrigues@gmail.com

² Licenciado e Bacharel em História pela UFOP. Especialista em Ciência da Religião pela UFJF. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF com financiamento do CNPQ (2018/2020). Artigo recebido em 09.09.2019 e aceito em 05.12.2019. E-mail: niuri@hotmail.com

Introdução

Ao longo das últimas décadas tem crescido significativamente os estudos que buscam revisitar o movimento religioso surgido na região leste do Mediterrâneo na primeira metade do século I d.C., a partir do qual se decorreu os anos iniciais do processo de constituição das religiosidades cristãs. Em geral, os estudos deste movimento, amplamente denominado como cristianismo primitivo³, objetivam a determinação da figura histórica de Jesus e a análise das dinâmicas socioculturais empreendidas em torno dessa figura, as quais se desdobram através dos estudos das práticas, *ethos* social, desenvolvimento organizacional e das relações com o amplo mundo greco-romano e judaico. A partir dessas pesquisas, pode-se observar uma importante onda de releituras tanto das produções literárias judaico-cristãs - principalmente do Novo Testamento, quanto da cultura material relacionada aos cristãos originários. Há, dessa forma, uma retomada do interesse pela materialidade do mundo retrato e vivenciado pelo Cristianismo Primitivo⁴.

Durante esse período inicial de desenvolvimento das religiosidades cristãs, o recurso da oralidade teve um papel fundamental dentro da nascente tradição cristã, pois contribuiu para o entendimento e transmissão de valores entre os primeiros adeptos desse movimento religioso, onde grande parte deles era formada por iletrados. Ao mesmo tempo, os cristãos originários utilizaram também as potencialidades da expressão artística no processo de comunicação e identificação do seu novo movimento religioso, surgindo imagens, símbolos e inscrições como suporte para a mensagem cristã. Essas representações destacam-se como uma importante ferramenta para a reflexão sobre a experiência religiosa dos primeiros cristãos. Segundo Pedro Paulo Funari, os vestígios materiais são particularmente relevantes no caso do estudo do cristianismo originário, pois constituem em grande medida o principal acesso ao estrato social da imensa maioria dos cristãos primitivos: as comunidades pobres, iletradas e sem instrução formal (FUNARI, 2006, p. 217).

O presente trabalho insere-se nesta temática que tem como foco o estudo e a compreensão das manifestações fundantes do cristianismo, elencando como preocupações as expressões artísticas desse período, as quais foram denominadas como *Arte Paleocristã*. Uma dessas expressões artísticas mais comuns, delimitada para a análise neste trabalho, refere-se à representação simbólica da imagem do Bom Pastor. Antes de debruçar especificamente sobre essa imagem, pretende-se apresentar o quadro contextual das linguagens imagéticas do cristianismo originário. Logo após, apresentar-se-á os temas mais recorrentes nas representações dos primeiros cristãos, visando apresentar um esboço geral das principais imagens desse período. Por fim, destacar-se-á a representação da figura do Bom Pastor durante o Cristianismo Antigo, especificamente os afrescos encontrados nas catacumbas dos mártires. A partir de uma perspectiva sócio-histórica, atentar-se-á para as práticas em que essas imagens foram produzidas e utilizadas, compreendendo que elas são partes da construção social da realidade (LIMA & LARA, 2017p. 205).

³Outras expressões utilizadas para descrição desse período podem ser “Cristianismo das Origens” “Cristianismo Originário”, “Cristianismo Antigo”, “Período do Novo Testamento”, “Protocristianismo”, “Early Christian” e, mais recentemente, “Paleocristianismo”. Observa-se que há um debate em torno dessas denominações (NOGUEIRA, 2015).

⁴Dentre as referências desses estudos, podem-se destacar a obra de John Dominic Crossan (2007) *Em busca de Jesus: Debaixo das pedras, atrás dos textos* e o artigo de Pedro Paulo Funari (2006) *O Jesus Histórico e a contribuição da arqueologia*.

O termo *Arte Paleocristã* não designa um estilo propriamente dito, mas uma produção artística que se situa dentro de um período cronológico específico e que foi inspirada por experiências religiosas de um determinado grupo. A Arte Paleocristã ou Arte Cristã Primitiva compreende pinturas e, em menor proporção, algumas esculturas e arquiteturas que foram produzidas pelos cristãos originários ou sob o patrocínio cristão, abrangendo um período que vai desde o surgimento desse movimento religioso até o século IV - embora não seja encontrada arte cristã sobrevivente do século I d.C. (MARTINS, 2015). Nesse período, tem-se o processo de formação do sistema simbólico do cristianismo, cujos símbolos e figuras iconográficas eram utilizados com objetivos pedagógicos e principalmente para a identificação entre seus pares. Portanto, pode-se observar que a adoção da representação figurativa entre os cristãos originários teria como principal função facilitar o processo comunicativo dos princípios norteadores desse novo movimento religioso.

Como a ocorrência das representações paleocristãs se deu em um período significativo para a sua formação, considera-se importante apresentar algumas características principais desse ambiente fundante. Segundo Maria de Fátima Eusébio, a emergência dessa linguagem artística ocorreu num contexto marcado pela intersecção de três orientações: (i) a cultura judaica contrária às representações figurativas por considerar idolatria; (ii) a influência da cultura greco-romana, na qual as comunidades cristãs estavam integradas; (iii) o contexto de perseguição e, conseqüentemente, a clandestinidade das celebrações cultuais, exigindo a adaptação de locais para o culto (EUSÉBIO, 2005, p. 10). Considera-se importante salientar que ao mesmo tempo em que esse quadro proporcionou o surgimento e estruturação da linguagem simbólica, ele também contribuiu para a limitação de um número maior de manifestações artísticas.

A definição do cristianismo originário como um período em que as experiências em torno do Cristo estavam atreladas ao seio da vida religiosa judaica permite estabelecer uma relação de dependência desse novo grupo religioso aos sistemas de crenças, preceitos e práticas do Judaísmo. Nesse sentido, mediante as orientações da Torah, a visão dos judeus em relação às imagens ou qualquer tipo de representação figurativa era (e ainda é) considerado idolatria. Segundo Rosa Cedilho e Ana Paula de Souza, os primeiros cristãos evitavam criar imagens de Cristo e dos Apóstolos e preferiam utilizar-se de símbolos para representar a crença no Cristo e as histórias do Antigo Testamento (CEDILHO & SOUZA, 2013, p. 606). No entanto, a presença de imagens neste período do cristianismo não foi insignificante, devendo ser entendidas principalmente como códigos de linguagens em meio a um ambiente de clandestinidade, cujo significado desses códigos era amplamente compreendido pelos primeiros cristãos.

O movimento do cristianismo originário deve ser inserido nos ambientes greco-romanos, onde se efetuaram negociações, adaptações e tensões entre esses universos religiosos e socioculturais (JAEGER, 1991). Com isso, pode-se observar uma adoção de símbolos pagãos, os quais foram integrados e ressignificados para a mensagem cristã. No entanto, de acordo com Eusébio, havia restrições ao naturalismo e realismo das representações figurativas, pois estas não eram destinadas à idolatria como no paganismo (EUSÉBIO, 2005, p. 10). A pesquisadora Angelina Martins defende que a utilização de elementos semelhantes aos da cultura greco-romana tinha como objetivo criar símbolos codificados e/ou neutros devido às perseguições enfrentadas durante este período (MARTINS 2015, p. 78). Esse contexto de perseguições gerou também uma enorme dificuldade de criar edifícios específicos para o culto da partilha do pão (eucaristia), tendo que ser executado em locais adaptados: as casas particulares (*domus ecclesiae*) e as catacumbas.

Um desses locais referentes às casas particulares adaptadas ao culto trata-se da *Dura Europos* – datada de 231 d.C., onde foram representadas narrativas judaicas e cristãs⁵. Já as catacumbas romanas, constituem o maior acervo pictórico deste período e são datadas de meados do século III d.C. As catacumbas eram cavidades que serviam de cemitério subterrâneo aos cristãos primitivos e o termo [*katá túμβος*] foi retirado de uma das tumbas mais conhecidas e visitadas de Roma, a de São Sebastião. A partir dessas catacumbas, compreende-se que os cristãos não seguiram o costume pagão da cremação e optaram pela inumação, pois, de acordo com as religiosidades cristãs, o ato de enterrar os corpos diretamente no solo visava à preservação do corpo para a ressurreição. Conforme dito acima, as catacumbas não foram apenas locais de sepultamento, mas também adaptações destinadas aos cultos clandestinos dos cristãos. Segundo Angelina Martins, a escolha desses lugares para o culto se dava muito mais porque neles se encontravam enterrados os mártires da fé do que por serem lugares secretos, já que as autoridades tinham conhecimento e previam até o respeito⁶ desses lugares de sepultamento (MARTINS, 2015, p. 83).

Ainda de acordo com a pesquisadora Martins, há em Roma entre 35 e 60 catacumbas, abrangendo cerca de 70 mil inscrições catalogadas e exploradas (MARTINS, 2015, p. 87). Entre as principais catacumbas romanas estão a de São Calisto, Domitila, São Sebastião, Pretestato e Priscila, onde nas superfícies das paredes desses solos funerários tem-se o suporte dos primeiros programas iconográficos que acabaram representando a espiritualidade cristã antiga. Como a imensa maioria era iletrada, os cristãos originários recorreram às pinturas e símbolos para distinguir as sepulturas, cujas representações possibilitam refletir acerca das experiências religiosas fundantes do cristianismo. Nessas imagens utilizadas nas catacumbas, pode-se verificar a presença de um repertório limitado, repetitivo e que dominou a linguagem artística cristã até o século IV. No seguimento deste trabalho, pretende-se apresentar de maneira geral algumas dessas representações que compõem o quadro de imagens desse período do cristianismo antigo.

Nesses conjuntos pictóricos das catacumbas e das *domus ecclesiae*, há um predomínio de temas relacionados à oração e salvação, contendo cenas de passagens bíblicas do Antigo Testamento e também de tradições referentes ao Cristo, bem como a presença de um hibridismo cultural com a cultura greco-romana. Pode-se observar que essas imagens evidenciam um esquema compositivo simplificado e de execução rápida, as quais não priorizavam a estética. Entre os símbolos mais recorrentes deste período do cristianismo antigo está o *Chi-Rho*, a figura do peixe e as letras gregas alfa e ômega⁷. Vale ressaltar que a figura da cruz - símbolo da crucificação de Jesus – aparecia de modo bastante moderado nas representações artísticas durante os primeiros séculos, o que pode ser explicado a partir da conexão direta com o castigo infligido aos delinquentes. Somente a partir da Idade Média que a cruz tornou-se um símbolo universal das religiosidades cristãs (EUSÉBIO, 2005, p. 15).

Um dos mais primitivos símbolos utilizados pelo cristianismo era o *Chi-Rho* (figura 1 e figura 2), datado do século II d.C. Ele é composto pelas duas primeiras letras do nome Cristo (*Χριστός*) – o *Chi* (*X*) e o *Rho* (*P*), as quais eram colocadas uma sobreposta a outra. Os cristãos originários usavam o símbolo como sinal secreto de sua crença no Cristo. Pode-se observar

⁵O sítio arqueológico de *Dura Europos* foi descoberto em 1932 e localiza-se nas proximidades do rio Eufrates. Atualmente, as pinturas encontram-se no Museu da Universidade de Yale.

⁶A lei romana previa que fosse considerado crime a violação desses locais de sepultamento, pois eles eram considerados uma espécie de territórios religiosos. Pode-se dizer, inclusive, que esse dispositivo contribuiu para que as catacumbas continuassem razoavelmente bem preservadas até os dias atuais.

⁷Para ter um acesso mais amplo às principais imagens do período do cristianismo antigo, o estudioso Alessandro Gregori (2014) organizou um banco de dados e imagens da Arte Paleocristã.

que antes de se tornar o monograma de Cristo, o *Chi-Rho* foi o monograma de Cronos ($\chi\rho\nu\varsigma$) – o deus do tempo na mitologia grega. As letras alfa (α) e ômega (ω) eram também utilizadas como referências ao Cristo e geralmente acompanhavam a composição de outros símbolos (figura 1). Por se tratar da primeira e última letra do alfabeto grego, as duas letras simbolizavam a natureza do Cristo para os cristãos originários: o primeiro e o último, o princípio e o fim – conforme, por exemplo, a narrativa do Apocalipse 22, 13⁸.



Figura 1 –*Chi-Rho* esculpido em lápide funerária, datado do século VI d.C.. Fonte: CEDILHO & SOUZA, 2013, p. 608.

Outro símbolo que foi bastante utilizado durante o período do cristianismo antigo perpassa pela figura do peixe (figura 2) – algumas vezes colocada ao lado do símbolo da âncora (figura 4) ou junto com pães (figura 3), sendo esta figura usada como símbolo de Jesus Cristo e representava também a água utilizada no batismo cristão. A figura do peixe está associada a uma tripla simbologia que se desdobra pela semântica, pela simbologia material e por uma referência ligada ao meio natural desse animal. Na vertente semântica, a palavra peixe (em grego, ἰχθύς) codifica um acróstico que forma uma frase fundamental da espiritualidade cristã – “Jesus Cristo, Filho de Deus, salvador” (em grego: $\text{Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ}$). A associação com a simbologia material compreende a representação do ministério de Cristo: ser pescadores de homens, conforme as narrativas evangélicas (Mc 1, 17; Mt 4, 19; Lc 5, 10). Devido ao seu ambiente aquático, a simbologia também estava relacionada com o rito iniciatório destinado para os convertidos desse novo grupo religioso, a saber, o rito do batismo.

⁸As citações de textos bíblicos, capítulos e versículos, serão feitas segundo a versão da Bíblia de Jerusalém.



Figura 2–Peixe, *Chi-Rho* e Âncora. Encontrado na Catacumba de São Sebastião. Fonte: MARTINS, 2015, p. 99.



Figura 3– Afresco com imagem de um Peixe e de um cesto de pães. Encontrado na Catacumba de São Calisto, Roma - século III. Fonte: GREGORI, 2014, p. 32.



Figura 4– Peixe e âncora da Catacumba de Domitila. Fonte: EUSÉBIO, 2005, p. 15.

Mesmo se tratando de um dos símbolos mais importantes e utilizados durante o período do cristianismo antigo, observa-se que há poucas abordagens sobre a temática do peixe durante o período do cristianismo originário. Por exemplo, o apóstolo Paulo quase não menciona o termo *peixe* em suas cartas e, conseqüentemente, não faz nenhuma interpretação que torne esse símbolo produtivo. Segundo Paulo Dias, o peixe é um símbolo religiosamente neutro tanto para as tradições judaicas quanto para as tradições greco-romanas. Sendo assim, a utilização desse símbolo estaria camuflada nos critérios judaicos acerca da abominação e também evitaria uma associação com os animais que eram objetos de sacrifícios nos rituais pagãos (DIAS, 2010, p. 162-163). Se há poucas abordagens nos primeiros anos do Cristianismo sobre a figura do peixe, o mesmo não se aplica às representações da figura do Bom Pastor. Há várias referências diretas ao tema no Antigo e Novo Testamento e até uma obra nomeada com esta temática – “O Pastor de Hermas”. Na última parte deste trabalho, pretende-se

debruçar sobre essas representações mais difundidas do Cristo no período do Cristianismo Antigo e também uma das mais ricas em detalhes a partir da perspectiva artística.

A imagem do Bom Pastor é uma das representações mais comuns encontrada na arte paleocristã. Essa imagem foi tão difundida entre os primeiros cristãos que se pode interpretar que ela ocupava uma posição e importância semelhante à que ocupa a imagem do Cristo Crucificado na atualidade. Não obstante, pode-se observar que estas representações tiveram pouca relevância para a afirmação dogmática da divindade do Salvador. De acordo com Alessandro Gregori, foram inventariadas mais de 116 imagens do Bom Pastor descobertas nas catacumbas romanas, podendo ser encontrada também no sítio arqueológico de *Dura Europos* (GREGORI, 2014, p. 111). Apesar de ser considerada uma das primeiras representações pictóricas de Jesus, deve-se ressaltar que as imagens iniciais da figura do Bom Pastor não eram entendidas como um retrato de Jesus, mas como um símbolo na arte paleocristã. No esquema geral dessas imagens, há elementos semelhantes quanto à vestimenta da personagem e à paisagem em que ela está retrata.



Figura 5– Afresco “O Bom Pastor” da Catacumba de São Calisto, Roma – meados do século III d.C..
Fonte: GREGORI, 2014, p. 39.

Uma dessas imagens está localizada na catacumba de São Calisto (figura 5). A referida imagem trata-se de um afresco com dimensão aproximada de 70 centímetros, podendo ser datada do século III d.C. A imagem encontra-se delimitada por um círculo e traz um jovem em uma túnica curta, sem manga e cobrindo-lhe apenas o ombro esquerdo; estando com um calçado campestre e tendo consigo um bernal. Carrega nos ombros uma ovelha, segurando-a com uma das mãos; na outra, traz um recipiente – provavelmente para ordenhar. O jovem é rodeado por outros animais e por formações vegetais, as quais são representadas de forma muito sumária. O estilo em que essa imagem está retratada parece fazer parte de um modelo iconográfico de representação da figura do Bom Pastor, pois várias outras imagens apresentam essas características de modo semelhante (figura 6 e figura 7).



Figura 6– Afresco contendo a imagem do Bom Pastor presente na Catacumba dos Santos Pedro e Marcelino, Roma, séc. III d.C.. Fonte: EUSÉBIO, 2005, p. 22.



Figura 7– Afresco contendo a imagem do Bom Pastor presente na Catacumba de Priscilla, Roma, séc. III d.C.. Fonte: EUSÉBIO, 2005, p. 22.

Na antiguidade, uma das principais fontes de riqueza de várias comunidades era a pastorícia. A Palestina, por exemplo, constituía uma dessas regiões que foram marcadas pelo pastoreio, as quais influenciaram enormemente na construção desse imaginário. A tradição judaica também contribuiu decisivamente, pois há na bíblia hebraica várias referências da ação de Deus ligada com atividades do pastoreio, sendo inclusive descrito como o pastor do povo de Israel. Sendo assim, o imaginário que alcançava a figura do pastor estava associado com a condução e proteção do rebanho lhe confiado. Segundo Maria Eusébio, a compreensão dessa imagem simbólica deve levar em consideração essas qualidades e ação do pastor em benefício do seu rebanho (EUSÉBIO, 2005, p. 18). O próprio Jesus foi identificado nas narrativas evangélicas com essa figura do pastor: “*ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑτίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*”.⁹ Nas imagens representadas pelos cristãos originários, os gestos do pastor – especificamente o de carregar a ovelha nos ombros – apontam para essa habilidade do cuidado.

A representação da figura do Bom Pastor está relacionada não apenas com a tradição judaica, mas o modo dessa representação apresenta também elementos semelhantes com um determinado modelo artístico pagão muito difundido e que foi adaptado aos ensinamentos dos primeiros cristãos: trata-se da figura de Hermes Crióforo. Na mitologia grega, a figura de Hermes aparece muitas vezes identificada com as atividades do pastoreio, o que acabou lhe conferindo o título de protetor dos rebanhos e dos pastores, sendo representado na produção artística greco-romana carregando um cordeiro (figura 8). Esse deus da mitologia grega aparece também associado a contextos fúnebres, já que Hermes era visto também como

⁹A versão da Bíblia de Jerusalém oferece a seguinte tradução: “Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas” (João 10, 11).

guardião e acompanhante das almas [KURY, 2008, p. 194-195]. A representação da figura do Bom Pastor feita pelos cristãos originários em um contexto funerário constitui mais um elemento que permite relacionar com a cultura greco-romana. Segundo Gregori, o pastor para essa geração cristã está intrinsecamente associado com a felicidade do paraíso eterno, o qual foi evocado a partir de um mundo idílico, bucólico e pastoral [GREGORI, 2014, p. 112].



Figura 8– Escultura de Hermes Crióforo, c. 570 a.C.. Museu de Atenas Fonte: GREGORI, 2014, p. 111.



Figura 9– Lamparina de terracota com imagem do Bom Pastor, séc. III d.C.. Staaliche Museen zu Berlin. Fonte: GREGORI, 2014, p. 16.

Conclusão

Em suma, pode-se perceber que a configuração de uma nova linguagem religiosa não significou uma descontinuidade com a cultura judaica e greco-romana. A Arte Paleocristã aponta para as interfaces culturais empreendidas nesse período de formação das religiosidades cristãs, contribuindo para uma compreensão mais dinâmica e flexível das identidades cristãs primitivas. Neste cenário, a representação da figura do Bom Pastor constitui um exemplo de como se deu a apropriação e ressignificação de símbolos e imagens, sendo esta uma operação que mesclava dinamicamente costumes, crenças e valores distintos.

Referências

CEDILHO, Rosa Maria Blanca; SOUZA, Ana Paula Bernardo. Arte Paleocristã: espelho da visão de mundo dos primeiros cristãos. *Mirabilia*, n. 17, jul-ago, 2013, p. 602-614.

CROSSAN, John Dominic. *Em busca de Jesus. Debajo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007.

DIAS, Paulo Barata. O peixe para os judeus e para os cristãos: leituras de um símbolo à luz da cultura greco-romana. *Revista Humanitas*, 62 (2010), p. 147-163.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor. *Revista Máthesis*, n.14, 2005, p. 9-28.

FUNARI, Pedro Paulo A. O Jesus histórico e a contribuição da arqueologia. In: CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.) *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. São Paulo: Annablume, 2006.

GREGORI, Alessandro Mortaio. *Comunicação visual na antiguidade cristã: a construção de um discurso imagético do Ante Pacem ao Tempora Christiana[s. III ao VI]*. Dissertação [Mestrado em Arqueologia] – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, p.461, 2014.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

KURY, Mario da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LIMA, Anderson de Oliveira & LARA, Valter Luiz. Introdução ao estudo da cultura visual religiosa. *História Agora – Revista de História do Tempo Presente*, 2017, p. 204-220.

MARTINS, Angelina Carr Ribeiro. A religião do cristianismo primitivo: arte, símbolo e ressignificações nas catacumbas romanas. *Revista Último Andar*, n. 25, 2015, p. 77-102.

MOMIGLIANO, A. *Os Limites da Helenização. A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. *Antíteses*, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez., 2015.

SCHMITT, Jean Claude. *O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007, Introdução e Capítulo 1.

A Transfiguração da Igreja na Teologia de Rubem Alves¹

Zwinglio Mota Dias²

“O protestantismo suprimiu o valor dos sonhos, correndo o risco de se transformar em aliado de seus inimigos declarados. Seu rígido dogmatismo muitas vezes limita os sonhadores que se atrevem a propor novas formas de convivência humana no seio da Igreja, a fim de que esta se manifeste como verdadeira *nova comunidade*, símbolo do Reino de Deus no mundo. Sonhos assim se aproximam perigosamente da política, porque esse afã ultrapassa as paredes eclesásticas e lança-se ao mundo para criar alvoroço entre aqueles que aceitam passivamente a repressão de seus anseios, seus desejos de justiça, de beleza e de pão.”
(Rubem Alves)³

Agradecido pela honra do convite para abrir as exposições deste histórico seminário, não posso fazê-lo sem expor, primeiramente, meu envolvimento existencial com a vida e a obra deste profeta de nosso tempo, que também foi guerreiro e poeta...

De todos aqui presentes, talvez, eu tenha sido um dos primeiros a ser encantado pela beleza, a liberdade, a leveza e a criatividade poética com que Rubem Alves tratou o fazer teológico... A explicação para isto é muito simples: faço parte da primeira geração de pastores e teólogos profundamente influenciada, tanto pelas ideias deste teólogo maior da América Latina, como por sua atitude iconoclasta em relação à epistemologia positivista que domina a modernidade e, por consequência, o protestantismo fundamentalista [da ‘reta doutrina’, para usar sua expressão] no qual fomos formados. Mais ainda do que isto: minha relação com o Rubem foi e continua sendo [na memória] também de ordem pessoal. Adolescente, aos 17 anos, portando um nome estranho e carregado de história e preconceitos, fui salvo do fundamentalismo que me asfixiava, quando fui seu aluno no Ensino Médio e eclesiano a partir de 1958, no Instituto Gammon e na Igreja Presbiteriana de Lavras, MG. Ele, então, um jovem pastor de 25 anos, iniciando seu ministério. Sua influência foi tal que me decidi pela carreira teológica e passei a ser seu companheiro nas lutas políticas e político-eclesásticas em que nos vimos envolvidos, a partir de 1962, na Igreja Presbiteriana do Brasil, no movimento ecumênico e na sociedade brasileira.

Não tenho como negar, sem negar a mim mesmo, que Rubem foi o meu ‘outro relevante’ decisivo, aquele que me abriu as avenidas do pensamento, o caminho da vida... ao me ajudar a perceber, ainda no frescor da juventude, que a teologia, ao contrário do que se pensa

¹ Conferência principal proferida no dia 27 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 Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburg, Alemanha. Professor aposentado da UFJF; atualmente professor convidado do DCR/ICH da UFJF. Pastor-emérito da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil. Contato: zwli@powerline.com.br.

³ Alves, R. “An invitation to dream”, *The Ecumenical Review*, vol. 39 n° 1, jan. 1987 p. 59-62

e do que as instituições religiosas pretendem, é uma conversa permanente para a reinvenção da vida...

Militamos juntos na Igreja Presbiteriana Unida, no movimento ecumênico (no ISER, no CEDI, no CMI) e acabamos andando por caminhos diferentes, levados pelas circunstâncias com que a vida nos deparou. Rubem sempre fez teologia, como que um vício, palavras dele, que ele nunca abandonou, embora em alguns momentos tenha achado que sim. O que me interessa frisar aqui é que minha biografia é devedora da obra de vida de Rubem Alves, e que é a partir desta perspectiva que desejo refletir sobre um aspecto fundamental de sua teologia - a sua concepção de Igreja - sempre entendida e revelada por ele como um evento comunitário que acontece no meio da história quando homens e mulheres procuram conviver segundo os ditames do amor, da justiça e da liberdade . Portanto, em linguagem teológica, sua eclesiologia, objetivo maior de sua proposta de tese doutoral e tema recorrente em sua reflexão ao longo dos anos.

Ao refletir sobre a comunidade que se constitui a partir das visões de um amanhã humanizado, Rubem recria, sobre as falas do Evangelho, o sonho de outra sociedade possível, baseada no amor e na justiça. E ele vai, sem maiores cuidados chamar essa comunidade de Igreja, porque é esta igreja que ele encontra nos textos sagrados do cristianismo e nas manifestações similares em outras tradições. Esta visão da comunidade humana, plenamente humanizada, que nunca é, nunca está pronta, mas sempre em processo de tornar-se se transforma, assim, no fio condutor do seu pensamento.

Como é sabido, Rubem Alves abandonou a linguagem conceitual da teologia, que se quer acadêmica e científica, ao descobrir sua impossibilidade, por um lado, e sua desonesta arrogância, por outro, que culminou em sua transformação num discurso ideológico, pronto e acabado, aprisionado aos mais diferentes interesses institucionais. É a partir desta constatação, da impossibilidade de se construir um discurso positivo sobre o Sagrado, e da descoberta de que este, no seu mistério e impenetrabilidade, é a luz que ilumina a fala sobre a experiência humana, que nasce a linguagem capaz de construir mundos de significados a partir da imaginação e do desejo. É quando, então, Rubem Alves se envereda pelos caminhos da *sapientia*, ou da teo-poética, como querem alguns autores, um conhecimento que tem por objetivo interpretar as manifestações gratuitas e imponderáveis do ato de viver, aqui e agora. E o seu discurso sobre as maravilhas da vida cotidiana, em seus menores e mais simples aspectos e, também, em seus abismos profundos e, por vezes, apavorantes, começa a encantar seus leitores e leitoras, ávidos por seus ensaios, *insights* instigantes e crônicas gotejantes de poesia onde o Indizível e o Inefável, às vezes, aparecem dizendo sua própria fala ou recitando seu próprio texto, para os que sabem ouvir o silêncio e ler nos entremeios das palavras deste incansável “contador de estórias”...

***As notae ecclesiae* da igreja segundo Rubem Alves**

I- A Igreja como Pastora das Esperanças...

*“Porque já ninguém será amedrontado pela morte
que mora nas armas e pela dívida que vive no
dinheiro, porque tudo será dádiva sacramental de
Deus, a todos os seus filhos.*

*Ressurreição do corpo.
Estes são sonhos.
Irreais.
Mas por eles o corpo é capaz de viver e morrer.*

*Ah! Procuramos o lugar onde estas palavras
mágicas são pronunciadas, palavras que
transfiguram o corpo, que dão sentido à vida e
provocam sorrisos em meio à noite...
Procuramos a comunidade que fala a linguagem
maravilhosa das ausências, que é capaz de
acariciar nossos desejos.
Me disseram que ela se chama Igreja e que ela se
alimenta de um pão em que o trigo se mistura com
a tristeza da nostalgia e a beleza do arco-íris.*

*Me disseram mais: que, depois da refeição, todas as
faces ficam luminosas e os corpos vivem como se
seus sonhos tivessem se transformado em
realidade.*

*Procuro esta comunidade.[...]
Será possível encontrar?
Será que ela existe?
A feiticeira que invoca os desejos, e nos dá
do pão do futuro, para sonharmos os nossos
próprios sonhos,
a intérprete de sonhos, que os canta em poemas,
para ressuscitar os mortos?
Vocês a viram?
Onde estará?
A pastora das esperanças..."⁴*

A partir do momento em que o Cristianismo passou a ser articulado como uma versão ideológico-religiosa legitimadora da narrativa predominante na sociedade a Igreja passou a se constituir numa das mais importantes instituições sociais por ser justamente aquela que se encarregaria de elaborar o discurso ideológico que explicitaria, em termos do universo simbólico religioso, a visão de mundo própria dos donos do poder.. O Acontecimento fundamental passou, então, a ser interpretado pela instituição segundo os variáveis interesses de suas funções sociais. Interesses estes impostos pelas exigências de funcionalidade do aparelho do Estado ao qual foi atraída e outros, surgidos em consequência da própria dinâmica que ela, como instituição, pôs em andamento. Isto começou de modo claro e determinante na era constantiniana e caracterizou, daí por diante, a história da Igreja Cristã. O conjunto de fenômenos sócio-políticos, econômicos e culturais que a partir de então, e em forma crescente, dão origem a uma diversificação de instituições eclesiais (Cisma de Constantinopla, Cisma de Avinhão, Reforma, Movimentos reavivalistas dos séculos XVIII, XIX e XX, para apenas mencionar os mais conhecidos) ocorrerão em grande medida determinados pelos problemas oriundos desta forma de mediação. Com isto queremos apenas sublinhar que a Igreja enquanto instituição social tende a funcionar como todas as instituições que surgem da convivência humana. Mas, de que se trata quando falamos de instituição? Segundo Rubem Alves: "Uma instituição é um mecanismo social especializado que programa o comportamento humano, seja o pensamento, seja a ação. [Ela]... é a memória socializada da sociedade, memória

⁴ Alves, Rubem, *Poesia, Profecia, Magia – Meditações*, Rio de Janeiro, CEDI, 1983. Pgs. 27-28.

prática que preserva as soluções sem, entretanto, ter consciência de suas origens. (Elas)... são, assim, respostas a problemas concretamente vividos e se justificam na medida em que preservam sua eficácia prática”.⁵

Ou seja, a instituição programa, segundo a natureza de seus fins, os comportamentos, as atitudes, as crenças e as ações dos indivíduos. Mas pelo fato de viver do passado toda instituição, inclusive a Igreja, tende a ser estática; ela não inova. A repetição de respostas que uma vez se mostraram eficazes e a imposição destas respostas como normas axiológicas constitui seu princípio fundamental. É por isso que a instituição é incapaz de propiciar atitudes criativas, pois seu horizonte ficou no passado.

Por estas características as instituições tendem sempre a impedir as manifestações vitais da comunidade humana onde atuam, na medida em que a vida é regida pelas leis da mudança, da transformação, da criação e da “recriação”. Ou seja, a vida é movimento, busca incessante do novo, do inédito, mas a instituição tende ao imobilismo. Assim, no momento em que novas situações e novos problemas começam a surgir e para os quais as instituições não possuem uma resposta satisfatória, surge a crise entre estas e aqueles aos quais deveria oferecer novas soluções. A partir desse momento a instituição perde sua autoridade frente a eles e, por conseguinte, o monopólio das respostas

No caso da Igreja, o surgimento de grupos com um discurso diferente do oficial (institucional) sempre se deu quando a instituição eclesial deixou de perceber as transformações da realidade e continuou insistindo num tipo de “mensagem” que perdera a pertinência por continuar referindo-se a uma realidade já superada. Este fato está muito bem exemplificado nas contendas dos primeiros cristãos e, desde então, marcará o caminho da Igreja na história. A Reforma é um exemplo característico do empenho na busca de maior correspondência entre a mensagem original e a realidade de uma determinada conjuntura histórica. O movimento profético do Antigo Testamento é como que uma manifestação paradigmática deste mesmo fato.

Em todas estas situações se observa a presença de um denominador comum: a referência ao acontecimento fundamental e o esforço para que o discurso original da fé guarde sua pertinência em relação às novas experiências históricas que a instituição não percebe ou não pode perceber. A vida da Igreja é, por isso, a história das tensões, ocultas ou abertas, entre o *discurso eclesial* (institucional, oficial, ortodoxo) e as tentativas de novos discursos, oriundos de *grupos eclesiais* (não-institucionais, não-oficiais) para alcançar uma nova interpretação ou uma nova mediação revitalizadora do acontecimento primordial que deu origem à instituição.

Foi exatamente esta situação de conflito experimentada pelas igrejas protestantes brasileiras a partir da década de 1950 que marcou o contexto vivenciado por Alves e por ele tão clara e dolorosamente descrito na apresentação da versão em português de sua tese doutoral, “Sobre deuses e caquis”. A realidade de sofrimento e dor, provocada pela brutal perseguição de que foi vítima, movida por sua própria igreja, não lhe permitia escolher outro tema para o seu doutorado que ocupar-se da discussão acerca da natureza da vivência eclesial.

Assim ele se dispôs a criar uma teologia da Igreja, ou uma Eclesiologia que fosse fiel ao acontecimento fundante, à proposta de Jesus de Nazaré, e às condições próprias da realidade brasileira e latino-americana. Eclesiologia diz ele, é *“um exercício em utopia, as marcas de uma comunidade que não existe em lugar algum (é invisível) e que, por isso mesmo, está em todos os lugares (é católica, universal), um horizonte do desejo, algo que ainda não nasceu mas que, se nascesse, o mundo todo sorriria. Ou, expressando-se de outra forma, mais pessoal e explicitamente: “Igreja é apenas o nome da comunidade com que sonho. O problema é que*

⁵ Alves, R., Instituição e Comunidade, in Cadernos do ISER, Rio de Janeiro: ISER, 1975. Pg. 9.

tanto católicos quanto protestantes pensam que eles já a encontraram. E eu acho diferente: a Igreja é uma Ausência permanente, nome de um Desejo, horizonte que convida e se afasta... Ou seja, Rubem Alves introduz uma crítica severa à Igreja enquanto instituição social e privilegia a dimensão comunitária que nasce da amizade construída por homens e mulheres a partir das propostas de vida de Jesus de Nazaré. Se a instituição vive do passado a comunidade que nasce do Espírito do Cristo tem sua vida fincada no futuro. Por isso elas dificilmente coincidem no desenrolar da história e sobrevivem nessa dialética entre presente/passado e o futuro.

Relendo muitos de seus textos, dei-me conta de que a comunidade eclesial, em sua perspectiva, é uma Ausência sonhada e buscada em cada volta da história, acontecendo ou deixando de acontecer segundo as tramas imaginadas pelos homens e mulheres tocados pelo Vento que vem do futuro para iluminar e transformar o presente.

Por isso achei que seria um bom exercício de rememoração reunir alguns daqueles seus textos que reafirmam esta natureza mágica, surpreendente e transformadora da vida, da Igreja permanentemente reinventada, e do mundo que a rodeia. Para isso identifiquei três dimensões do viver eclesial/comunitário que Rubem poeticamente nos oferece:

I – *Sobre o papel da comunidade que se chama Igreja*

“E veio a mim a palavra do Senhor que me disse: – Filho do homem, corpo de carne e osso, capaz de amar e de sonhar: que é que vês?

E eu respondi: – Vejo espalhados por todas as partes da terra, os corpos das vítimas, ventres abertos, sacrificados. E de todos os lugares sobe um grande gemido, profundo demais para qualquer palavra. Choram as aves, choram as montanhas...chora a criação inteira...

– Filho do homem, viverão de novo estes mortos?

E eu respondi: –Tu o sabes.

E ele me disse: Profetiza. Invoca o sonho das vítimas. Era só isso que possuem... Canta também os teus sonhos. Relembra nostalgias. Conta os desejos dos que já morreram. Imagina desejos para os que vão nascer. Poetiza sobre o corpo dos sacrificados. Come as suas entranhas. Distribuí-as como sacramento. Chama pelos seus nomes os desejos. Os demônios fugirão, e a vida voltará...”

E eu imaginei, talvez, que esta fosse a outra missão da comunidade que se chama Igreja e que come a carne dos sacrificados. Que ela deveria ser exorcista dos demônios, para que a vida voltasse...E que, para isto, teria que aprender a dizer os sonhos que não foram ditos...E pensei que todos poderíamos fazer poesias sobre uma grande fogueira de armas e de fardas; abertas as portas das prisões para que nenhum inocente fosse privado do riso das crianças; e que ninguém tivesse em excesso para comer, enquanto há rostos fundos e magros, sem esperança; que os ricos não oprimissem os pobres e que os pobres não mais tivessem medo; que todos sevestissem de mansidão, porque os mansos herdarão a terra; e que não existe vitória alguma que valha a destruição deste mundo, belo e amigo;...E poderíamos, sem fim, ir contando histórias dos nossos desejos...E diz o profeta que, enquanto falava, ouviu-se o som de um vento, e um ruído, e a vida voltou aos mortos ...” (Poesia, Profecia, Magia – Meditações, CEDI, 1983, pg.47-48)

II – *Igreja, comunidade que antecipa o futuro*

–“Fomos acariciados pelo Futuro...

e tudo mudou.

Porque da mesma forma como a mulher que se descobre grávida passa a viver para encarnar, por antecipação, o filho que vai nascer, a Igreja é a comunidade em que o futuro assume forma, primeiros frutos, aperitivos, carícia do futuro do Reino...

E esse futuro?

Salvação! Nossos corpos totalmente livres!

Livres de tudo o que faz sofrer.

Livres das correntes, do medo. Os olhos não mais perfurarão, e nenhum irmão terá de esconder do seu irmão nem a nudez da sua alma, nem a nudez do seu corpo. Livres para a verdade, livres para a beleza, livres para o amor. Insólita política, porque nossos corpos não mais reagirão nem ao olho mau, nem ao gesto mau, nem à palavra má. Possuídos pelo futuro trataremos de fazer viver, no presente, aquilo que nos foi dado em esperança. E esta comunidade de visionários, de exilados, de peregrinos, de árvores desenraizadas, servirá ao mundo, na sua própria vida, em sacramentos do Reino de Deus que se aproxima.” (“Creio na ressurreição do corpo” – *Meditações*, S. Paulo: CEDI/Paulinas, 1984. Pgs. 74-75)

–“ Dirão que isto não dá certo.

Não dá certo virar criança.

Não dá certo assentarmo-nos com os pobres e fracos.

Não dá certo fazer fogueira de fardas e armas.

Não dá certo amar o inimigo e oferecer a outra face.

Não dá certo deixar tudo por amor ao Reino...

Estas opções são de muito amor e pouca força.

Por serem de muito amor são belas e românticas.

Por serem de pouca força são como filhos que nascem mortos, abortos.

O que dá certo é aquilo que tem muita força e pouco amor: a opressão, a riqueza, a violência, o progresso, a corrida das armas, a indústria da morte...

Esta é a razão, porque tudo isto parece loucura àqueles que põem suas esperanças na lógica da política.

É que a política, para ser política, tem de poder dar certo. E só se permite no seu jogo o ato que pode dar certo.

Não há lugar no seu mundo, para o gesto gratuito e inútil, amor puro, que se realiza na própria execução, gesto que é um fim em si mesmo, e nunca um simples meio...

Gandhi deu o nome de SATIAGRAHA à sua compreensão deste jeito de ser. Esta palavra vem em uma língua que nos é estranha, gujrâti e é composta de duas outras. SAT que significa verdade, e ÁGRAHA, que quer dizer firmeza. Firmeza na verdade.

A questão não é se vai dar certo ou não. A questão é se o ato é uma expressão transparente e radical de uma visão e de um amor...

Ainda que não dê certo.

Abraão sabia que o sacrifício de seu único filho não daria certo. A despeito disso ele levantou a faca...

Jeremias sabia que a cidade estava sitiada, condenada à desolação. A despeito disso comprou um pedaço de terra para dizer sua esperança:” Ainda se plantarão vinhas neste lugar.”

Jesus sabia que seu amor pelos fracos e pelos pobres não daria certo. A despeito disso deu-se por eles até à morte.

Não isto não é política.

*A lógica da política é marcada sempre por um **por causa de**.*

*A lógica da fé se fala sempre **a despeito de**.*

Possuídos pelo futuro.

Dançar no presente, uma esperança.

Seus passos?

Desde a canção terna para com a criança, até o gesto último do sacrifício...”

*(Poesia, Profecia, Magia – *Meditações*, CEDI, Rio de Janeiro, pgs. 78-80)*

III- Igreja, comunidade que se reinventa alimentada pelo Espírito que vem do futuro

“Por favor, responda-me: a vida é reação a quê?

Pequena semente no ventre da mulher grávida. Aos poucos vai crescendo, assumindo contornos...

Onde o seu segredo?

Será que a criancinha vai crescendo por oposição à morte? Ou não será ela um simples florescer de um segredo, anterior e mais forte que tudo?...Expressão pura de um gesto gratuito de amor.

O futuro colocou seu sêmen no presente.

“A criação inteira geme e está em dores de parto E também nós, que comemos o fruto mágico do Espírito e nos engravidamos com a esperança, gememos em nosso íntimo...”

A água brota, modesta em lugares escondidos. Vai crescendo irresistível.

Do futuro vem um Vento,

Do futuro vem um rio...

Não, não lutamos pelos pobres, porque esta luta é um meio necessário para se criar a sociedade justa. Lutamos pelos pobres, porque é bom lutar pelos pobres. Deus ama os pobres, são nossos irmãos e por eles lutaremos ainda que esta luta não leve a nada e seja apenas bela e impotente como uma canção.

Não, não lutaremos contra as armas, porque é necessário destruí-las primeiro para gozarmos a paz depois. É porque já experimentamos o aperitivo de um Reino, onde não há nem lanças nem espadas, e derretê-las para transformá-las em arados e podadeiras, é algo tão natural como respirar ou sorrir. Algo gratuito que continuará a ser feito, ainda que totalmente inútil.

Não, não lutaremos para preservar a mãe natureza porque isto é meio necessário para garantirmos o mundo dos nossos filhos. Ainda que nos saibamos de antemão derrotados, continuaremos a abrigar os pássaros e os peixes, a defender as árvores e os campos, porque eles são carne da nossa carne. É bom senti-los como nossos amigos.

Não, não lutaremos contra a mentira porque uma nova sociedade exige que a verdade seja dita. É que o mundo que experimentamos é um de clareza e transparência, e ainda que saibamos que a verdade poderá significar nossa morte, não temos alternativas. Continuaremos a dizer a verdade inútil e impotente como testemunha. Por que é bom fazê-lo e o nosso coração se alegra com isto.

*Foi-se a sombra que cobria nosso rosto. Estamos livres da pesada carga de agir a **fim de que** o futuro aconteça.*

“Buscai primeiramente o Reino de Deus...”

A ação ficou mais pura e mais radical. Libertou-se da obsessão com a eficácia.

Agora existe lugar para o gesto inútil, bondade pura...E se descobriu a alegria. Porque na dança mágica, o corpo abraça o objeto de seu amor.

É a isto que os teólogos de outros tempos deram o nome de justificação pela graça.

A vida inteira se torna liturgia, magia: o corpo possuído pela abundância de um outro mundo. E o rio flui, alheio à pedra que lhe é atirada, ao detrito que lhe é despejado, no dique que se constrói no seu caminho...simplesmente faz correr as águas da vida que ele não pode reter.

A política se transfigura em magia,

a justificação pelas obras dá lugar à justificação pela graça,

a vida arranca do passado as suas raízes, e respira o vento do futuro.

“Ai! Até onde subiremos com a nossa nostalgia?

De todas as montanhas olhamos, buscando terras paternas e maternas.

Mas casa não encontramos em lugar algum.

Somos fugitivos em todas as cidades e um adeus em todas as portas.

Por isso agora só podemos amar a terra dos nossos filhos, no mar distante.

Na árvore chamada Futuro construiremos o nosso ninho. E em nossa solidão as águas nos trarão alimentos em seus bicos.

*Queremos viver com os ventos fortes,
Companheiros das águias,
Da neve,
Do sol...
E, como um vento, soprar...”
Ah! Estes são os poemas que recitam aqueles que já provaram o fruto mágico. É
a sua marca.
É inútil pedir às pedras que os repitam.
Inútil pedir às tartarugas que os cantem.
Canta quem já comeu do fruto...
Canta aquele cujo corpo está possuído pelo Vento do Futuro.
A estes eu chamarei pelo nome de Igreja.”
(Poesia, Profecia, Magia - Meditações, CEDI, Rio de Janeiro, 1983. pgs. 76 -78)*

Como herdeiro de um Calvinismo retrabalhado por Karl Barth, Paul Lehmann e Richard Shaull, Rubem Alves assumiu com determinação a formulação do Espírito do Protestantismo presente na frase *“ecclesia reformata et semper reformanda est”* e, ao mesmo tempo o Princípio Protestante cunhado por Paul Tillich que nos fala do “protesto divino e humano contra qualquer pretensão de absoluto por parte de qualquer realidade relativa, mesmo que esta reivindicação venha de uma igreja protestante”. Com isso, liberado das amarras dogmáticas ele pôde pensar e sonhar com uma comunidade livre, aberta ao futuro e crítica do passado e do presente, com ou sem as marcas socioculturais de nossa tradição cristã.

Rubem Alves vive!!!

Rubem e a liturgia das palavras que dançam¹

Luiz Carlos Ramos²

Há pessoas que admiramos à distância, mas cuja admiração não sobrevive à proximidade. Não foi assim com o Rubem. Fomos vizinhos por longos anos. Encontrávamo-nos quase que diariamente, para conversar, trabalhar, comer juntos. Às vezes para fazer as três coisas ao mesmo tempo.



Foto by José Lima Júnior

Sua companhia era sempre um acontecimento, por mais prosaico que fosse o motivo: o pagamento de uma conta, o agendamento de algum compromisso, a entrega de uma correspondência... Seu dom, meio parecido com o do rei Midas, era transubstanciar as coisas prosaicas e deixá-las encantadas.

¹ Palestra proferida na mesa redonda sobre religião e arte no dia 28 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 Bacharel em Teologia, Mestre e Doutor em Ciências da Religião, Professor na Universidade São Francisco e coordenador do Curso de Bacharelado em Teologia-USF; é clérigo Metodista. Contato: luiz.ramos@textoetextura.com.br .

Seu jeito de olhar o mundo era diferente, e quando ele nos dizia o que estava vendo, o mundo se transformava diante dos nossos olhos também.

Como veem, aquele longínquo e crepuscular milagre de Emaús continua a acontecer: No partir do pão, pela misteriosa dança das palavras, nossos olhos se abrem.

Não, diferente do outro Mestre, o Rubem não era perfeito. Mas, como aquele, era humano, demasiado humano.

Contudo, não estamos aqui para falar disso, não é mesmo? Estamos aqui porque queremos honrar a sua memória.

Diz o Bom Livro: “A quem honra, honra.” E é isso que eu quero fazer com este modestíssimo ensaio: Demonstrar os meus respeito, admiração e gratidão por esse extraordinário amigo, cuja ausência continua a nos inspirar e encher de saudade.

Peço licença para expressar estas palavras em nome de alguns amigos em comum, que formavam parte do que chamávamos de SPS do Rubão: Inês, que também foi coordenadora do Cebepe e colaboradora do Rubem; Zé Lima, seu amigo de longa, longa data; Nádia, cujas perguntas rendiam fascinantes debates; Padre Paulinho, que apimentava nossas deliciosas conversas; Vastí, que com o legado do Rubem revolucionou educação de uma cidade inteira; Esequiel, fiel amigo de todas as horas, que o acompanhou até os seus últimos momentos, e, entre outros, este “humilde escrevinhador”, que teve a sorte de ser contemplado com generosidade por aqueles olhos mansos e bondosos.



Foto by José Lima Júnior

Nestes dias, muito se disse, e se dirá do Rubem. Temo cansá-los com repetições desnecessárias. Mas já que me trouxeram até aqui...

O Rubem nunca deixou de ser pastor. Apascentava especialmente as palavras e nos apascentava com elas. Suas palavras faziam o pensamento da gente dançar. O Rubem nos engrandecia, nos enternecia. Depois de ouvi-lo, nunca voltávamos para casa do mesmo tamanho.

Há pessoas que são boas de serem lidas e outras de serem ouvidas. O Rubem era as duas coisas. Durante 14 anos, ele foi o principal conferencista das Semanas de Atualização Teológica do Cebeq (Centro Ecumênico Brasileiro de Experiências Pastorais).

Nesse tempo, ouvimos muitas vezes coisas absolutamente inéditas, mas também muitas variações sobre os seus temas preferidos. Em todas as ocasiões, era como se o tempo e o espaço tivessem sido suspensos e todos levitássemos ou transcendêssemos ou fôssemos transportados para alguma outra dimensão...

Suas falas conjugavam de maneira magistral aspectos lógicos e analógicos. Aliás, o Rubem era de uma lucidez admirável.

Com frequência, enveredava por longas digressões. Quando já quase ninguém se lembrava mais do ponto de partida, ele arrematava de maneira surpreendente, e então nos dávamos conta de como o seu pensamento estava cuidadosamente costurado.

A parte “analógica”, fica evidente pelas suas recorrentes e pertinentes metáforas. Rubem nunca precisou de “pauerpontes” para ilustrar suas falas. Dispensava as imagens porque a oficina na qual ele afiava suas ferramentas era a própria imaginação.

Suas palavras nos ajudavam a ver melhor.

Um sábio provérbio bíblico diz que “a boca fala do que esta cheio o coração”. Achei, então, que valia a pena recordar algumas das palavras que transbordavam de maneira recorrente do coração do Rubem e que, de certa forma, tornaram-se algum tipo de marca ou assinatura sua. Esforcei-me para não ceder à tentação de fazer um recorrido de suas publicações porque seria difícil selecionar o que não poderia deixar de ser citado.

Mas, uma vez que o tema dessa nossa conversa é a “liturgia”, arrisco dizer que dois pequenos livretos seus merecem ser mencionados, por sua pertinência à ocasião: “Creio na ressurreição do corpo” e “Pai Nosso”.

Eis algumas das palavras sacramentais que moravam no coração do Rubem:

Jardim, porque lá tem um pé de rosmaninho “igual a todos os demais exceto numa coisa”, dizia o Rubem, “foi meu pai que me deu”.

Manso, porque para ele Deus era “Pai... Mãe... de olhos mansos”.

Esperança, que, diferente do otimismo, “é quando, sendo seca absoluta do lado de fora, continuam as fontes a borbulhar dentro do coração”.

Saudade, “é preciso não esquecer a saudade” porque “Deus mora na saudade”,

Sacramento, irmão gêmeo da saudade, é “sinal visível de uma ausência que nos faz pensar em retorno”.

Quem entrava na casa do Rubem, logo percebia que aquilo era uma espécie de santuário. Não! não havia nada de piegas ou tipicamente religioso na decoração. Mas praticamente tudo era sacramental.



Foto by José Lima Júnior

Na parede, pendurado, um quadro com três folhas secas. Por que alguém se daria ao trabalho de guardar uma folha seca? Vocês certamente sabem da história. Trata-se da folha de um

caquizeiro descendente daquela única árvore que sobrevivera à bomba lançada sobre Hiroshima. Para quem vê o quadro pela primeira vez, vê só uma folha seca. Mas quem ouvia a história dessa folha contada pelo Rubem, ao olhar novamente para o quadro, passava a ver outra coisa: a folha fora subitamente transubstanciada em sinal visível da esperança ainda invisível de que a Vida sobreviverá.

Rubem nos fazia chorar.

Bem humorado, era pródigo em tiradas rápidas, como no dia em que fomos jantar juntos e, ao final, ele fez sinal ao garçom. O garçom se aproximou e perguntou: “A continha?” E o Rubem respondeu: “Espero que seja!”

Rubem nos fazia sorrir.

Certa vez, no final da década de 90, numa das Semanas Teológicas, o Reverendo Acir Ricky Ihe fizera uma pergunta: “Estamos nas imediações de um novo milênio. O que você acha que vai acontecer com a Igreja no futuro?” Ele parou, passou a mão na cabeça calva, e sentenciou: “Será uma geração de religiosos ateus.”

Rubem nos fazia pensar.

No santuário do Rubem havia inúmeras referências aos seus “poetas mortos”: Pessoa, Guimarães Rosa, Walt Whitman, Cecília Meireles... E havia uma, em especial, que não estava na galeria dos mortos, mas que para o Rubem já era considerada imortal: Adélia Prado...

E o Rubem também tinha, no altar do seu coração, lugar para alguns “teólogos mortos”: Agostinho, Walter Rauschenbusch, Gandhi, Martin Luther King Jr., Albert Schweitzer...

Em 1995 o mundo recordou os 30 anos da morte de Albert Schweitzer e, na sua conferência da Semana de Atualização Teológica do Cebep daquele ano, o Rubem apresentou uma emocionante biografia do famoso teólogo, filósofo, médico que também era organista, considerado o maior intérprete de Bach do seu tempo. Schweitzer, prêmio Nobel da Paz (1952), que sempre serviu de grande inspiração ao Rubem, dedicara sua vida a servir como médico na paupérrima Lambarena, no Gabão.

Visivelmente emocionado, ao final da sua fala, naquela SAT, o Rubem nos convidou para que ouvíssemos uma das faixas do CD produzido para celebrar a data (os 30 anos da morte de Schweitzer) e o encontro da cultura europeia com extraordinária tradição africana: “Lambarena: Bach to Africa” (Hughes de Courson).

[A música a que nos referimos pode ser ouvida e a biografia escrita pelo Rubem pode ser lida aqui: <https://www.luizcarlosramos.net/bach-to-africa/>]

O Rubem dizia que o que nós pensamos de Deus não faz a menor diferença para Ele (Deus). Contudo, faz toda a diferença para nós mesmos. Porque as pessoas boas, de olhos mansos, creem num Deus bom e manso; mas as pessoas perversas, que têm os olhos injetados de ódio, creem num Deus cruel e vingativo...

Dize-me quem é o teu Deus e eu te direi quem és. O Deus de Rubem Alves era um Deus manso e bom, tal como era o Deus de Gandhi, Walter Rauschenbusch, Martin Luther King Jr., Albert Schweitzer...

O Rubem me contou numa tarde de outono, enquanto tomávamos um chimarrão, que esses foram alguns dos nomes que mais o inspiraram, e que foram eles que e o levaram a estudar teologia e querer ser pastor... “homens dos quais o mundo não era digno” (Hebreus 11.38).

Com base na análise que o Rubem fez da sua própria trajetória existencial, podemos distinguir três importantes fases da sua vida:

1. A fase do pastor sonhador que queria salvar o mundo pela pregação da fé — aqui aparece o Rubem profeta, teólogo de esperanças.
2. Frustrado por não conseguir salvar o mundo pela religião, veio a fase do educador que queria transformar a nação pela mediação política — aqui se destaca o Rubem guerreiro, precursor da Teologia da Libertação.
3. Decepcionado duplamente por não ter conseguido salvar o mundo pela religião, nem libertar a nação pela política, o Rubem enveredou para a fase do jardineiro crepuscular, e passou a se contentar em construir e cultivar o seu próprio jardim por meio da poesia — nasce o Rubem poeta.

E é como jardineiro-poeta-contador de estórias que o Rubem conseguiu, finalmente, salvar e transformar o mundo. Ao menos o nosso mundo, o mundo dos que estamos aqui e que se permitiram conhecer e se ser tocados pela história de vida do Rubem.

Para arrematar nossa conversa sobre a liturgia das palavras que dançam, escolhi fazê-lo com uma estória que o Rubem contava (consta inclusive como epígrafe de um dos capítulos do livro “Pai Nosso”).

A editora Texto & Textura estava preparando uma edição belíssima dessa história, com ilustrações do talentoso artista Marcos Brescovici, mas infelizmente o Rubem partiu sem formalizar a autorização para sua publicação. De modo que, de certa forma, vocês terão aqui uma experiência inédita de ler um livro do Rubem que nunca saiu do prelo.

Escolhi essa estória, porque das que o Rubem contava, esta é a que mais gosto, e porque acabou por tornar-se a sua própria História:

Quando o Silêncio cobre o Nome

(Rubem Alves, com ilustrações de Marcos Brescovici*. A versão ilustrada pode ser visualizada em <https://www.luizcarlosramos.net/quando-o-silencio-cobre-o-nome/>)

Havia certa vez um homem que dizia o nome de Deus.
Quando o coração lhe doía por uma criança que chorava,
ou um pobre que mendigava,
ele andava até a floresta,
acendia o fogo,

entoava canções
e dizia as palavras.
E Deus o ouviu...
O tempo passou.
Voltou à mesma floresta.
Mas não carregava fogo nas mãos.
Só lhe restou cantar as canções
e dizer as palavras.
E Deus o atendeu ainda assim.
Um tempo mais longo se foi.
Sem fogo nas mãos,
sem força nas pernas,
não alcançou a floresta.
Mas do seu quarto
saíram as mesmas canções
e as mesmas palavras.
E Deus lhe disse que sim...
Chegou a velhice.
Nem floresta nem fogo ou canções...
Restaram as palavras.
E o mesmo milagre, ocorreu.
Por fim
sem fogo ou floresta,
sem canções ou palavras.
Só mesmo o infinito desejo
e o silêncio.
E Deus tudo entendeu...

Rubem Alves: El Pensamiento Poético-Teológico en Libertad Total¹

Leopoldo Cervantes-Ortiz²

Descubrí la poesía tardíamente, después de rebasar los cuarenta años. ¡Qué pena! ¡Cuánto tiempo perdido! La poesía es unja de mis mayores fuentes de alegría y sabiduría. Como dice [Gaston] Bachelard: “Los poetas nos dan una gran alegría de palabras...”³

R.A.

Todo empezó entre 1981 y 1983 con *Variações sobre a vida e a morte. O feitiço erético-erótico da teologia* [La teología como juego, en español] y *Poesia, profecia, magia. Meditações*, volúmenes que le sirvieron a Rubem Alves para, en el primer caso, replantear su visión completa de la nueva teología que comenzó a hacer y, en el segundo caso, para reelaborar los textos breves que comenzó a publicar en la revista *Tempo e Presença*. Alves comenzaba a experimentar la libertad expresiva total que no abandonaría nunca y que le permitió ubicarse como uno de los mejores escritores brasileños de la segunda mitad del siglo XX. En su campo específico, en el diálogo con lo religioso, es quizá el mayor de todos, pues como bien lo dijo en varias ocasiones, consiguió romper con todas las limitaciones académicas y su pensamiento poético-teológico-religioso salió definitivamente de las jaulas impuestas por los dogmas y las instituciones. La poesía lo estaba esperando, acechando, para venir sobre él como una revelación, tal como dio testimonio cuando se conectó con la sección titulada precisamente “La revelación poética”, en *El arco y la lira* (1956) de Octavio Paz, Premio Nobel mexicano. Paz lo llevaría de la mano hacia la otredad, hacia la otra cara de las cosas, hacia nuevas e impredecibles revelaciones, a “la sílaba olvidada del comienzo”.

Todos los días cruzamos la misma calle o el mismo jardín; todas las tardes nuestros ojos tropiezan con el mismo muro rojizo, hecho de ladrillo y tiempo urbano. De pronto, un día cualquiera, la calle da a otro mundo, el jardín acaba de nacer, el muro fatigado se cubre de signos. Nunca los habíamos visto y ahora nos asombra que sean así: tanto y tan abrumadoramente reales. Su misma compacta realidad nos hace dudar: ¿son así las cosas o son de otro modo? No, esto que vemos por primera vez ya lo habíamos visto antes. En algún lugar, en el que acaso nunca hemos estado, ya estaban el muro, la calle, el jardín. Y a la extrañeza sucede la añoranza. Nos parece recordar y quisiéramos volver allá, a ese lugar en donde las cosas son siempre así, bañadas por una luz antiquísima y, al mismo tiempo, acabada de nacer. Nosotros también somos de allá. Un soplo nos golpea la frente. Estamos encantados, suspensos en medio de la tarde inmóvil. Adivinamos que somos de otro mundo. Es la “vida anterior”, que regresa.⁴

¹ Simposio Repensando o sagrado. Rubem Alves e a teologia da libertação, Mesa redonda: Religión y arte, Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil, 28 de agosto, 2019.

² Profesor, Facultad Latinoamericana de Teología Reformada, Comunidad Teológica de México. Correo electrónico: lcervortiz@yahoo.com.mx .

³ R. Alves, “Poesía”, en *Cuarto de cachivaches*. Trad. de L. Cervantes-O. México, Ediciones Dabar, 2009, p. 89.

⁴ O. Paz, “La revelación poética”, en *El arco y la lira*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 133.

La última sección de su tesis doctoral, *Towards a theology of liberation* (junio de 1968), en la que, sirviéndose de un par de conceptos complementarios (mesianismo humanista y humanismo mesiánico), además de un sólido arsenal tomado de las ciencias sociales, contribuyó a articular el discurso de la naciente teología de la liberación latinoamericana (él es su verdadero *padre* e iniciador, por si queda alguna duda), se asoman varias líneas de pensamiento y acción cultural subversiva. La propuesta de un “nuevo lenguaje” para la teología (a la que redefiniría desde las entrañas en “Del paraíso al desierto”) y para las comunidades de fe fue un auténtico *primordio*, una semilla pequeñísima, microscópica, que habría de germinar de manera casi inmediata en su segundo libro. La imaginación, junto con la esperanza, estaba llamada a transformar la historia, siempre y cuando la imaginación permaneciese fiel “a las condiciones objetivas y subjetivas del presente histórico”,⁵ como lo expresaban las ideas de entonces. Se abría así la posibilidad para que la teología, transfigurada en “lenguaje de la imaginación”, asimilase todas aquellas expresiones de lo humano que nombran *lo ausente*: la poesía, la fantasía, el arte, la música, justamente las manifestaciones estéticas, tan ausentes de la mayor parte del quehacer teológico. “¿Qué sería de nosotros sin el auxilio de las cosas que no existen?” (Paul Valéry) fue el mantra repetido por Rubem una y otra vez...

Todo un manifiesto lúdico de fe, un programa de ética libertaria, un testamento anticipado para las nuevas generaciones de creyentes y pensadores que pusieron asomarse, desde el título mismo, a las ventanas llenas de aire fresco que comenzaban a henchir los pulmones de Rubem: *Tomorrow's Child: Imagination, creativity and Rebirth of Culture* (1972). Ese título lo dice casi todo, pues la primera palabra del subtítulo es ya la afirmación de lo que se había instalado en la mente de Alves para dominarla totalmente: el reinado de la *imaginación*, la libertina habitante de los sueños y de la existencia de todos aquellos, hombres y mujeres, que se niegan a aceptar la realidad tal como es (la lucha contra el realismo como ideología dominante en ese libro fue verdaderamente quijotesca, además de que escribió otros textos importantes al respecto: “Christian realism: ideology of the establishment” en *Christianity and Crisis*, 17 de septiembre de 1973, es digno de ser recuperado en estos tiempos invisibilizadores de los sueños vigentes). Así, Rubem quedó del lado de los niños, de los locos, de los magos, de los hechiceros, de los bufones, de los utopistas, de quienes juegan el juego más serio sin dejar de sonreír nunca.

El *homo ludens* que no había sido Alves nació en esos años para invadir su propia vida, la de su familia y la de todos sus allegados (quien habla llegó a serlo después de disfrutar algunos de sus textos con absoluta delectación...) con la felicidad que le otorgaba el trato con las palabras y la forma en que empezó a jugar, a *brincar*, con ellas (con el significado portugués y castellano de este verbo). La traducción española de ese libro (*Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976) fue un botín tan deseado, tan añorado, que, al leerlo y releerlo por fin completo al menos un par de veces, el perfil del *nuevo* Alves se iba delineando con características que muchos no pudieron comprender en su momento. Definitivamente, era un libro de la teología de liberación más atípica que alguien pudiera imaginar; otras puertas se cerraron para él, pero no le importó. Su supuesta “traición a la causa” ideológica lo centraría cada vez más en la praxis *teopoética* (cuando aún no existía ese concepto o corriente)⁶ que le permitió, incluso, reencontrarse con viejos compañeros de lucha,

⁵ R. A. Alves, *Cristianismo: ¿opio o liberación?* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973 (Verdad e imagen, 33), p. 232.

⁶ Cf. Luana Martins Golin, “A teopoética em Rubem Alves”, en *Estudos de Religião*, Universidad Metodista de São Paulo, vol. 31, núm. 2, mayo-agosto de 2017, pp. 239-259, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342662>. Arts, Religion and Culture (<https://artsreligionculture.org/>) es una comunidad de investigadores presidida por Callid Keefe-Perry que promueve esta corriente teológica mediante conferencias, una revista (*Theopoetics*, <https://artsreligionculture.org/about-the-journal>) y otras actividades, entre ellas, el Premio Anual Rubem Alves (<https://artsreligionculture.org/the-rubem-alves-award>) que se ha otorgado desde 2017.

como sucedió felizmente con Hugo Assmann (ese otro enamorado de la educación para la libertad que fue uno de sus más duros críticos en su momento).⁷

Ya desde entonces, el profesor invitado de ética al Seminario Union de Nueva York, donde pocos años atrás había defendido una tesis de maestría sobre el proceso revolucionario brasileño (1964, y que gracias a los desvelos de Antonio Vidal Nunes ha podido por fin leerse a placer, aun contra las salvedades de su autor por la posibilidad de conocer los inicios, muy militantes, de su reflexión teológica), puso en marcha los dispositivos más audaces para jugar con sus cuentas de vidrio poéticas y teológicas y así armar nuevos collares que, al salir de su mano (como aprendió a hacerlo gracias a Hermann Hesse en *El juego de los abalorios*) ofrecerían grandes momentos de placer a adultos y después a niños/as de todas las edades. Sería, desde entonces, el *magister ludi* por antonomasia del pensamiento religioso latinoamericano y el primer forjador de artefactos verbales exclusivamente dedicados a producir felicidad. Al valorar años después lo escrito en *Hijos del mañana* (aparecido en portugués hasta con el título *A gestação do futuro*), sus palabras sonaron francas y diáfanas:

Yo sólo quería seducir: invitar al lector a ver el mundo a través de mis ojos. Y a que amen este mundo. En todo lo que se escribe siempre hay un deseo de conseguir con/spiradores: unos pocos que respiren el mismo aire. Por eso el texto ha de tener sabor, para que el cuerpo quede hechizado. Pero yo tenía poco respeto por esas cosas. Tanto, que, si pudiese reescribir el libro, incluiría un capítulo sobre “La función política de la belleza”, porque creo que las personas luchan mejor cuando están poseídas por visiones de cosas bellas. *De ahí que no pueda imaginar una teología de la liberación que no se presente como algo estético, como obra de arte, fragmento de paraíso, sacramento sabroso.* Quiero una teología que esté más cerca de la belleza que de la verdad, porque de la visión de la belleza surgen los amantes, pero sobre la visión de la verdad se construyeron las inquisiciones.⁸

La sucesión de textos y libros se vino en cascada, ya con ese enfoque lúdico-poético que aún se resistía, pero que se vio antecedido por aportaciones atípicas también, a la teología de la liberación. Así podrían clasificarse y *O enigma da religião* (1975), *Protestantismo e repressão* (1979) por ejemplo, y hasta *O que é religião* (1981) y *O suspiro dos oprimidos* (1984). Así despegó Rubem Alves en un viaje sin retorno que lo llevó a viajar por los senderos inesperados e inexplicables de la imaginación desatada, incontenible, que lo sorprendía todo el tiempo con nuevos giros y *variaciones*. Fue precisamente esta palabra la que presidió, dominó y organizó su pensamiento en *Variações sobre a vida e a morte*, donde su centro, como ya se anunció desde *Hijos del mañana* también, sería el cuerpo humano, espacio de gracia y de maldad, de bendición y de muerte institucional, de felicidad y maldición, muchas de las veces al mismo tiempo; asimismo el deseo, el erotismo y la belleza permean esas realidades en momentos hasta incompatibles. “Los jugadores/teólogos tuvieron la inexplicable idea de que el destino del cuerpo dependía de su capacidad para decir la verdad y no de la gracia de Dios, la cuenta encantada de donde el cuerpo recibe sus sonrisas y sus esperanzas”.⁹ La conjunción de todos estos elementos modificaron para siempre su mirada, lanzada ahora sobre horizontes distintos, inimaginables con anterioridad, a una enorme distancia de la solemnidad de la religión institucional enajenante:

Llegamos a la conclusión de que quien, de alguna manera fue arañado por el gran misterio, como Jacob, conoce el terror y la fascinación de lo sagrado, y descubre

⁷ Cf. José Mario Méndez, “El placer de aprender. Aportes para una pedagogía erótica”, en *Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, núm. 154, enero-marzo de 2012, pp. 51-71, http://deicr.org/IMG/pdf/pasos_no_154.web.pdf.

⁸ R. Alves, “Memórias”, en *O quarto do mistério*. 2ª ed. Campinas, Papirus-Speculum, 1995, p. 198. Este texto es el prólogo de *A gestação do futuro*. Campinas, Papirus, 1987. Énfasis agregado.

⁹ *La teología como juego*. Buenos Aires, La Aurora, 1981, p. 78.

que todo lo demás no es sagrado sino juego, hacer como si..., sacramento, aperitivo, ni divino ni demoníaco, cosas del cuerpo —esta burbuja de jabón tan frágil pero que amamos de todo corazón y por cuya eternidad continuamos orando. “Creo en la resurrección del cuerpo”. Un cuerpo que juega merece vivir eternamente. Y descubrimos algo curioso: que el lenguaje teológico, lenguaje del cuerpo sobre sí mismo, se ríe de los breves académicos en que los teólogos serios lo colocaron, voltea cercos y va cantando por el mundo afuera, en los poemas de los poetas, en las canciones de los cantores, en las confidencias de los amantes, en los cuentos de los literatos, en los chistes de los humoristas y payasos, jugando siempre y diciendo que a causa del Gran Misterio es posible reír y amar.¹⁰

Poesía, profecía, magia concentró los primeros hallazgos que su búsqueda aleatoria le permitió alcanzar. La sucesión de encuentros poéticos sería casi infinita, pues al estilo acumulativo que ese volumen forjó, la estructura tripartita de ese libro muestra la forma en que Alves se fue auto-descubriendo como un autor literario que había colocado a la teología en una especie de “suspensión operativa” para volver a ella de manera casi inmediata y reincorporarla progresivamente en una suerte de reencuentro de naturaleza dialéctica, ya libre de las amarras institucionales. Quien escribe estas líneas reconoce que no tuvo a su alcance esta producción literario-religiosa en las fechas de la redacción de su tesis de maestría (como tampoco tuvo acceso a *As contas de vidro e o fio de nylon*, 1997; allí se cometió el error de afirmar que *O poeta, o guerreiro, o profeta* [1990] es una versión ampliada de *Poesía, profecía, magia*, cuando en realidad representa una etapa muy avanzada de lo que Alves llegó a hacer como prosista consumado, *prosista de intensidades*, desde la sugerente propuesta del escritor mexicano Alberto Ruy Sánchez¹¹), por lo que, de manera intuitiva, y sondeando entre los demás libros a su alcance, especialmente *O que é religião* (1981), se trazó una línea escritural que desembocaría en otras producciones tales como *Creio na resurreição do corpo* (1982) y *Pai Nosso* (1983), que manifiestan, en conjunto, una suerte de delirio para el nuevo escritor que estaba surgiendo dentro del propio Alves, algo así como le sucedió a Fernando Pessoa, quien sintió a su propio maestro nacer dentro de sí. En este caso, bien podría decirse que acaso la lectura profunda de Guimarães Rosa contribuyó de manera sólida para el alumbramiento del Alves *escritor-apartado-de-cualquier-forma-de-ortodoxia*. Con esto queremos decir que en esos años nació el Rubem Alves inesperado, que muy poca gente (incluyéndolo a él mismo) imaginó que despegaría como escritor notable.

Esos años coinciden, como se ha dicho ya, con su colaboración en *Tempo e Presença*, en donde la presencia de su amigo Jether Pereira Ramalho fue fundamental. En el núm. 183, de junio de 1983, publicó un texto (en un formato literario que después denominaría *crónica*) acerca de la forma en que es posible aproximarse a la poesía. La valoración de la poesía como forma de conocimiento y apropiamiento del mundo, así como su cambio de lenguaje, hacen de este texto, desde su título (“Magia”), un auténtico manifiesto estético personal. Con todo, el sabor y el saber teológicos aparecen una y otra vez en esta nueva forma de expresión que dejó una profunda huella en su país, adonde también desplegó un esfuerzo educativo de enormes proporciones. Esta traducción va acompañada de algunas acotaciones que permiten situar lo dicho por Alves en el contexto de su vida y obra:

Vamos a jugar a “la escolita”. Es una clase de portugués y la profesora, más moderna, quiere hacer pensar a los niños. Trajo un poema. Quiere hacer pensar a esas cabecitas. Es necesario que las ideas sean claras y distintas. [*La fórmula que*

¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹¹ Cf. Mario Gingras, *La prosa de intensidades en la narrativa de Alberto Ruy Sánchez: un habitar poético del mundo*. Tesis de Maestría en Estudios Hispánicos, Universidad de Montréal, noviembre de 2006, https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18151/Gingras_Mario_2006_memoire.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Alves utilizó insistentemente para referirse al lenguaje formal de la ciencia.] Que se sepa bien lo que se ha leído. Concientización. [Sin referirse explícitamente a Paulo Freire, Alves esboza una crítica sutil a la corriente pedagógica de este gran autor.] Y dice: “Mucha atención. Voy a comenzar la lectura”. Y habla, con voz firme, con las sibilancias y las erres arrastradas. Para que los sonidos no engañen a los oídos, que éstos no engañen a la razón, y ésta no engañe al cuerpo.¹²

El poema de Carlos Drummond de Andrade que glosa a continuación y que es leído por esta maestra hipotética empeñada en interpretar, queda muy lejos, lamentablemente, de las cabezas infantiles que lo ven alejarse para siempre debido al empeño de penetrar en su argumentación, en vez de profundizar en lo poético propiamente dicho. La crítica alvesiana no es solamente pedagógica, es de naturaleza estética, pues el alumbramiento de un niño como lector y experimentador de la poesía, definitivamente debía ir por otros canales epistemológicos y educativos:

Interpretar. ¡Ah! Si ella hubiera dicho “el gis es blanco” no sería necesaria ninguna interpretación. La interpretación es algo que se dice después de oír una cosa confusa. Luz que se enciende en la oscuridad. Este hilo aceitoso que escurre por la barbilla del niño, y escurre por la calle, y escurre por la ciudad, por supuesto que necesita ser interpretado. En caso contrario, un alma desinformada llamaría a los bomberos para limpiar y los choferes comenzarían a derrapar en el aceite que se untó en el asfalto. Es preciso decir que eso es una figura del lenguaje. Una cosa dicha de forma nebulosa, porque el escritor, pobre hombre, no se acordó de las palabras claras y distintas. Si hubiera leído sobre Descartes, seguramente no se habría dedicado a la poesía. Preferiría el habla científica, los análisis de los dolores, cada cosa en su lugar, los aceites en los recipientes y en los estómagos, y en la calle los paquetes enmarañados de cigarrillos, las llantas, las tarjetas de visita. El remedio aceitoso no vive allí. Pobre poeta. Confuso. Vamos en su auxilio, interpretaciones a la orden. Para espantar las brumas y poner luz en la sombra.¹³

En pocas palabras, la interpretación mata las posibilidades de que el lector imberbe, primerizo, que se acerca por primera vez a la poesía, se deje tocar por ésta, y su cuerpo completo experimente lo que ella puede hacer con lo humano, con su sensibilidad llena de enorme potencial artístico, estético. Se instalaba así, en el ambiente, la creencia negativa absoluta en la inutilidad del arte que, como el juego, no producen cosas igualitarias sino únicamente placer para el cuerpo, para la mente, para la totalidad de la persona. La conclusión de Alves es radical: ese momento sublime en el que palpité de manera real la posibilidad de que el poema hiciera volar el alma del pequeño lector encima de las realidades fácticas y “productivas” se perdió irremediablemente por causa de la ansiedad pedagógica por desmenuzar el acto poético como si se tratase de una disección quirúrgica:

¡Ah! Como son mejores las palabras claras y distintas. Dicen las cosas tal como son realmente, sin deseo y sin emoción. Antes, al leer el poeta, la viscosidad del remedio lamía las manos de la gente, y el quejido débil del niño retorció nuestros nervios. Pero ahora, desapareció la confusión. Todo mundo sabe que el texto con palabras claras y distintas debe ser mejor que el texto confuso. Por lo tanto, podemos dejar definitivamente el poema en la papelera y quedarnos con la interpretación...¹⁴

Lo contrario de todo esto es practicado en *Poesía, profecía, magia*. La primera sección explora y lleva de la mano al lector por los senderos de sus descubrimientos poéticos dominados

¹² R. Alves, “Magia”, en *Tempo e Presença*, junio de 1983, p. 7.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ *Ídem*.

por la figura tutelar de T.S. Eliot y la mirada submarina que se acerca a la luz fracturada y al Coro de “La Roca” que se conduele de la infamia con que es tratada la Palabra, y la divina en particular, en este mundo grotesco y caótico. También se practica una relectura del acto de comer las palabras, de dejarse alimentar por las palabras que fabrican mundos nuevos, dentro y fuera de las personas. El poeta estadounidense Robert Frost (1874-1963) fue su tutor en esta travesía existencial adonde la “nostalgia indefinible” es quizá la realidad más dominante que él comparte con sus nuevos lectores. Las frases cortas, directas, muestran cómo este autor fue aprovechando y comprendiendo las pausas del lenguaje para deslizar su pensamiento reptante. Estamos en el laboratorio de gestación del escritor-poeta, del escritor-demiurgo que ha descubierto para sí mismo el grandioso poder sacramental, hechizante, de las palabras:

Magia. Poesía. En el fondo, la misma cosa. Palabras que *hacen* cosas [los “actos de habla” de la lingüística formal]. Palabras que *son* cosas. El mundo se hace diferente. Y los escenarios mudos se convierten en sacramentos, extensiones del cuerpo, carne de mi carne, habitaciones de sonrisas. Por un corto momento desaparece el tiempo y la distancia. Estamos allá, a la vera de los bosques bellos, sombríos, hondos, por el hechizo de las palabras. Se acaba el encanto, como la neblina que se va. Pero queda el deseo, en el inmenso vacío que se abre...

la nostalgia de cada hoja,
cada tronco de un árbol... [...]

Cada vez que las mismas palabras se repiten, renacen las sonrisas, las lágrimas, la fascinación, el temblor del cuerpo.¹⁵

El conjuro del lenguaje cumple su función reencantadora del mundo (¿Alves vs. Weber?), yendo y viniendo del misterio de las cosas hacia la realidad que lo esconde. Husmear de esta manera en las asociaciones íntimas de las cosas contribuye a desvelar lo que toda realidad encierra, pero que hay que atrapar de manera libre para ser poseídos. La segunda parte del libro indaga en la profecía, en los resquicios religioso-poéticos que no ahogan el pensamiento sino que lo afinan, que lo hacen capaz de ser portador, también, del misterio irreductible, indomable, que se esconde y se resiste a ser utilizado en el mundo de las formas insensibles. Porque en todas partes acecha la belleza y es preciso someterse a ella.

La belleza es infinita;
ella nunca se satisface con su forma final.
Cada experiencia de belleza es el inicio de un universo.
El mismo tema debe repetirse,
cada vez de una forma diferente.
Cada repetición es una resurrección,
un eterno retorno de una experiencia pasada
que debe permanecer viva.
El mismo poema, la misma música, la misma historia...
Y, mientras tanto, nunca es la misma cosa.
Pues, en cada repetición, la belleza renace nueva y fresca
como el agua que brota en la mina.¹⁶

¹⁵ R. Alves, *Poesía, profecía, magia. Meditações*. Rio de Janeiro, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1983, pp. 9, 15.

¹⁶ R. Alves, *Lições de feitiçaria. Meditações sobre a poesia*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, p. 197.

Pipas, piões e apostas: Rubinho aos 48, na segunda etapa¹

José Lima Júnior²

Por óbvio, meu tema nesta conferência é Rubem Alves³. Quero empreender a condução de um ligeiro palpite sobre sua pessoa, seu pensamento e suas provocações. Tentarei, com entusiasmo e respeito, falarem consonância ao caráter da organização que nasce aqui e agora – a *Sociedade Internacional Rubem Alves* (SIRA): uma reunião de gente interessada na pesquisa e divulgação *dos conceitos teológicos e formulações teopoéticas desenvolvidas por Rubem Alves, com a perspectiva de redimensioná-los aos novos e diferentes aspectos da cultura contemporânea*.⁴

Assim me sinto privilegiado neste agradável ambiente de mães, pais, madrinhas, padrinhos e corujas da SIRA. E, portanto, manifesto meus agradecimentos aos parteiros, enfermeiros e clínicos desta maternidade epistemológica: a Universidade Federal de Juiz de Fora, representada pelo centro obstétrico de seu Instituto de Ciências Humanas, em particular a unidade neonatal do Departamento de Ciência da Religião, e com destacado expediente os que atendem na ala do berçário e banco de leite do **Núcleo de Pesquisa sobre Protestantismos e Teologias**, bem como a ala conveniada para cuidados similares do **Grupo de Pesquisa Correlativos** do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

Expresso, pois, uma carinhosa mensagem de boas-vindas à menina SIRA desejando-lhe existência longa, pulsante e feliz. E, mais: agora nesta sala de puericultura histórica e aconchegante, quando celebramos o cinquentenário da revelação de seu código genético, anoto aqui um prognóstico: quem com SIRA respira, rubenianamente alveja mais vida.

Nesta conferência, como em qualquer situação equivalente, lembro que abarcar o nome de uma pessoa para tentar compreendê-la por completo corresponde a exercício desprovido de adequada intenção e correto resultado. Sobre Rubem Alves mais ainda. Dessa forma busco não incorrer em desatino e vã pretensão de apresentar de modo exaustivo as personas, os pensamentos e as provocações de Rubem Alves. Aliás, a fortuna crítica sobre Rubem Alves se avoluma consistente e constantemente. Em março de 2014, conforme postagem de Elfi Kürten Fenske, com o título *Rubem Alves – o aprendiz de feiticeiro*⁵, esse acervo somava mais de setenta estudos acadêmicos (entre teses, dissertações, livros, monografias, artigos, ensaios etc.). E desde então muito mais vem sendo produzido em torno

¹ Conferência principal proferida no dia 28 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 titular da Universidade Metodista de Piracicaba. Contato: joselimajunior22@gmail.com.

³ Na apresentação oral utilizei um recurso para Data-show – o famigerado PowerPoint – objetivando reforçar trechos deste texto escrito.

⁴ Explicação no site do evento “Repensando O sagrado: Rubem Alves e a Teologia da Libertação”. https://repensandosagrado.wixsite.com/rubemalves?fbclid=IwARlj4N_0IA9ZKMnUcbl6QEWmFITC4fHUWVBtVPv9-wMtfxzTlgtleopxVmk. Acesso em 02/07/2019.

⁵FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção e organização). *Rubem Alves - o aprendiz de feiticeiro*. Templo Cultural Delfos, março/2014. Disponível no link <http://www.elfikurten.com.br/2014/03/rubem-alves-o-aprendiz-de-feiticeiro.html>. Acesso em 01/07/2019.

do nome e da obra de Rubem Alves. Devo confessar que eu não domino minimamente esse notável montante de estudos e, portanto, fica por minha conta e risco a precariedade desta conferência.

E para escapar pela tangente, resolvi focar apenas em um ano da vida desse mineiro de Boa Esperança, nascido aos 15 de setembro de 1933. Vou, assim, recortar e comentar sobre alguns fatos-e-feitos que Rubem Alves vivenciou-e-escreveu no ano de 1981, supondo que naquele momento, ao alcançar seus quarenta e oito anos, talvez ele estivesse saindo da segunda para sua terceira e derradeira etapa, concluída em 19 de julho de 2014. Ou seja, desejo prestar atenção ao que Rubem Alves escreveu em 1981 e aventar uma pequena hipótese para certos detalhes relacionados ao relativo encolhimento da sua preocupação mais política e à sua florescente abertura para um exercício mais lúdico.

Para início de conversa, recorro ao documentário *O sonho ecumênico*⁶ – por sinal, excelente – gravado em 17 de maio de 2012 na Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Nesse registro encontramos o seguinte depoimento⁷ do próprio Rubem Alves:

Minha vida era dividida em três fases. Primeira fase, a gente só falava coisas do tamanho do universo: Deus. Depois Deus morreu e nós recuamos um pouco; nós fomos para os heróis políticos; saímos da teologia para a política. Depois a política fracassou e nós fomos para o nosso quintal jogar pião.

Sabemos que Rubem Alves estava fisicamente muito debilitado quando gravou esse depoimento. Depois de superar um câncer no estômago, diagnosticado em 2006, veio a sofrer os incômodos, os constrangimentos e as limitações do Mal de Parkinson que o afetaram a partir de 2011⁸. Entretanto, ao seu estilo agudo, instigante e bem humorado, Rubem Alves nos oferece nessa curta e saborosa lembrança uma síntese de sua homilia biográfica. Como bom orador de origem presbiteriana, divide seu percurso existencial em três momentos. Uma primeira etapa mais religiosa, uma segunda mais secular, e uma terceira mais brincante. No conjunto dessas fases vividas há como constatar balizamentos (nem sempre nítidos), todos coloridos por referências particulares e comunitárias, por movências avançadas e recolhidas, por instâncias grandiosas e caseiras. Tomado por nuances contraditórias (por vezes involuntárias) e assumindo sua coerente e invariável moralidade sobretudo libertária, Rubem Alves declara, assim, que experimentou a imensidão do universo e a singeleza do quintal, viveu causos divinos e causas mundanas, saboreou o companheirismo e a solidão.

Separar em períodos exatos e estanques essas três fases me parece errôneo. Por toda sua vida de pensador e escritor a tríade religiosa/política/lúdica está presente com maior ênfase em uma ou outra característica. E fica, portanto, em virtude da ocorrência mais acentuada deste ou daquele trato temático a discutível justificativa didática dessa tríplice divisão. Minha reticente perspectiva diante disso é que em 1981 Rubem Alves estava se deslocando da segunda para a terceira fase. A propósito, colho como dados para um fichamento emblemático dois acontecimentos: ele acabava de conquistar sua Livre-Docência em

⁶Nos dias 17, 18 e 19 de maio de 2012 a Faculdade Unida de Vitória (ES) realizou o Congresso “**Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro – a Conferência do Nordeste 50 anos depois**”. Na ocasião foram gravadas entrevistas com os conferencistas convidados: Rev. Joaquim Beato, Rev. João Dias de Araújo, Rev. Zwinglio Mota Dias, Prof. José Bittencourt Filho, Anivaldo Padilha e Rubem Alves. Essas entrevistas foram transformadas no documentário, disponível para o grande público: “**O Sonho Ecumênico**”.

⁷O trecho se encontra aos 20:03. <https://www.youtube.com/watch?v=dXlxbqsEdFM&t=11s>

⁸Estas e outras informações estão no link *Biografia* do site do *Instituto Rubem Alves*, dirigido por sua filha Raquel Nopper Alves. (<https://institutorubemalves.org.br/biografia/>). Acesso em 03/07/2019.

Filosofia Política pela UNICAMP (08/04/1980) e ficava às vésperas de se tornar membro da Academia Campinense de Letras (1982)?

Anterior e posterior a esse lapso de tempo outros dois lances⁹ também merecem iluminação: em 1980 Rubem Alves conhece o educador Paulo Freire e se tornam amigos, com inúmeras e ótimas convergências e colaborações; e em 1982 Rubem inicia sua bela e cativante participação como colunista no jornal *Folha de S. Paulo*.

Naquele ano de 1981, além de artigos, crônicas, capítulos de livros etc., Rubem Alves publicou duas obras, ambas ligadas ao interesse acadêmico de todos nós hoje (quase quatro décadas depois) aqui reunidos neste evento. Os conteúdos desses livros, a meu juízo, obrigatoriamente resvalam, perpassam e desvendam horizontes a todo e qualquer Programa e Departamento de Ciência (ou Ciências) da Religião. Os títulos são, precisamente, *Filosofia da Ciência* e *O que é religião*.

Com essas obras Rubem Alves marcou sua estreia na Editora Brasiliense, localizada em São Paulo¹¹. Em ambas publicações as dedicatórias são dirigidas aos filhos que Rubem Alves teve com sua esposa Lídia Nopper Alves. O livro *Filosofia da Ciência* é dedicado ao primogênito Sérgio (à época, com 21 anos) e ao Marcos (então, com 18 anos). Já a obra *O que é religião* é dedicada à sua caçula Raquel (ainda com 5 aninhos). Os termos das dedicatórias carecem ser sublinhados, pois compõem à perfeição com o tema condutor (*leitmotiv*) desses livros, segundo minha clave hermenêutica *hic et nunc*¹². Transcrevo a seguiras dedicatórias, tentando ficar próximo à diagramação original.

Para o
Sérgio
e o
Marcos.
Que a ciência lhes seja
alegre,
como empinar papagaios.¹³

⁹ Conforme site (<https://institutorubemalves.org.br/biografia/>). Acesso em 03/07/2019.

¹⁰ Conforme FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção e organização). *Rubem Alves - o aprendiz de feiticeiro*. Templo Cultural Delfos, março/2014. Disponível no link <http://www.elfikurten.com.br/2014/03/rubem-alves-o-aprendiz-de-feiticeiro.html>. Acesso em 01/07/2019.

¹¹ Gonçalves Junior, em *É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves* (p. 302), é explícito ao informar que o primeiro livro de Rubem Alves pela Editora Brasiliense foi *Filosofia da Ciência*. E acrescenta: *Rubem seria convidado a participar de uma coleção importante, a badalada "Primeiros Passos", que pretendia introduzir estudantes e leigos a centenas de temas, e para a qual escreveu O que é religião, uma visão crítica e irreverente, que em pouco mais de um ano teve quatro edições*. Se me couber divergir a respeito, meu entendimento faz uma inversão na ordem proposta por Gonçalves Junior para essas publicações. A comparar como o próprio Rubem Alves apresenta sua biografia ao final dos dois livros, no *O que é religião* (p. 134), penúltimo parágrafo, são elencadas quatro obras do autor. Por outro lado, no livro *Filosofia da Ciência* (p. 210), Rubem repete *ipsis litteris* o que está na publicação anteriormente mencionada, exceto ao elencar cinco obras, incluindo "*O que é religião* (Brasiliense)".

¹² Ao proceder as análises nesta conferência opto por não aplicar meu entendimento sobre a ordem cronológica das publicações. Tenho três justificativas complementares: Primeira, a sequência dos nascimentos dos filhos de Rubem & Lídia (citados nas dedicatórias). Segunda, o fato deste evento acadêmico ser fundamentalmente científico e, dentro da ciência, voltado para o fenômeno religioso. Terceira, a hipótese de que Sérgio, Marcos e Raquel talvez representem, em andamento, as três fases de Rubem Alves – o que espero trocar em miúdos ao final da conferência.

¹³ Dedicatória do livro *Filosofia da Ciência (Introdução ao jogo e suas regras)* (ALVES, 1981a, p. 6).

Este livro é pequeno,
simples e alegre
como a Raquel,
menininha a quem o dedico. ¹⁴

Nestas dedicatórias a alegria é o denominador comum a apontar e a veicular tanto a complexidade epistêmica quanto a alegada simplicidade bibliográfica. No caso da primeira dedicatória (do livro *Filosofia da Ciência*, para Sérgio e Marcos) a cândida nomeação de um brinquedo junto ao conhecimento e ao desenvolvimento científicos não pode passar despercebida.

Quem não experimentou a indescritível alegria de fazer um quadrado, uma pipa, uma arraia, uma pandorga, com rabiola e tudo? Quem não viveu a doce alegria de sustentar ao vento um objeto de papel ou pano, controlado por um rolo de cordonê ou uma linha 10? Quem não sentiu uma genuína alegria ao empinar papagaio? Essa prática lúdica, como a científica, depende de vocação para o artifício, competência para a manipulação, postura de respeito a determinado ordenamento da realidade, ativação de uma criatividade mais imaginativa, coragem para jogar com os dados naturais e com os construtos culturais etc. Por isso Rubem Alves preconiza para seus filhos Sérgio e Marcos – respectivamente, universitários nas áreas médicas e biológicas em 1981 – o desejo de uma ciência alegre, uma ciência brincalhona, uma ciência arteira, uma *gaia ciência*.

E aposto que você se lembrou de Nietzsche. Ótimo. Vou acompanhar sua associação citando três trechos do Prólogo de sua obra *A gaia ciência*, publicada em 1887. Perceba como o convalescente hospedado em Ruta (região metropolitana de Gênova) apresenta seu livro no contexto de sua sofrida, mas fértil, adversidade física e de sua sofisticada ressignificação da infância – à sombra de uma frondosa arte alternativa:

Todo este livro não é senão **divertimento** após demorada privação e impotência, **o júbilo da força** que retorna, **da renascida fé** num amanhã e **no depois de amanhã** [...]

Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita **voltamos renascidos**, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, **com gosto mais sutil para a alegria**, com língua mais delicada para todas as coisas boas, **com sentidos mais risonhos, com uma segunda mais perigosa inocência na alegria**, ao mesmo tempo **mais infantis e cem vezes mais refinados** do que jamais fôramos antes [...]

Se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de **uma outra arte** – uma **ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial**, que como uma clara chama lampeje num céu limpo!¹⁵

Estimo que estas considerações nietzschianas preenchem algumas entrelinhas da dedicatória dirigida ao Sérgio e ao Marcos. E mais¹⁶ poderia ser aventado noutra escrita...

Retomo agora a outra dedicatória, aquela que Rubem Alves endereça a sua filha Raquel. E nessa vereda penso que uma fotografia deles em 1979¹⁷ ajuda como ilustração icônica, portadora de seus índices e símbolos; além de ser também uma foto com possibilidades de

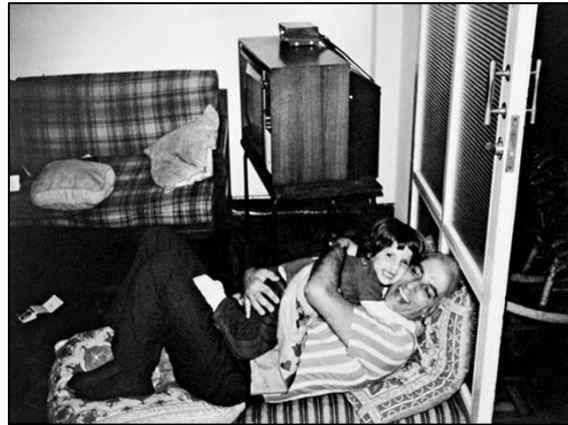
¹⁴ Dedicatória do livro *O que é religião* (ALVES, 1981b, p.6).

¹⁵ NIETZSCHE (2012, 9, 12-13). Negrito meu.

¹⁶ Aproveito para propor aos interessados na obra de Rubem Alves uma pesquisa sobre suas dedicatórias.

¹⁷ GONÇALO JUNIOR (2015, quinta folha do encarte com fotografias, colocado entre as páginas 224 e 225). No livro a foto aparece invertida, aqui corrigida.

alguma carga punctual¹⁸. Sabemos que já virou lugar-comum a máxima *uma imagem vale mais que mil palavras*, atribuída a Confúcio. Sendo um clichê, é passível de reparos como supomos ter feito Millor Fernandes ao lembrar: *se uma imagem vale mais que mil palavras, então diga isto com uma imagem*.



Seja como for, parece-me que a fotografia obtida em 1979 representa um momento “simples e alegre”; porém nada “pequeno”. A grandeza dos sorrisos em sintonia, dos rostos colados, do abraço apertado, do *descalçar as sandálias porque o lugar é santo...*, tudo isso é de uma grandeza “do tamanho do universo” – tem algo divino, sublime, inefável. O pai fecha os olhos para ver o infinito. Rubem é Alves; antes, contudo, é Azevedo, filho de Carmen Sílvia de Azevedo (aliás, formada pelo *Colégio Stella Matutina*, aqui de Juiz de Fora)¹⁹. E Azevedo evoca azevinho – nome de um vegetal muito usado nas decorações natalinas e que significa “árvore sagrada”; daí, “hollywood”. Em tempo, recordo Tom Jobim, citado por Caetano Veloso na canção *Língua*, de 1984: *Hollywood quer dizer Azevedo*²⁰. Rubem não só repensa o sagrado; *azevedamente* ele revive o sagrado no cotidiano trivial, reverencia o sagrado no afeto lúdico, incorpora essa coisa tremendamente outra, abscondita, vaga e *cheia de graça que vem e que passa...*

E a Raquel? A Raquelzinha? A *menininha* a quem esse livro *O que é religião* é dedicado? Como ela está na foto? Que tal enxergar, olhar e ver seus signos? Ela, e somente ela, fita quem faz o registro da luz – justamente quem a trouxe à luz: Lídia. E como o próprio nome também quer dizer, Lídia é *aquela que tem dores de parto*. Dores que, com esse olhar doce e feliz da Raquelzinha, ficam curadas e convertidas em gratidão e alegria. Portanto, a filha ao ser fotografada pela própria mãe também *foto-grafa*, à moda de um sacramento, a piscadela maternal. O instante único desse click pode ter sido logo após o almoço ou a janta. Tudo indica que a filha já estava satisfeita com a comida e até carregava o tal paninho que as crianças gostam de acariciar quando vão para a soneca da tarde ou para os sonhos da noite. Em conversa²¹ com a Raquel fiquei sabendo que esta foto registra um dia como vários outros; a situação retratada era bastante comum ao longo de muito tempo. E a menina da foto acrescentou agora em 2019 um valioso informe: frequentemente, depois de ficarem um tempo

¹⁸ Conforme conceito de Roland Barthes em seu livro *A câmara clara* (1984, 46, 84), *punctum* é uma fisgada que uma foto provoca no sentimento de algum observador. Nesse aspecto, independentemente de qualquer particularidade técnica ou estética, algo na foto remete a lembranças que formataram a mais profunda e sensível subjetividade de alguém diante de tal fotografia.

¹⁹ GONÇALO JUNIOR (2015, 22).

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=jw-VUYgVvhc>

²¹ Conversa, via WhatsApp, na manhã de 05/07/2019.

deitados nos almofadões deixados sobre o assoalho do ambiente onde estava a televisão, pai e filha passavam para a sala ao lado. Raquel sentava na cadeirinha de balanço e Rubem tocava piano até a *menininha* dormir.

Tamanha magnitude de afeto que a imaginação comporta também me entenece. Por isso, tomando a liberdade que nosso recíproco querer-bem autoriza, acho oportuno reproduzir algumas das palavras gravadas pela Raquel em nossa conversa:

Essa foto é muito querida. [...] A lembrança que eu tenho desse dia..., não só desse dia específico, mas desses **momentos...**, é que eram momentos muito **intensos** de alegria entre mim e meu pai. Isso é **muito, muito** marcante. Momentos de muito amor e muita **alegria**. Eu acho que eu vejo nessa foto... esse **amor**, essa **sensação de plenitude**.

Tal plenitude vivida pela Raquel em sua infância, aliada às lutas crescentes e às luas minguantes de toda família, viabilizou um processo de reconsideração da vida, de recolocação de papéis, de revitalização de potências. A família Nopper Alves, à época morava à Rua Frei Manoel da Ressurreição, 1439, e uma ressurreição milagrou a relação pai/filha, filha/pai. Por esse tempo, 1979, '80, '81, '82..., Rubem começa a ser gestado no coração da Raquel. A filha põe a parir no pai um outro Azevedo. E acredito que um dos pontos mais elevados e eloquentes dessa bendita ressurreição de pessoa, pensamento e provocação rubenianos aconteceu *quando o espírito de Raquel deu à luz Benjamin* – espécie de alter-ego do *meninim* de Boa Esperança quando lhe perguntaram se acreditava em Deus²²... Mas isso é outro assunto, já ensaiado ²³.

Esta foto ainda desperta extáticas elucubrações. Concomitante àquele Rubem Alves da Igreja, da Academia, da Política..., simultâneo àquele Rubão das amizades mais raras e mais chegadas..., surge, como que por ampliação de ser, como expansão ôntica, um novo **Rubinho aos quarenta e oito anos, na segunda etapa da vida** – engatinhando em sua nova infância, *com uma segunda e mais perigosa inocência na alegria, cem vezes mais refinado do que jamais fora*. Dá para arriscar dizer, então, diante desta foto o seguinte: voluntária, alegre e ludicamente Rubem Alves se entrega à boa, bela e benfazeja soberania da Raquelzinha. Renasce como Rubinho dominado pela magia daquela menina de apenas cinco anos. Logo adiante esse Rubinho irá metamorfosear artisticamente suas personas imortais de Rubem e Rubão. Esse Rubinho passará dentro de poucos anos a, literariamente, empinar suas pipas, rodar seus piões e jogar suas apostas – tudo, literalmente, por causa-primeira-e-principal daquela pequena, simples e alegre Raquelzinha.

E antes de considerar alguns trechos dos dois livros que Rubem Alves publicou em 1981, tomo ainda a generosa atenção de quem me ouve (e lê) para um realce frente um detalhe que entendo insinuante. Nas duas obras você encontra um capítulo com o título *A aposta*. Na *Filosofia da Ciência* é o sétimo capítulo. Em *O que é religião* consta como capítulo final. Esse recaimento não só enseja um liame entre os conteúdos, como também é premonitória do que caracterizaria a terceira etapa da produção de Rubem Alves: sua fase mais lúdica, bolinando atributos, num entra-e-sai quase em gozo... Ou, como ele mesmo apostava ao se exhibir com seu *misticismo herético (e erótico)*...²⁴

²² Rubem Alves publicou *Perguntaram-me se acredito em Deus* em 2007, pela Editora Planeta (SP).

²³ Convido conferir meu artigo *Assim beijava Benjamin*, publicado na Revista Estudos de Religião, v. 31, n. 2 • 181-203 • maio-ago. 2017, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da UESP. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/7396/5921>

²⁴ Expressão final de Rubem Alves na contracapa do seu livro *Perguntaram-me se acredito em Deus*.

O livro *Filosofia da Ciência* tem como subtítulo *introdução ao jogo e suas regras*. E me interessa delimitar nesta conferência justamente, em primeiro lugar, essa conotação lúdica. Espero que tal redução encontre amparo na conversa epistemológica do próprio Rubem Alves: *os cientistas só buscam os fatos que são decisivos para a confirmação ou negação de suas teorias*.²⁵

Nos dois primeiros capítulos deste livro Rubem Alves faz uma aproximação crítica e desconstrutiva entre o senso comum e a ciência: *Vamos então tentar entender a atividade científica a partir daquilo que nós e outras pessoas fazemos o dia todo. Fazer ciência em muito se assemelha a cozinhar, a andar de bicicleta, a brincar, a jogar e adivinhar*.²⁶ Afinal, se tanto no cotidiano quanto nas investigações científicas o pensamento é ativado diante de algum problema que atrapalha ou obstaculiza a ação, supõe-se também que a imaginação de alguma solução passa pela inteligência (teoria) a vislumbrar o caminho desde seu ponto de chegada, fazendo o percurso inverso. No último parágrafo desses capítulos iniciais Rubem Alves apresenta uma ilustração:

Você está resolvendo um quebra-cabeças. Há uma peça faltando. Será que você não pode e deve construí-la, pela **imaginação**? A forma da peça será o encaixe positivo daquelas que já estão prontas. A sua cor deverá ser a continuação das cores ao seu redor. Por este processo você construiu mentalmente a peça e é somente em decorrência deste fato, isto é, de você haver pensado **o fim**, que você poderá procurar a peça que está faltando.²⁷

O terceiro capítulo versa sobre a *busca de ordem* e principia com uma epígrafe, retomada páginas adiante, dando o tom do que segue livro afora. Há uma ironia não muito velada. Rubem Alves cita o historiador, filósofo e físico escocês L.L. Whyte: *O místico crê num Deus desconhecido. O pensador e o cientista creem numa ordem desconhecida. É difícil saber qual deles sobrepuja o outro em sua devoção não racional*.²⁸ E para não pairar dúvida ou equívoco a respeito, Rubem Alves alerta:

Não, não estou dizendo que religião é ciência nem que ciência é religião. Estou, ao contrário, sugerindo que em ambos os casos os indivíduos estão em busca de uma ordem e que todos eles, independentemente de convicções pessoais, concordam em que *a ordem é invisível*.²⁹

De algum modo essa ordem invisível da ciência *exige um pulo mental do observador. Ele deve, pela imaginação, construir mentalmente coisas que nunca viu para explicar aquelas que vê*.³⁰ Esses jogos de construções mentais recebem o nome de modelos –têm um desdobramento pragmático efetivo e eficaz, e valem porque funcionam. E completa Rubem Alves: *No fundo, estamos brincando de faz-de-conta. Fazemos de conta, para efeitos práticos, que um modelo é verdadeiro. Mas, na realidade, não temos nunca forma de dizer quando é que temos a verdade em nossas mãos*.³¹ Por isso, a propósito, Rubem Alves resume com uma analogia: *A ciência se parece menos com o comportamento de banqueiros e agiotas que só*

²⁵ ALVES (1981a, 42). Negrito meu.

²⁶ ALVES (1981a, 19). Negrito meu.

²⁷ ALVES (1981a, 34). Negrito meu.

²⁸ ALVES (1981a, 35 e 39). Negrito meu.

²⁹ ALVES (1981a, 39). Negrito meu.

³⁰ ALVES (1981a, 42). Negrito meu.

³¹ ALVES (1981a, 45). Negrito meu.

*emprestam sob garantia, que com o comportamento de jogadores que tomam o risco de apostar*³².

No capítulo quatro (*modelos e receitas*) Rubem Alves faz incursões sobre o quanto *a ciência não progride quando os modelos são confirmados pela investigação, mas quando certas anomalias forçam os cientistas a questioná-los*³³. Talvez isso também corrobore a emergência de sua posterior abordagem meta-científica, às vezes rotulada como teopoética. No fundo, a normatividade modelar receitada tem vigência até que seja mais uma vez solapada a fantasia da normalidade.

Decifrando mensagens cifradas é o título do quinto capítulo. Nele Rubem Alves menciona a moderna hegemonia da matemática na linguagem científica – uma linguagem desprovida de valorações oriundas do compreensível calor humano, porém muitas vezes informado pelas experiências dos sentidos. Em lugar dessas experiências, convém a experimentação pautada pela frieza matemática. E o resultado é que *a ciência moderna se caracteriza pelo abandono da categoria substância, que é substituída pela categoria função. O que importa não é o que as coisas são, mas como elas se comportam*³⁴.

O capítulo seis descortina certos assuntos particularmente voltados para as chamadas ciências humanas, mais ainda para nós neste evento. Com o título *Pescadores e anzóis* Rubem Alves explicita porque a diferença do objeto de conhecimento redundava em apreciações díspares. Se a natureza tem suas leis (outra maneira de se referir à relativa rotina da física, da química, da biologia etc.), no caso do ser humano outra lei comparece. Deveras imprevisto, aleatório e mutante, porém perceptível, o imponderável do humano é regido pela cultura, por leis inventadas e codificadas pelos papéis sociais. Assim, quero transcrever um longo trecho, todo um parágrafo:

De fato, **quem se move em meio às coisas humanas está proibido de ter as certezas** e – por que não dizer? – a arrogância que se encontra em muitos cientistas da natureza, equivocadamente orgulhosos de seu poder para prever o próximo passo da tropa unida. Você compreende que é mais fácil montar uma armadilha para uma tropa em ordem unida que para um bailarino? ... Usando uma linguagem filosófica, poderíamos dizer que no mundo humano se encontra esta coisa que ninguém sabe bem o que é, e que se chama **liberdade...** e é isto **que torna o rigor tão problemático**. Você compreenderá, seguindo um caminho mental inverso, que quanto mais cientificamente planejada for uma sociedade, tanto mais previsível e cognoscível ela será. Tanto mais próxima da ordem unida, da rotina, do caráter [gravação/código de barras/QR], do determinismo...³⁵

Como já antecipei, o sétimo capítulo se chama *A aposta*. Esse título não é inocente. Faz diferença e chacoalha a performance epistêmica. A questão do método ganha novos contornos nessas páginas de Rubem Alves. De saída ele recoloca/reconhece o que já é senso-comum nas bancadas científicas:

A luta entre o pensamento baseado na autoridade e o pensamento orientado para a investigação da natureza é fascinante. [Veio a modernidade e...] o **que estava em**

³² ALVES (1981a, 46). Negrito meu.

³³ ALVES (1981a, 65). Negrito meu.

³⁴ ALVES (1981a, 88). Negrito meu.

³⁵ ALVES (1981a, 100). Negrito meu.

jogo não era apenas a compreensão filosófica de ciência como também um sem-número de interesses políticos ³⁶.

Isso assentado e depois de recuperar a contribuição do empirista Francis Bacon denunciando as *patologias do saber* e apresentando as *tabelas de afirmações, negações e comparações*, Rubem Alves continua seu exame anotando que

o *pensamento indutivo* se levantou contra a ciência medieval, que pretendia *ampliar* o conhecimento da natureza através da *dedução*. Mas a **dedução não serve** para ampliar conhecimento de coisa alguma. Ele só serve para *garantir o rigor do caminho seguido pelo pensamento, quando ele pensa sobre si mesmo*. Tal é o caso da lógica e da matemática. [...]

A indução, ao contrário, não progride simplesmente pelas relações entre as ideias: ela **necessita de informações sobre os fatos**.³⁷

Entretanto, ainda que a indução pretenda exorcizar erros de encaminhamento no processo científico, graças à cuidadosa fidelidade às bases factuais, Rubem Alves não se engana: *Por mais que nos esforcemos para seguir, com rigor, o caminho que vai dos fatos aos enunciados de leis e teorias, há indícios de que, em certas passagens, trapaceamos sem querer*³⁸. Então, em resumo orientado pelo pensamento de outro empirista mais radical – David Hume – com sua suspeita diante do método indutivo, nosso epistemólogo Rubem Alves afirma:

Elaboramos teorias não porque a lógica o permita ou a observação as produzam. As teorias, estas ambiciosas generalizações que abarcam o passado e o futuro, o aqui e os confins do espaço, são construídas sobre nossa **crença na continuidade do universo**, uma exigência que brota da *fé*, dos **sentimentos**, dos **hábitos**³⁹.

Logo, conclui Rubem Alves, a presença dessas pressuposições (convenientemente renomeadas como fatores de probabilidade), não deixam de recuperar algumas pérolas da fraseologia de famosos:

Credo ut intelligam / creio para entender (Anselmo) ⁴⁰.

Não será verdade que cada ciência, no fim, se reduz a um certo tipo de **mitologia**? (*Carta de Freud a Einstein, 1932*)

(...) as categorias mais fundamentais do pensamento e, conseqüentemente, da ciência, têm sua origem na **religião** (*Émile Durkheim*) ⁴¹.

A epígrafe do capítulo oitavo, dedicado ao tema da *construção dos fatos*, é uma acachapante topada que dispensa palavrório pseudo-consolador. Rubem Alves se vale de Nietzsche, direto na veia: **Contra o positivismo**, que para perante os fenômenos e diz: “*Há apenas fatos*”, **eu digo: Ao contrário, fatos é o que não há; há apenas interpretações⁴².**

³⁶ ALVES (1981a, 111). Negrito meu.

³⁷ ALVES (1981a, 118). Negrito meu.

³⁸ ALVES (1981a, 119). Negrito meu.

³⁹ ALVES (1981a, 125). Negrito meu.

⁴⁰ ALVES (1981a, 116). Negrito meu.

⁴¹ ALVES (1981a, 109). Negrito meu.

⁴² ALVES (1981a, 127). Negrito meu.

A imaginação é o título do capítulo nove. Aqui a questão do método é posta em xeque. E nem sempre o método se safa. Rubem Alves resolve, então, compor seu elogio ao vazio, à divagação, ao acaso imaginativo, à fantasia criativa... Todos funcionando como promotores de várias descobertas científicas. Óbvio que uma infundável rede de condicionantes subjetivos e históricos comparecem no substrato como-que-necessário de onde brotam os *insights* heurísticos. A respeito escreve Rubem Alves:

O fato é que os cientistas frequentemente se veem incapazes de explicar como as ideias lhes ocorrem. Elas **simplesmente aparecem**, repentinamente, sem que tenham sido construídas, passo a passo, por um procedimento metodológico. O que Gauss, Popper, Polanyi e Feyerabend fazem, portanto, é simplesmente confessar a **presença de um fator imponderável** no trabalho científico: **a criatividade**⁴³.

O capítulo dez, sobre *as credenciais da ciência*, parece ser a oportunidade de Rubem Alves ensaiar sua elegia à solitude que acomete fiéis amantes da ciência. Assim ele contraria uma presunçosa petulância mistificadora da figura do cientista e o realoja na irremediável condição humana, encharcada de ruídos labirínticos e emaranhados embaraçosos. Nesse redemoinho, ao longo dos séculos,

As teorias nasceram com os sonhos, as fantasias, os poemas, as sonatas, em meio das visões dos místicos, do prazer dos charutos, do **lazer das caminhadas**, do amor intelectual pelos objetos... Imaculada conceição? Ilusão de cientistas que não pararam para pensar a origem dos seus próprios pensamentos. Como se equivocam aqueles que pensam que as ideias se impõem pelo peso das evidências! Isto só ocorre muito tarde, depois que muitas pessoas morreram... No início, o cientista que pela primeira vez contempla uma nova verdade, se vê numa **aterradora solidão**.⁴⁴

Precariedade, crítica, conjuntura, relativização, modéstia, hipotética, teste, parcimônia, práxis, falsificacionismo, confiabilidade... Nisso se move a epistemologia de Karl Popper, para a qual Rubem Alves demonstra algum apreço, posto que põe em jogo a confiança. Tanto é que ele chega a declarar, em retrospecto e em perspectiva:

Dissemos que a natureza fala, sob tortura. Vocabulário curto. O cientista propõe perguntas. A natureza responde: sim, não. E terminamos dizendo que, **quando ela diz “sim”, está na realidade dizendo apenas “talvez”**... Quando os resultados da investigação confirmam as previsões da teoria, isto não quer dizer que a teoria seja verdadeira. **Trata-se de um talvez apenas, que nunca pode ser resolvido**. Concluimos, portanto, que o *sim* da natureza nunca é digno de confiança. Esta é a razão por que a *verificação* não pode ser tomada como credencial de uma teoria. Mas o *não* que diz que a teoria é falsa, é digno de confiança⁴⁵.

E Rubem Alves termina o livro *Filosofia da Ciência* com um capítulo sobre *verdade e bondade*, no qual exercita uma espécie de metalinguagem: o critério de falsificabilidade é aplicado ao próprio critério. E o resultado dessa aplicação evidencia novos impasses na epistemologia, sendo alguns desses impasses muito frustrantes, senão desabonadores. Isso porque, segundo a crítica da crítica oriunda desde o contraponto conduzido por Thomas Kuhn, convém ultrapassar a noção fechada de referência teórica e alcançar um patamar mais

⁴³ ALVES (1981a, 146). Negrito meu.

⁴⁴ ALVES (1981a, 167-168). Negrito meu.

⁴⁵ ALVES (1981a, 179). Negrito meu.

abrangente, a saber, do paradigma em seu contexto histórico. Aparentados às visões de mundo, os paradigmas enfeixam acordos sociais que pautam as práticas das instituições, incluindo as científicas e, dentro destas, suas áreas de pesquisa. Tais acordos têm vigência enquanto cada arranjo conseguir se sustentar psicológica, sociológica, política e cientificamente. Se exauridos..., se portadores de anomalias incuráveis..., esses acordos perigam chegar ao lamentável limite que Rubem Alves denuncia como *paradogmas*. Então, de duas uma: ou a mudança revolucionária a partir de um novo paradigma, ou a ideologização mistificadora das teorias moribundas. Ao fim e ao cabo o que está em jogo é uma disputa entre distintas e irreconciliáveis construções culturais de sistemas de linguagem.

Dado esse conflito recorrente ao logo dos tempos, no último parágrafo do seu livro Rubem Alves assegura que a complexidade basilar (envolvendo fatores individuais junto aos fatores institucionais) demonstra que a inexistência de uma pura verdade científica remete a uma pergunta moral, a um questionamento no âmbito da ética:

Já que a ciência não pode encontrar a sua legitimação ao lado do conhecimento, talvez ela pudesse fazer a experiência de tentar encontrar o seu sentido ao lado da bondade. Ela poderia, por um pouco, **abandonar a obsessão com a verdade**, e se perguntar sobre o seu impacto sobre a vida das pessoas: a preservação da natureza, a saúde dos pobres, a produção de alimentos, o desarmamento dos dragões (sem dúvida, os mais avançados em ciência!), a liberdade; enfim, esta coisa indefinida que se chama felicidade. **A bondade não necessita de legitimações epistemológicas**. Com Brecht, poderíamos afirmar: “Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a miséria da existência humana”⁴⁶.

Percorrida essa leitura seletiva da *Filosofia da ciência*, retorno para folhear suas duzentas e dez páginas e coleciono algumas referências que consegui capturar, colocando-as em dois balaios. Num deles coloquei as referências aos jogos e brinquedos. Noutro balaiotei as referências aos artistas. Por mero diletantismo (mas que talvez possa mostrar nuances merecedoras de apreço e fomentadoras de conceito), notei que Rubem Alves nesse livro específico sobre epistemologia faz alusão a, pelo menos, doze modalidades de diversão: baralho, basquete, buraco, carta enigmática, cartum, dama, enigma de sinais, futebol, papagaio (pipa), pôquer, quebra-cabeça e xadrez (média de uma diversão a cada dezoito páginas). E com o mesmo espírito também notei que Rubem Alves traz para sua conversa, no mínimo, vinte e três personalidades de diferentes campos da arte, a seguir arrolados em ordem alfabética: Aldous Huxley, Archibald MacLeish, Bach, Beethoven, Brecht, Britten, Bruegel, Camões, Cervantes, Conan Doyle, Daniel Defoe, Davi, Fernando Pessoa, George Orwell, Goscinnny & Uderzo, Irmãos Grimm, João Pernambuco, Lamartine Babo, Lewis Carrol, Novalis, Octavio Paz e Stanley Kubrick (média de um artista a cada nove páginas).

Diga-me com quem andas e eu te direi quem tu és – eis um ditado popular que penso ser apropriado para interromper a apreciação sobre o livro *Filosofia da ciência* e começar uma abordagem sobre **O que é religião**. Esta obra veste a camisa número 31 da Coleção Primeiros Passos, também reconhecida como *uma enciclopédia crítica* que reúne temas e autoridades nos assuntos mais diferentes e polêmicos. Rubem Alves participou desses primeiros passos andando com gente de primeiríssima qualidade na cultura brasileira. Os cinquenta pioneiros (e seus tópicos) nesses passos foram:

⁴⁶ ALVES (1981a, 207). Negrito meu.

1. Arnaldo Spindel (Socialismo); 2. Arnaldo Spindel (Comunismo); 3. Ricardo Antunes (Sindicalismo); 4. Afrânio Catani (Capitalismo); 5. Caio Túlio Costa (Anarquismo); 6. Caio Prado Jr. (Liberdade); 7. Joel Rufino dos Santos (Racismo); 8. Teixeira Coelho (Indústria cultural); 9. Jean-Claude Bernadet (Cinema); 10. Fernando Peixoto (Teatro); 11. José Goldemberg (Energia nuclear); 12. Teixeira Coelho (Utopia); 13. Marilena Chauí (Ideologia); 14. Horácio Gonzales (Subdesenvolvimento); 15. Clovis Rossi (Jornalismo); 16. Carlos Lemos (Arquitetura); 17. Vavy Pacheco Borges (História); 18. José Graziano da Silva (Questão agrária); 19. Frei Betto (Comunidade eclesial de base); 20. Carlos Rodrigues Brandão (Educação); 21. Fernando Prestes Motta (Burocracia); 22. Arnaldo Spindel (Ditaduras); 23. Leandro Konder (Dialética); 24. Gérard Lebrun (Poder); 25. Florestan Fernandes (Revolução); 26. Bernardo Kucinski (Multinacionais); 27. Raimar Richers (Marketing); 28. Paulo Renato de Souza (Empregos e salários); 29. Horácio Gonzales (Intelectuais); 30. Paulo Sandroni; **31. Rubem Alves (Religião)**; 32. Paulo Evaristo Arns (Igreja); 33. José Eli Veiga (Reforma agrária); 34. José Paulo Netto (Stalinismo); 35. Afrânio Mendes Catani (Imperialismo); 36. Augusto Arantes (Cultura popular); 37. Caio Prado Jr. (Filosofia); 38. Carlos Rodrigues Brandão (Método Paulo Freire); 39. Maurer Lane (Psicologia social); 40. J. Roberto Campos (Trotskismo); 41. Jamil Haddad (Islamismo); 42. Regis de Moraes (Violência urbana); 43. Glauco Mattoso (Poesia marginal); 44. B. M. Alves & J. Pitanguy (Feminismo); 45. Rodolpho Caniato (Astronomia); 46. Jorge Coli (Arte); 47. R. Antunes & A. Nogueira (Comissões de fábrica); 48. Ruy Moreira (Geografia); 49. Dalmo Dallari (Direitos da pessoa); 50. Danda Prado (Família)⁴⁷.

Transcorridos quase quarenta anos desde a publicação desse pequeno livro, suponho que hoje Rubem Alves reconsideraria algumas afirmativas desde suas páginas iniciais. Desconfio que colocaria mais tintas para tratar e criticar a complexa sutileza da secularização que desencantou o mundo, a história e a vida, e que hoje vem operando uma religiosidade difusa e, em alguns casos, assaz obtusa. Notadamente, o Brasil nesta metade de 2019 parece pender e se perder para um bolsonarismo (desculpa o termo) apoiado por um *viés terrivelmente evangélico*. O que é tosco perde o pudor de ser fosco e cintila um estupro à nossa pupila. Caramba! Que urucubaca! Dá um siricutico, uma ziguizira. Dá vontade de virar a cara. *Sartá di banda...Fui! Mai vortei rapidim*. A luta continua. E este evento aqui nas *Gerais* fortalece, renova e vivifica nossa aposta em uma teologia pró libertação em contínua abrangência. Com firmeza e ternura, *arrasemos* nos labOratórios... Pesquisemos e rezemos... Oh! valha-nos Nossa Aurora da SIRA!

Agora e de forma dialética abrevio os comentários sobre essa “pequena” obra – por certo, presença assídua e estimada nas investigações de quem sempre está *repensando o sagrado*. No capítulo de abertura sobre *O que é religião* Rubem Alves é direto ao sublinhar a *perspectiva*, não só antropológica, porém profundamente preciosa e apetitosa do sagrado:

É fácil identificar, isolar e **estudar a religião** como comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas **é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano**. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui **a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso**⁴⁸.

⁴⁷ PAIXÃO (1982, 106). Negrito meu.

⁴⁸ ALVES (1981b, 12). Negrito meu.

A concordar com Rubem Alves, esse sabor epistêmico (apenas real e efetivamente sabido por empiria própria) se dirige para a religião como *teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza*⁴⁹. Com um adendo, de saída, decisivo e que fundamenta a noção de *símbolo*, a ideia de atualização (presentificação) *da ausência*.

Nenhum fato, coisa ou gesto, entretanto, é encontrado já com as marcas do sagrado. **O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas.** Ao contrário, **coisas e gestos se tornam religiosos** quando os homens os batizam como tais. A religião nasce com **o poder que os homens têm de dar nomes às coisas**, fazendo uma discriminação entre coisas de importância secundária e **coisas nas quais seu destino, sua vida e sua morte se dependuram** [e que] **passam a ser os sinais visíveis desta teia invisível de significações**⁵⁰.

Em sua genealogia ocidental a religião ganhou status de verdade durante a Idade Média. Conforme Rubem Alves, assim como outros símbolos depois de muita repetição, divulgação e aplicação eficaz, os símbolos religiosos deixaram de ser *hipóteses da imaginação* e passaram a ser tratados como *manifestações da realidade*⁵¹. Só mais tarde, no período científico moderno é que o *sagrado* foi *exilado* para os confins das esferas desqualificadoras da neurose, da ilusão, da ideologia, do narcótico.

No quarto capítulo de *O que é religião*, Rubem Alves se vale de Durkheim para discutir *a coisa que nunca mente*. A saber, como é que *a essência da religião não é a ideia, mas a força* [...] *O sagrado não é um círculo de saber, mas um círculo de poder*⁵². E esse poder é social, obtido com a argamassa do construto coletivo – sustentação de cada pedra individual. O que está em debate é a diferença entre as *coisas que significam outras* e as *coisas que não significam outras*. E nessa diferenciação cabe a pergunta sobre a verdade e sobre o que nada tem a ver com a verdade. Todavia, para tudo ficar mais complexo ainda, Rubem Alves relembra que, *às vezes, até mesmo as palavras, coisas/símbolo por excelência, se transformam em coisas. A arte nos ajuda a compreender isto*⁵³. E, então, comenta uma reminiscência de sua infância mineira:

Lembro-me que, quando menino, em uma cidade do interior, os homens se reuniam após o jantar para contar casos. As histórias eram fantásticas, e todos sabiam disto. Mas nunca ouvi ninguém dizer ao outro: “Você está mentindo”. **A reação apropriada** a um caso fantástico era outra: “Mas isto não é nada”. E o novo artista iniciava **a construção de um outro objeto de palavras**. Faz pouco tempo que me dei conta de que, **naquele jogo, o julgamento de verdade e falsidade não entrava**. Porque as coisas eram ditas não para significar algo. **As coisas eram ditas a fim de construir objetos que podiam ser belos, fascinantes, engraçados, grotescos, fantásticos – mas nunca falsos...**

Há certas situações em que as palavras deixam de significar, abandonam o mundo da verdade e da falsidade, e passam a existir ao lado das coisas.

Quem confunde coisas que significam com coisas que nada significam comete graves equívocos.⁵⁴

⁴⁹ ALVES (1981b, 22). Negrito meu.

⁵⁰ ALVES (1981b, 24). Negrito meu.

⁵¹ ALVES (1981b, 38). Negrito meu.

⁵² ALVES (1981b, 64). Negrito meu.

⁵³ ALVES (1981b, 54). Negrito meu.

⁵⁴ ALVES (1981b, 55-56). Negrito meu.

Como arte e artifício a religião fascina, mais ainda, via falseamento. E de acordo com suas críticas historicamente materialistas, Karl Marx não toma o efeito como causa. Se para ele a religião é ópio compreensível, qual seria o motivo para o uso social e pessoal desse narcótico? A resposta acusa o comprometimento da estrutura político-econômica de dominação e exploração. À época de Marx (e que se estende até nossos dias, com variações) essa estrutura é o capitalismo. Superado esse modo de produção hegemônico, a necessidade da anestesia religiosa ficaria dispensada. Nesse particular Rubem Alves até chega a ser meio irônico: *E com isto [desaparecimento da religião] os mais devotos concordariam também. Nem no Paraíso e nem na Cidade Santa se emitem alvarás para a construção de templos...*⁵⁵ E ao fechar o capítulo que admira *as flores sobre as correntes*, Rubem Alves rechaça um reducionismo em torno do fenômeno religioso e se pergunta

se a razão por que o marxismo foi capaz de produzir “horas de efervescência criativa, nas quais ideias novas apareceram e novas fórmulas foram encontradas, que serviram, por um pouco, como guias para a humanidade”, sim, eu me perguntaria se tudo isto se deveu ao rigor de sua ciência ou à **paixão de sua visão**, se se deveu aos detalhes de sua explicação ou às **promessas e esperanças que ele foi capaz de fazer nascer...** E se isto for verdade, então, à análise que o marxismo faz da religião como ópio do povo, um outro capítulo deveria ser acrescentado sobre **a religião como arma dos oprimidos**, sendo que o marxismo, de direito, teria de ser incluído como uma delas. Parece que a crítica marxista da religião não termina com ela, mas simplesmente inaugura um outro capítulo. **Porque, como Albert Camus corretamente observa, “Marx foi o único que compreendeu que uma religião que não invoca a transcendência deveria ser chamada de política”**⁵⁶.

No sexto capítulo alguma convergência de ideias entre Feuerbach e Freud, ainda que circunscrita, pode ser cotada numa frase de Rubem Alves, com dividendos para se repensar o sagrado: *os sonhos são a voz do desejo. E é aqui que nasce a religião, como mensagem do desejo, expressão de nostalgia, esperança de prazer...*⁵⁷. A bifurcação que se segue, segundo Rubem Alves, por um lado implica a maneira depreciativa de Freud, *convencido de que os desejos estão condenados ao fracasso, face ao poder inalterável da natureza e da civilização*⁵⁸. Por outro lado, perceptivelmente mais próximo ao gosto de Rubem Alves, Feuerbach defende que os sonhos *são confissões de projetos ocultos e subversivos, anúncios, ainda que enigmáticos, de utopias em que a realidade se harmonizará com o desejo*⁵⁹.

A predileção de Rubem Alves pela perspectiva feuerbachiana o leva a citações e comentários carregados de indicações seguramente propícias a cientistas da religião:

E é assim que Feuerbach afirma:

“A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor”.

Aqui é necessário parar um pouco para ler, reler, meditar, usufruir a densidade poética das palavras. E ele continua:

“Como forem os pensamentos e as disposições do homem, assim será o seu Deus; quanto valor tiver um homem, exatamente isto e não mais será o valor do seu Deus. Consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento.”

⁵⁵ ALVES (1981b, 82). Negrito meu.

⁵⁶ ALVES (1981b, 83-84). Negrito meu.

⁵⁷ ALVES (1981b, 91). Negrito meu.

⁵⁸ ALVES (1981b, 95).

⁵⁹ ALVES (1981b, 97). Negrito meu.

Assim, se a psicanálise dizia “conta-me teus sonhos e decifrarei o teu segredo”, Feuerbach acrescenta “conta-me acerca do teu Deus e eu te direi quem és”.

“Deus é a mais alta subjetividade do homem... Este é o mistério da religião: **o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem, assim convertida em sujeito**”⁶⁰.

Fica inevitável para Rubem Alves uma analogia com o fenômeno religioso, incluindo aí a noção de se hipostasiar (no caso, fazer de uma coisa criada o próprio Criador). A religião não deveria ser comparada a uma janela, por cuja transparência ver-se-ia o sagrado; bem melhor poder-se-ia assemelhar a religião ao espelho que reflete a face humana *poiética* (criativa). E um aviso complementar é deixado para os estudiosos da religião. Um longo aviso, sim; porém epistemologicamente imprescindível:

Só poderei reconhecer-me, na imagem do espelho, se souber que não existe ninguém lá dentro. Só poderei reconhecer-me em minhas ideias de Deus se souber que não existe Deus algum... Sou eu o único absoluto...

É evidente que as pessoas religiosas não podem aceitar tal conclusão. E Feuerbach concluiria, em consequência disto, que **o sentido da religião está escondido das pessoas religiosas.** Elas sonham, mas não entendem os seus sonhos...

E assim a religião é preservada como sonho. Só que, no momento em que o sonho é interpretado e compreendido, Deus desaparece: os *céus* se transformam em *terra*, o que estava *lá em cima* reaparece *lá na frente*, como futuro... E as imagens que a religião tomava como retratos do ser mais belo e mais perfeito passam a constituir um **horizonte de esperança em que os homens espalham os seus desejos**, utopia de uma sociedade em que o presente é mágica e miraculosamente metamorfoseado pelo homem que quebra as correntes, para colher a flor, não em virtude de pressões que vêm de fora, mas em resposta aos sonhos que vêm de dentro.

E tudo se transforma sob os nossos olhos. Porque **as religiões, caleidoscópios de absurdos, se configuram agora como símbolos oníricos dos segredos da alma**, inclusive a nossa. E por detrás dos mitos e ritos, cerimônias mágicas e benzeções, procissões e promessas, podemos perceber os contornos, ainda que tênues, do homem que espera uma nova terra, um novo corpo. E os seus sonhos religiosos se transformam em fragmentos utópicos de uma nova ordem a ser construída⁶¹.

No penúltimo capítulo Rubem Alves se engaja na proclamação do *Deus dos oprimidos*. Passa pelo camponês Amós, pelo exilado Ezequiel, pelo revolucionário Thomas Müntzer, pelo exemplar Francisco de Assis, pelo pacifista Mahatma Gandhi, pelo líder Martin Luther King, pelo mártir Oscar Romero (assassinado em 1980 durante a celebração de uma missa em El Salvador). Todos esses e tantos outros assim se postaram como líderes religiosos

intimidados, perseguidos, ameaçados, expulsos, presos... Isto não aconteceria se fossem aliados do poder. Testemunhos da significação política da religião profética: expressão das dores e das esperanças dos que não têm poder. Ópio do povo? Pode ser, mas não aqui. Em meio a mártires e profetas, **Deus é o protesto e o poder dos oprimidos**⁶².

Ao terminar o livro *O que é religião*, Rubem Alves procede o balanço dos pronunciamentos, dos depoimentos... Reconhece que os acusadores da religião a tomaram como

⁶⁰ ALVES (1981b, 97-98). Negrito meu.

⁶¹ ALVES (1981b, 100-101). Negrito meu.

⁶² ALVES (1981b, 114). Negrito meu.

uma louca que balbucia coisas sem nexos, distribuindo ilusões, fazendo alianças com os poderosos, narcotizando os pobres. Outros, pela defesa, afirmaram que sem a religião o mundo humano não pode existir e que, quando deciframos os seus símbolos, contemplamo-nos como num espelho. E mais, que é justamente **com estes símbolos que os oprimidos constroem suas esperanças e se lançam à luta**⁶³.

E porque *todas as ciências, sem exceção, são obrigadas a um rigoroso ateísmo metodológico*, Rubem Alves logo questiona se *não haverá um dever de honestidade a nos obrigar a ouvir a religião, até agora silenciosa*. Então responde com equilíbrio qualificador: *teremos de ouvir a voz da religião, ainda que ela esteja mais próxima da poesia do que da ciência*⁶⁴. Por isso,

se vamos ouvir as pessoas religiosas é necessário “fazer-de-conta” que **acreditamos**. [...]

É necessário que não nos deixemos confundir pela exuberância dos símbolos e gestos, vindos de longe e de perto, de outrora e de agora, porque **o tema da canção é sempre o mesmo**. Variações sobre um tema dado. A religião fala sobre **o sentido da vida**. Ela declara que vale a pena viver. [...]

O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. [...]

É uma transformação de nossa visão do mundo, na qual **as coisas se integram como em uma melodia**, o que nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor, possuídos de um sentimento oceânico, na poética expressão de Romain Rolland, sensação inefável de eternidade e infinitude, de comunhão com algo que nos transcende, envolve e embala, como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas. [...]

O sentido da vida é um sentimento.⁶⁵

Consoante ao sentimento, inexistem certezas. Portanto, Rubem Alves compara a alma religiosa com *o trapezista que tem de se lançar sobre o abismo, abandonando todos os pontos de apoio*. Noutras palavras, *trata-se de uma aposta apaixonada. E o que é lançado sobre a mesa das incertezas e das esperanças é a vida inteira*⁶⁶.

E assim termina essa baita publicação em tamanho tão pequeno, um livro de bolso com cento e trinta e seis páginas. Tendo em vista o mesmo cálculo aplicado à outra obra de 1981 — *Filosofia da ciência* — observo que Rubem Alves nesse *O que é religião* faz referência a dezenove produções específicas ou relativas à arte: Amós, Antoine de Saint-Exupéry, Archibald MacLeish, Bach, Beethoven, Cecília Meireles, Cervantes, Dante Alighieri, Dostoievski, Ezequiel, George Orwell, Hieronymus Bosch, Kohelet, Lewis Carroll, Mozart, Pieter Bruegel, Romain Rolland, Salvador Dali e William Blake. Na média, uma citação de artista a cada sete páginas.

Provavelmente você não reconhece importância capital no argumento estatístico da média — mais uma ficção que uma realidade. Entretanto, você também percebeu que fiz uso desse artifício para sugerir quão originais e preparatórias (como treinos) foram essas obras de Rubem Alves ainda em 1981, ainda no âmbito dos assuntos acadêmicos da filosofia da ciência e das ciências da religião. Digo “ainda” porque você sabe muito bem que o Rubem Alves famoso

⁶³ ALVES (1981b, 116). Negrito meu.

⁶⁴ ALVES (1981b, 117). Negrito meu.

⁶⁵ ALVES (1981b, 121, 122, 123). Negrito meu.

⁶⁶ ALVES (1981b, 128). Negrito meu.

por suas publicações em estilo mais literário (nas áreas da educação, psicanálise, espiritualidade, literatura para crianças etc.) surgiu por volta de 1984⁶⁷. Ou seja, repetindo, se nesta conferência desejo **prestar atenção ao que Rubem Alves escreveu em 1981 e aventar uma pequena hipótese** para certos detalhes relacionados ao relativo encolhimento da sua preocupação mais política e à sua florescente abertura para um exercício mais lúdico..., isso nos remete à minha suspeita: esses dois livros publicados em 1981 são indicativos da iminente e eminente teopoética de Rubem Alves em seu jeito de repensar o sagrado nos anos subsequentes.

Decerto estou devendo (à guisa de um lembrete entre parênteses) uma informação suplementar indispensável: Rubem Alves encabeçou em 1981 outra publicação junto com nomes de peso na resistência e no enfrentamento ao regime de exceção implantado no Brasil entre 1964 e 1985. Foi uma obra resultante de um Simpósio que aconteceu ao final de março de 1981 na Universidade Metodista de Piracicaba. A coordenação ficou a cargo do Diretor do Centro de Filosofia e Teologia da UNIMEP, Clory Trindade de Oliveira. Com o título *Fé cristã e ideologia*, esse livro reuniu as palestras de Rubem Alves, Jaci Maraschin, Hugo Assmann, Zwinglio Dias, Irma Passoni, Aldo Fagundes, Fernando Bastos de Ávila e Neidson Rodrigues.

Esse Simpósio nas dependências do Campus Centro daquela UNIMEP subversiva do início dos anos '80 deixou os governantes de plantão preocupados. Para ilustrar essa preocupação, apenas lembro que o Editor Executivo da Editora UNIMEP era ninguém menos que Hugo Assmann – recém chegado do exílio, depois de morar em San José (Costa Rica) e *ter participado ativamente da Revolução Sandinista na Nicarágua*, conforme consta no (então) documento confidencial *Informação nº 321 do Ministério do Exército, datada de 08 de maio de 1981 e difundida para toda comunidade de informação (CIE, Comar, Deops/SP, PHESP e E2.5)*⁶⁸.

Para anexar mais elementos recorro novamente ao biógrafo de Rubem Alves, o premiado jornalista Gonçalo Junior:

Alerta mais grave foi dado em um “Documento Confidencial”, datado de 23 de abril de 1981. No tópico “assunto” do formulário de abertura do relatório policial lia-se **“Subversão”**. Em “difusão”, o policial escreveu em tom de alerta “à comunidade de informação”. O texto assinado pelo investigador de polícia Luis P. Martins foi feito com base numa fotocópia que ele obteve sobre o Seminário Fé Cristã e Ideologia [...]. Rubem foi o primeiro dos nove convidados a apresentar sua palestra, chamada “A ideologia na perspectiva histórica: ontologia e história, ideologia e verdade”. Por causa da complexidade subjetiva do tema, o palestrante deu trabalho ao policial para resumir o que ele disse. Ao que parece, ficou longe disso, pois o que reproduziu não passou de alguns fragmentos do que o teólogo expôs. Martins escreveu, depois de identificar Rubem como doutor e teólogo: **“Deixou de lado a palavra ideologia e usou a palavra linguagem porque por detrás da palavra ideologia há muitos acordos silenciosos”**.

Sem dúvida ele copiava literalmente trechos do que Rubem dizia [...] ⁶⁹.

De fato, o livro *Fé cristã e ideologia* começa com a palestra de Rubem Alves. O título do capítulo, para o índice da obra, é: *Sobre o absoluto e o provisório*. Já à página inicial do capítulo, o título é mais extenso: *Sobre o absoluto e o provisório, a verdade e as incertezas, a*

⁶⁷ GONÇALO JUNIOR (2015, 280).

⁶⁸ GONÇALO JUNIOR (2015, 287-288).

⁶⁹ GONÇALO JUNIOR (2015, 288). Negrito meu.

ciência e a bondade... Você, sem dúvida, reconhece nesse complemento do título alusões aos livros *O que é religião* e *Filosofia da ciência*. E quando lido o seu conteúdo soa confirmado que nessa palestra *o subversivo* Rubem Alves carregava como “colinha” na cabeça suas publicações daquele ano de 1981.

Já que o policial investigador detectou (ingênua, porém corretamente) a mudança de terminologia operada por Rubem Alves naquela palestra de 1981, adiciono que no capítulo *Sobre o absoluto e o provisório* parece basilar a presença de dois filósofos: Ernest Cassirer e Ludwig Wittgenstein — os quais, inclusive, comparecem significativamente nos livros antes comentados (*Filosofia da ciência* e *O que é religião*).

Imagino que um arcabouço filosófico-semiótico alinhavando o alemão radicado nos Estados Unidos e o austríaco afamado na Inglaterra montaria olastro de um possível quadrilátero conceitual para o alicerce teórico de Rubem Alves, mormente na edificação de sua obra na terceira etapa. Essa suposta moldura encaixaria, por baixo, dois vértices de cada filósofo. De Cassirer: a linguagem como forma simbólica; o enraizamento da linguagem na experiência cultural. De Wittgenstein: a linguagem como jogo; a semelhança entre famílias de linguagem. Deixo a dica. Talvez faça sentido. Senão, reciclagens ou descartes também são bons encaminhamentos.

De qualquer forma, e querendo brincar um pouco com essa coisa de linguagem/família/semelhança, não resisto à tentação de ventilar que os dois filhos de Rubem Alves — Sérgio e Marcos — sob determinada visada, bem que se parecem com Cassirer e Wittgenstein. A conferir⁷⁰:

⁷⁰ Manipulei as imagens no aplicativo Fotos Microsoft. Os retratos foram obtidos por acesso, em 16/07/2019, nos seguintes endereços:

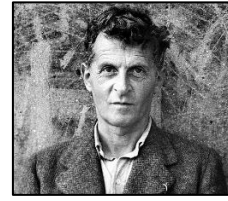
<https://www.pinterest.pt/pin/28288303895546296/>;

http://correio.rac.com.br/_conteudo/2014/07/capa/campinas_e_rmc/191188-corpo-de-rubem-alves-sera-cremado-neste-domingo.html;

<https://www.cocen.unicamp.br/pesquisadores/id/25/marcos-nopper-alves>;

<https://www.pinterest.pt/pin/477451997994912990/>;

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=562129630504082&set=t.100001724653186&type=3&theater>



Tudo bem que brincadeira também faz parte, mas tenho sereno *desconfiômetro* do quanto é perigoso você segurar talheres à beira de um ataque de acervos. Guarda a faca... Vou desligar a bateadeira bibliográfica logo-logo. Aguenta só mais duas citações.

Assim...

Em um capítulo publicado no ano de 1986 fiz um breve exercício teórico sobre uma perspectiva de ensino religioso que me parecia elementar do ponto de vista antropológico. Acho que posso retomar daquele capítulo uma parte de um parágrafo para aplicá-la ao contexto desta apresentação, depois de trinta anos. Previno que espero sua leitura agora com benevolência redobrada:

[O] ensino religioso nesta perspectiva, ainda que apoiado na troca de opiniões (*doxa*) sobre a fé, [...] pode ser sistematizado pelas ciências (*episteme*). [...] E com perdão dos etimólogos, pergunto ironicamente: não parece que a fé (*pistis*) cabe direitinho nas entranhas da ciência da ciência (*e-pisti-mologia*)?⁷¹

Após revisitar com muito gosto os dois livros que Rubem Alves publicou em 1981 (*Filosofia da ciência* e *O que é religião*) decido repaginar o trocadilho que cometi em 1986 para, finalmente, encerrar esta conferência com o prometido em seu começo. Eis, portanto, como avento minha **pequena hipótese** para esse mo(vi)mento de transição de Rubem Alves, passando da segunda para a terceira etapa de seu trabalho como pensador/provocado: suspeito que seria razoável e gratificante interpretar o prelúdio rubeniano à teopoética como sendo sua equação lúdico-e-*pisti*-melódica: um brinquedo científico que está para o fenômeno religioso assim como uma dose simbólica do sentido-para-a-vida está para a embriaguez no balcão da beleza.

Se você vier a reler este texto, *da capo*, imagino ser possível considerar meus negritos como notações, com seus sustentidos e bemóis, para uma partitura rubeniana deste

⁷¹ LIMA JUNIOR (1986, 34).

mo(vi)mento de transição. Quem sabe também fosse o caso de se harmonizar essa pequena hipótese de equação lúdico-e-*pisti*-melódica com o antológico livro que Rubem Alves escreveu em 1981 e que foi lançado no ano seguinte pelas Edições Paulinas: *Variações sobre a vida e a morte – a teologia e a sua fala*. Uma canção brincante.

A pipa roça o céu; sua linha desenha o vento – viagem do imaginoso. O pião dança na terra; seu barbante tensiona a concretude – corpo da história. A aposta palpita o talvez; sua sístole estranha a morte – sineta para o viver. Rubem Alves empinou pipas, rodou piões, la[n]çou apostas. Apaixonadamente! Tanto que (penso, sinto e acredito) seus filhos se profissionalizaram, de modo figurado, como pipas, piões e apostas. Pois: Sérgio – o médico anestesista – como pipa passa e pastoreia a corporeidade-em-dores *fazendo-a deitar e guiando-a mansamente a águas tranquilas*. Marcos – o biólogo – como pião gira e ginga com a complexidade da vida *que excede todo entendimento*. Raquel – a arquiteta – como aposta projeta e produz a decoração do sensível para *um arrebatamento dos sentidos*. Com essas pipas, esses piões, essas apostas vou – e vamos todos – sentindo saudades de Rubem Alves. Afinal, a saudade é uma consciência de perda, é um desejo de reencontro, é uma composição de memória...

E dispensando consignar qualquer *Post Scriptum*, ainda deixo aqui registrado que, em atenção ao prazo definido pelos organizadores deste evento para a entrega deste texto, concluí minha escrita no dia 19 de julho de 2019 – uma data que nos direciona a duas efemérides cobertas comas mais caras emoções: quarenta anos da vitória sandinista na Nicarágua; e cinco anos desde a manhã daquele sábado quando se encantou Rubem Alves.

And last but not least, brindando sua memória, dedico esta conferência à querida Lidinha. Com emoção, portanto, para a mãe do Sérgio, do Marcos e da Raquel transcrevo, comovido, um poema de Fernando Pessoa / Ricardo Reis ⁷², quiçá também lembrado por Rubem Alves:

A Cada Qual

A cada qual, como a 'statura, é dada
a justiça: uns faz altos
o fado, outros felizes.

Nada é prêmio: sucede o que acontece.
Nada, Lídia, devemos
ao fado, senão tê-lo.



⁷² Ricardo Reis / Fernando Pessoa.

<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000011.pdf?fbclid=IwAR2HbLyGi5uq5wRiFo7zIFFhrRnZpWD3bZCCUjysyh-Z6Kzsd-pUUyVUWdY>>.

Referências

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência (introdução ao jogo e suas regras)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981a.

_____. *O que é religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981b.

_____. et alii. *Fé cristã e ideologia*. Piracicaba: Editora UNIMEP / São Bernardo do Campo: IMPRENSA METODISTA, 1981c.

_____. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2017.

BARTHES, Roland. *A câmara clara*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA. *O sonho ecumênico*. Vídeo dirigido por Wanderley Pereira da Rosa. Vitória: FUV & Studio G, 2017.

FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção e organização). *Rubem Alves - o aprendiz de feiticeiro*. Templo Cultural Delfos, março/2014. Disponível no link <http://www.elfikurten.com.br/2014/03/rubem-alves-o-aprendiz-de-feiticeiro.html>. [acessado em 01/07/2019].

GONÇALO JUNIOR. *É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves*. São Paulo: Planeta, 2015.

INSTITUTO RUBEM ALVES. Site <https://institutorubemalves.org.br/>.

LIMA JÚNIOR, José. *Podes crer, é incrível!* In REGIS DE MORAIS (org.). *Sala de aula: que espaço é esse?* Campinas: Papirus, 1986.

_____. *Assim beijava Benjamin*. In Revista de Estudos de Religião. v. 31, n. 2, 181-203, maio-ago. 2017. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/issue/view/442>

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PAIXÃO, Fernando. *O que é poesia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

PESSOA, Fernando. *A cada qual*. Poema de Ricardo Reis. Domínio Público. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000011.pdf?fbclid=IwAR2HbLyGi5uq5wRiFo7zIFFhrRnZpWD3bZCCUjysyh-Z6Kzsd-pUUYVUWdY>. Acesso em 16/07/2019.

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. Concluírá 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 doação 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, Flanklin 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.

A fé para além da religião, a gratuidade para além da política: Rubem Alves em jogo¹

Claudio de Oliveira Ribeiro²

As três dimensões que articulam as reflexões a seguir - religião, política e Rubem Alves - são complexas, de difícil definição e não cabem facilmente em poucas palavras. Religião é conceito moderno e ocidentalizado que não encontra ressonância em todas as culturas. Para falar sobre ela precisaríamos cobrir, por um lado, todo o aparato mais formal das expressões cúlticas, míticas, rituais, doutrinárias e institucionais, e por outro, o turbilhão de experiências numinosas, simbólicas e produtoras de sentidos e significados presentes nas mais diversas áreas da vida humana. E mais do que isso, é necessário estarmos atentos às zonas intersticiais de vários campos fronteiriços da vivência humana e aos entre-lugares das culturas, seguindo a linha do destacado pensador indo-britânico Homi Bhabha (2001), pois elas nos remetem ao caráter propositivo e inovador que as experiências de fronteiras possuem. A religião “borbulha” nos mais variados cantos da vida.

O mesmo, podemos dizer de política. Ela se expressa nas estruturas e organizações formais da vida social, mas também se faz presente nas soluções e dissoluções do cotidiano, nas margens e bordas de vivências invisibilizadas, nas formas-de-vida, hifenizadas como no dizer do renomado filósofo italiano Giorgio Agambem (2010), que demarcam comportamentos não normatizados e que se concretizam para além de dispositivos de controle. E, da mesma forma como dissemos acima, nas zonas híbridas e fronteiriças que os entre-lugares das culturas possuem, a política se desdobra, se revela, se faz e se desfaz.

Sobre Rubem Alves não é diferente! Há muitos “Rubem Alves”. Pelo destaque que este teólogo ganhou, tanto nacional como internacionalmente, pela profusão e divulgação de seus escritos em várias áreas do conhecimento, pela projeção midiática que ele teve, pela densidade, criatividade e repercussão de sua produção intelectual, Rubem Alves foi e é “amado e odiado” por muitos e por diversas formas. Eu estou nesta fronteira, de gosto e desgosto, de paixão e desconfiança. Explico.

1. Nem tudo são flores...

Eu dei os primeiros passos na caminhada de formação teológica bebendo de belíssimas fontes. Uma delas, e talvez a mais marcante, foram os escritos de Rubem Alves. Dele eu guardo a marca de uma teologia permanentemente crítica, visionária, como são os traços históricos da perspectiva teológica protestante e ecumênica. No início dos anos de 1980, vivendo o turbilhão de ideias e práticas inovadoras de meu tempo de estudante de teologia, senti as minhas estruturas religiosas e de vida abaladas e recriadas ao ler os textos de Rubem Alves. Com ele aprendi um novo sentido para a igreja, para a fé e para a vida, livre de amarras doutrinárias, dogmáticas e moralistas.

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-visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora e Coordenador para mestrados profissionais da área “Ciências da Religião e Teologia” da Capes. Contato: cdeoliveiraribeiro@gmail.com.

Naquela mesma época nós havíamos lido a obra *Discussão sobre a Igreja* (1975), de Zwinglio Dias, nosso professor no curso de teologia. Com ela, ficaram marcadas as relações dialéticas movimento & instituição, eclesial & eclesiástico, comunidade sacramental & profecia, fundamentais para uma visão crítica da igreja e da experiência religiosa em geral. Tais perspectivas me acompanham até hoje e definem, em certa medida, a minha visão eclesiológica e o *princípio pluralista*, com o qual tenho trabalhado. Zwinglio Dias nos apresentara na formação teológica as obras de Rubem Alves. A sequência de *Protestantismo e repressão* (1979), *Dogmatismo e tolerância*(1982a) e *Variações sobre a vida e a morte*(1982b), todos de Rubem Alves, marcou decisivamente o meu pensamento e as minhas formas de agir, tanto pessoal quanto pastoral e teologicamente.

O início dos anos 80 havia evidenciado uma nova fase do pensamento e da produção teológica de Rubem Alves. A percepção e a sensibilidade deste teólogo no tocante ao quadro de florescimento e afloramento das subjetividades humanas que se realçavam em diversas partes do mundo facilitaram a criação de uma nova linguagem teológica. Com ela, o autor deu vazão à novos poderes interpretativos, em geral críticos aos racionalismos e aos pragmatismos políticos que marcavam o contexto teológico da época. Ele valorizou as narrativas, as reticências, os vazios, a incompletude e a teopoética.

Rubem Alves subverteu as produções teológicas mais formais. Não perdeu a densidade das mediações hermenêuticas tanto da história do pensamento cristão quanto da Bíblia. Nem tão pouco perdeu de vista as mediações filosóficas da teologia moderna. Ao contrário, em todo tempo dialoga com pais da igreja, com um leque amplo de filósofos, com textos bíblicos e com a literatura. Rubem Alves passou a convidar para os seus textos figuras como Adélia Prado, Cecília Meireles, chamando-as de teólogas. E também Fernando Pessoa, T. S. Eliot, Thiago de Mello, novos/velhos teólogos. Todos ao lado de Isaías, de Paulo, de Mateus. Provocação, é claro! Mas, profunda e necessária para descobrirmos a sacralidade da poesia, dos contos, dos romances e da vida em geral, como “os pés de rosmaninho” que cruzam nossos caminhos. Rubem Alves deu uma significativa contribuição ao processo de renovação metodológica da reflexão teológica ao dar vazão à teologia narrativa e à teopoética, caminhos valiosos para se buscar novos rumos na vida. E isto serve para a “religião” e para a “política” em todas as suas complexidades e ambiguidades.

E o meu des-gosto? Não é de bom “tom”, falar mal de alguém que está sendo lembrado centralmente neste conjunto de reflexões ... Não estou seguro, se deveria fazê-lo. No entanto, os muitos “Rubem Alves”, apagarão essa imagem, que talvez possa ser nada mais nada menos do que recalques de minha parte.

Eu comecei a ficar pouco à vontade com o pensamento de Rubem Alves quando li a estória do galo que cantava para o dia amanhecer. Todos os dias o galo cantava e o sol nascia e isso o fazia crer que o sol dependia dele para nascer. Até que um dia o galo perdeu a hora, acordou mais tarde e quando viu o sol brilhando, sem necessitar do seu canto, ficou profundamente decepcionado e arrasado. Rubem Alves escreveu essa história para questionar as formas de absolutismo e de crenças equivocadas na força humana e nos esforços políticos em detrimento da graça. Eu considero que tal compreensão é fundamental para a vida e para a teologia. No entanto, ao ouvir por mais de uma vez do próprio Rubem Alves, e em tom debochado e desqualificante, como ele entendia os esforços políticos dos teólogos da libertação e os associava ao galo da história, eu... não gostei. Para mim, era deixar que caísse por terra a noção de “graça custosa” do teólogo protestante, vítima da crueldade do Nazismo, Dietrich Bonhoeffer. Era desconsiderar o testemunho de muita gente querida que com despojamentos, entregas, doações, suor e lágrimas estava construindo novos caminhos para o país.

E eu não estive só. A estória do galo compôs o prefácio “Sobre deuses e caquis” da versão brasileira de sua tese *Toward a Theology of Liberation* (1968), chamada *Da Esperança*

(1987), escrito vinte anos depois pelo próprio Rubem Alves. Em uma publicação do ISER sobre este prefácio, com várias análises “celebrativas”, foi bom ouvir as palavras de Luiz Roberto Alves, destacado intelectual e atuante em proposições do Partido dos Trabalhadores (PT) na área da cultura. O título de seu texto é dilacerante: “Faço o papel do que não gosta”. Nele encontramos uma crítica contundente à Rubem Alves:

Respeito profundamente o autor. Sou seu leitor e amigo (...). Agora, a projeção sobre 20 anos atrás produziu o virtuosismo linguístico e não mais do que isso. Muitos de nós foram presos e exilados. Nossos corpos foram mediadores da necessária criação. Mas, aqui parece que o corpo do autor foi um fim. À distância, idealizado pela memória, se apresenta como mercadoria, capitalizada como mandam os novos figurinos. Prefiro as memórias que se arriscam a tentar a abrangência dos significados dos tempos da repressão [cujos muitos corpos não se afunilaram em um só] do que esse virtuosismo arrebatador da historicidade (Luiz Roberto ALVES, 1988, p. 65).

Eu continuei ‘devorando’ os livros de Rubem Alves, adequando-os à minha prática pastoral e acadêmica e incorporando suas visões às minhas, degustando-as e fazendo-as ressoar em meu universo interior com muita satisfação e entusiasmo e, por vezes, com certo medo. Usei suas histórias infantis com grupos diversos, inclusive de adultos que ansiavam por liberdade. Dei cursos baseados em textos dele. Tive a oportunidade de participar de vários encontros onde ele estava presente. Não deixei de admirá-lo.

Rubem Alves faleceu em 2014. Portanto, vamos deixá-lo “em paz”. Se for para importunar o seu merecido descanso, que o acordemos para nos dizer coisas boas e que iluminem nossos caminhos hoje. Vejamos dois aspectos que parecem oportunos nos tempos sombrios da religião e da política de hoje: a política no contexto de inoperosidade, magia e festividade, e a tensão criativa entre teologia e corporeidade.

2. A política no contexto de inoperosidade, magia e festa

Tem sido crescente o número de análises sobre a obra de Rubem Alves. De minha parte, tenho procurado realçar o pensamento dele por intermédio de uma aproximação com a noção de inoperosidade formulada por Giorgio Agamben. Em linhas gerais, este autor italiano realça o valor da poesia, do jogo e do lúdico como redimensionamento da linguagem. Ele questiona os processos reducionistas que esvaziam a *poiesis* em função da *práxis*. Daí o nexo entre esse autor e Rubem Alves. Agamben opõe, por exemplo, arte interessada e arte desinteressada, sendo essa de potencial criativo e autenticamente artístico. Tal oposição não ocorre de forma dualística, pois todo o empreendimento filosófico do autor é de fugir das formulações binárias, mas de introduzir as visões sobre a arte em uma atmosfera de ambivalência e tensão criativa.

No tocante à política, Agamben traça o caminho da negatividade, do “não fazer”, da inoperosidade criativa, de se pensar o fazer político fora da esfera do Estado e do poder soberano que nele está amalgamado. Para ele, as estruturas da modernidade romperam a lógica da soberania divina que controlava os corpos, mas o Estado assumiu as normativas em torno da decisão sobre a vida dos indivíduos. Nesse sentido, o Estado moderno se estrutura a partir de conceitos teológicos secularizados. A soberania, por ser a prerrogativa de se decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico, passa a ser incorporada no Estado. Este, por sua vez, embora identificado como de direito, constitui-se como de exceção. Ele reforça os segredos ou os princípios do poder, mantendo as antigas formas de exceção soberana.

Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder

e a vida nua, reatando assim [segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos] com o mais imemorial dos *arcana imperii* (AGAMBEN, 2010, p. 14).

A potência, na inoperosidade dos atos, não está desativada. Ao contrário, a inoperosidade coincide com o “contemplar”, o “fazer a festa”, o tempo não-linear-festivo, o preferir-não-fazere, com isso, se dá a libertação dos corpos de seus movimentos utilitários e repressivos e um desvelamento de novos usos para as obras humanas, para além de dispositivos de controle. Trata-se de uma “potência destituente”, ao mesmo tempo natural e política, fruto da contemplação na qual “a obra é desativada e se torna inoperante, sendo assim restituída à possibilidade, aberta a um novo uso possível” (AGAMBEN, 2017, p. 277).

Agamben, com a noção de inoperosidade, que desativa e desvela novos usos das obras humanas, e com a concepção de potência destituente, que permite desativar e impedir o poder constituído rompendo a sua dialética com o poder constituente e com formas de racionalismo que não valorizam a corporeidade, a imaginação e as artes, mostra “o outro lado da moeda” da vida, desnudada e transparente.

O lúdico, a *poesis*, o riso, a ironia, o choro, as intuições, a capacidade de imaginação, a admiração extática das artes, o olhar contemplativo, os arrepios do corpo, ambientados nas noções agambenianas de inoperosidade e de potência destituente, formam um amálgama que desativa poderes constituídos e relativiza formas de alternância do poder que perpetuam visões coloniais.

A proximidade entre potência destituente e aquilo que, durante essa pesquisa, nós chamamos “inoperosidade” se mostra aqui com toda clareza. Nos dois casos, o que está em questão é a capacidade de desativar e de tornar inoperante alguma coisa – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente a destruir, mas liberando as potencialidades que estavam inativas para proporcionar um uso diferente (AGAMBEN, 2017, p. 305).

O lúdico faz deslumbrar o novo, aquilo “que vem”, o sonhado. O futuro antecipado pela compreensão utópica cria, com a dimensão lúdica, outro tipo de relacionamento com a realidade. O lúdico é uma forma de contestação e de desestabilização do presente, e sinaliza a infinitude e a misericórdia na subversão do real.

E a magia, tão temida pelas lógicas racionalistas, burocráticas e institucionalistas, brota de onde menos se espera. Nas experiências intersticiais da vida, nos momentos de dor e de prazer, nas fronteiras entre frustrações e realizações, ali ela está, como potência destituente, como convite para o riso, o choro, a dança e o gozo extático. Para Rubem Alves, o ser humano...

... pratica a magia porque dentro de si possui uma intenção mágica: a de que as coisas como são têm de ser dissolvidas, de um mundo novo, expressivo do amor, deve ocupar o seu lugar. Sem a intenção mágica a cultura não teria sido criada. Pois esta nasce enquanto uma recusa humana em aceitar o mundo como ele é, e também como uma expressão de sonho utópico de se criar uma *ordo amoris* (ALVES, 1986, p. 91).

Inoperosidade e magia são irmãs. Elas negam o transcurso das realidades. Elas residem para além das janelas escapistas, conformistas e alienantes das ilusões, e se colocam nas ruas da potencialidade do novo, do inesperado, do “que virá”.

A magia, de acordo com Rubem Alves, representa um ato criativo – que fora abortado pelo poder dominante. Ela é em certo nível a expressão profética de um corpo que já não aguenta mais, a manifestação de um corpo que deseja ultrapassar a ordem vigente das coisas, sem conseguir, mas que apesar disso ainda resiste. É possível afirmar que a magia – que opera no núcleo constitutivo de

qualquer imaginação religiosa — é uma das performances possíveis para um corpo rebelde (CATENACI, 2018, p. 122).

Rubem Alves ensaiou sua crítica ao racionalismo e ao pragmatismo presentes na teologia quando deu mais valor à teologia narrativa e à teopoética. Com *Variações sobre a Vida e a Morte: a teologia e sua fala* (1982b), por exemplo, ele nos descortinou outras possibilidades de caminhos teológicos. Eles podem nos levar à outras compreensões tanto da religião quanto da política.

Com *Varições...* Rubem Alves revela outra etapa de seu pensamento. Nesta virada para os anos de 1980 há, como já referido, uma mudança significativa no pensamento do autor. A busca de uma nova linguagem teológica que pudesse responder mais adequadamente às demandas que surgiam com a emergência das subjetividades humanas que se afloravam no mundo foi algo à que o teólogo se dedicou.

Com a narrativa associada ao famoso “jogo das contas de vidro”, da obra de Hermann Hesse, Rubem Alves realça o caráter lúdico da teologia. Ela, como brinquedo, transfigura o mundo, nos faz pensar livremente, nos desnuda dos velhos preceitos e dogmas e nos fazer ver e recriar a vida em sua multiplicidade de situações... Em especial, nos faz encontrarmos conosco mesmos, com o corpo que somos.

Porque a conta de vidro temática é o corpo humano, meu corpo, corpo de todos os homens, corpo de jovens e de velhos, corpos torturados e corpos felizes, corpos mortos e corpos ressuscitados, corpos que matam e corpos abraçados em amor. E a congregação de teólogos e assistentes repete, em uníssono: “Creio na ressurreição do corpo” (1982b, p. 31).

○ autor propõe um desnudamento da teologia. Ele afirma que a nossa jornada é

nada mais do que brincar com símbolos, fazendo improvisações em torno de temas dados. Parecemos voar? Apenas saltos, pois nossos pés só deixam o chão por curtos e fugazes momentos. E a teologia se desnudaria como coisa humana que qualquer um poderia fazer, se sentisse o fascínio dos símbolos, o amor pelo tema, e tivesse a imaginação sem a qual os pés não se despregam da terra (...) E o teólogo se redescobriria, não mais vestido com as cores fulgurantes dos que estão em cima, mas na tranquila nudez daqueles que, como os demais, andam pelos caminhos comuns da existência. (1982b, p. 29).

Imaginação, criatividade, aventura. Coisas da fé, para além dos limites religiosos que nos prendem e das certezas que não nos deixam arriscar.

Aí a imaginação emigra da realidade, aliena-se, torna-se estranha ao mundo, recusa o veredito dos fatos, e começa a explorar possibilidades ausentes, a montar fantasias sobre o jardim que poderia existir, se o amor e o trabalho transformassem a realidade. A imaginação voa e o corpo cria.

A imaginação são as asas do corpo.

○ corpo, a força da imaginação.

○ *desejo* e o *poder* se interpenetram para dar à luz a *esperança* (1982b, p. 45).

Rubem Alves em muito nos faz pensar. Ele nos dissera que a fé é maior do que nossa existência; como dádiva e presente, ela se chega a nós. Duas décadas depois, em *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia* (2003), ele realça que...

“Antes que todas as coisas existissem

havia o silêncio.

E então, repentinamente,

ex nihilo
uma Palavra foi ouvida,
e o mundo começou...”
No vazio, versos,
universos,
(...) e eles falaram –
como poetas,
como mágicos,
como amantes,
como teólogos,
porque teologia é a Palavra falada diante do vazio,
como uma invocação do Ausente...[p. 55]

Para Rubem Alves, outro aspecto eclesial e comunitário por demais agradável são as festas. Quanto mais festa, mais senso de comunidade, mais trabalho partilhado, mais alegria e comunhão, mesmo em meio à dor. Desde já há algum tempo teólogos como Harvey Cox, que marcou o pensamento de Rubem Alves, com o seu destacado livro *A Festa dos Foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia* (1974), têm-nos oferecido essa contribuição. Da mesma forma, a teóloga Elza Tamez, com sua produção teórica e poética, nos ajuda a compreensão a experiência divina da festa:

Quando sentimos que baixamos o céu a terra, a experiência torna-se sagrada. A experiência humana e divina se funde. Não existem fronteiras para distinguir o divino do humano. A experiência divina se faz humana e a humana, divina. Isso ocorre nas festas boas. Não existe diferença, porque Deus se faz presente no partir e compartilhar todo o pão. (TAMEZ, 2007, p. 143).

E autora prossegue...

escrever desta forma não é arriscado? Será que não estamos dando as costas aos grandes desafios da América Latina e do Caribe? A festa, o cruzamento das fronteiras corporais e sensuais, vitais e espirituais podem deixar transparecer que não há espaço para os acontecimentos cotidianos da miséria, do desemprego, da violência e da indiferença. Não é assim. (...). A vida se vive plenamente, tanto nos momentos de dor quanto nos momentos de festa. E no meio dos sofrimentos que se afirma a vida em sua plenitude, e é festejando que se afirma a esperança naqueles tempos em que as lágrimas deixarão de derramar-se. Neste tempo presente, o da festa, nós podemos olhar para trás, resgatar a memória, recuperando as experiências de resgate da vida, de libertação é a *anamesis*. Também caminhamos para frente com a nossa memória e nos alegramos antecipadamente com a vida eterna que um dia virá: é a *prolepsis* (TAMEZ, 2007, p. 147).

Nesta linha de criação, e na companhia de Rubem Alves, temos afirmado que as manifestações da cultura não podem ser reduzidas pelo olhar ortodoxo das ciências ou da pastoral. Isso já ocorreu com os modelos de organização popular no Brasil e redundou em sérios danos tanto à prática política dos grupos orientados pelos referenciais de esquerda, como à produção teológica e à pastoral popular no Brasil.

As festas, a ruptura irônica e criativa com os padrões sociais, as celebrações, o prazer, as devoções, o cotidiano – sofrido e alegre – revelam o papel da dimensão lúdica na existência humana. E tal é a novidade (Evangelho) – sem a necessidade de instrumentalização –, que surgem daí reforço de identidade, socialização e um refazer da vida com novas utopias e dignidade.

E a racionalidade organizativa e política da teologia passa a ter a ‘face rubra com leve vergonha’... Objetividade, neutralidade, análises. Tudo muito bom. Mas... em *Variações...* Rubem Alves diz um rotundo “não”.

Não. Não existe um mundo neutro. O mundo é uma extensão do corpo. É vida: ar, alimento, amor, sexo, brinquedo, prazer, praia, céu azul, auroras, crepúsculos, dor, mutilação, impotências, velhice, solidão, morte, lágrimas, silêncios. Não somos seres do conhecimento neutro, como queria Descartes. Somos seres do amor e do desejo. E é por isso que a minha experiência da vida é essencialmente emoção (1982b, p. 39).

Por esse e outros motivos as comunidades de vida precisam cada vez ter mais e melhores momentos de celebração e de devocionalidade lúdica. Não se trata de demagogia religiosa ou de se fazer uma conciliação apelativa. O que a experiência tem mostrado é que tudo isso é muito bom (seguindo a trilha bíblica da liberdade, é claro!) e desperta as coisas boas que estão adormecidas dentro das pessoas. Ou como Rubem Alves indicou em *Dogmatismo e tolerância* ao afirmar que a fé ajuda a “exorcizar o medo e construir diques contra o caos” (1982a, p. 24). E o que é a nossa vida? E o que é a vida de milhões de humilhados?

A individualidade (sofrida) ganha uma dimensão prazerosa (e comunitária). A alegria traz segurança. Quem experimenta recortes de felicidade pode olhar mais para a sua vida; encarar um pouco mais a realidade.

E o futuro? Ah... o caráter salvífico é de outra ordem!

No mesmo ano, seguindo a publicação de *Variações...*, como já dissemos, Rubem Alves intensificou a sua teopoética, em especial com *Creio na ressurreição do corpo* (1982c), livro com meditações publicado pelo CEDI, que marcou uma geração de pessoas e grupos ecumênicos. Nele encontramos ‘pérolas’ escatológicas como esta:

Salvação! Nossos corpos totalmente livres.

Livres de tudo o que faz sofrer.

Livres das correntes, do medo. Os olhos não mais perfurarão, e nenhum irmão terá de esconder, do seu irmão, nem a nudez da sua alma e nem a nudez do seu corpo. Livres para a verdade, livres para a beleza, livres para o amor. Insólita política porque nossos corpos não mais reagirão nem ao olho mau, nem ao gesto mau, nem à palavra má. Possuídos pelo futuro trataremos de fazer viver, no presente, aquilo que nos foi dado, em esperança. E esta comunidade de visionários, de exilados, de peregrinos, de árvores desenraizadas, servirá ao mundo, na própria vida, em sacramentos do Reino de Deus que se aproxima (1982c, p. 71).

O corpo, o prazer, o lúdico... memórias vivas de Rubem Alves para nos ajudar a repensar a religião e a política.

3. Teologia e corporeidade

As dimensões concretas da existência, tanto as de caráter sociais quanto individuais, o que envolve as questões políticas, ecológicas, econômicas e, também, aquelas ligadas à subjetividade como a sexualidade, os valores, a afetividade, por exemplo, na grande maioria das vezes estão divorciadas das reflexões teológicas. As experiências concretas e prementes das pessoas relacionadas à vida e à morte, ligadas a sobrevivência, violência, sexualidade, pobreza e a tantos outros dramas profundos da existência e da corporeidade humana têm sido quase sempre negligenciados pela reflexão teológica.

Ao contrário dessa visão reducionista, Rubem Alves (1982b, p. 88), em sua teopoética, por exemplo, realçou a corporeidade e a tornou privilegiada nesta arte.

Ao corpo, entretanto, interessa a sapiência,
conhecimento que tem bom gosto,
porque o corpo avalia com o amor e o prazer,
e não com a inteligência desencarnada.
É aqui que mora o teólogo,
no lugar onde a palavra é corpo, poder, entidade do mundo material,
chave que abre e fecha, agulha que costura as partes do mundo.

A experiência da reflexão e da formação teológica em nossas terras, quase sempre não foi estabelecida a partir dos aspectos concretos da vida. Poderíamos dizer com certa precisão que a dimensão corpórea está totalmente fora dos processos de formação teológica. O mesmo podemos dizer em relação à reflexão teológica, com raríssimas exceções. Debatem-se doutrinas e conceitos, mas o corpo, em sua existência integral e concreta, em sua mediação com a natureza, a sociedade e os outros corpos, via de regra, é desprezado pela produção e pela reflexão teológica. A supremacia da dimensão conceitual em detrimento da concretude da vida é marca, a meu ver, bastante negativa dos processos de reflexão e de educação teológica. Apesar dos esforços que buscam superar tais equívocos, considero que ainda não tenha sido encontrada uma metodologia capaz de articular a dimensão corpórea da vida, com seus sabores e dissabores, com o conjunto da reflexão teológica.

Rubem Alves, ao contrário, já nos lembrara, com o veio poético que lhe é peculiar, que:

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
O corpo dos sacrificados.
São corpos que pronunciam o nome sagrado:
Deus...
A teologia é um poema do corpo,
o corpo orando,
o corpo dizendo as suas esperanças,
falando sobre o seu medo de morrer,
sua ânsia de imortalidade,
apontando para utopias,
espadas transformadas em arados,
lanças fundidas em podadeiras...
Por meio desta fala,
Os corpos se dão as mãos,
se fundem num abraço de amor,
e se sustentam para resistir e para caminhar.
(1982b, p. 9)

Se é fato que nas últimas décadas houve avanços consideráveis no que se refere às questões dos direitos das mulheres e dos grupos que vivenciam sexualidades alternativas, o enfrentamento das questões de gênero e sexualidade tem revelado que, não obstante aos processos de empoderamento e mudanças sociais e culturais, há na atualidade relações de poder, na qual estão sedimentadas fortes assimetrias de gênero, que se sustentam como fatores ideológicos justificadores de desigualdades compreendidas em geral como “normalidade”. Evidências disto são as divisões sociais do trabalho, a organização social e política dentro de critérios de heteronormatividade, formas naturalizadas de hierarquização, discriminação e violência e a invisibilidade e o silenciamento de grupos e de reflexões que tematizam a corporeidade e aspectos a ela relacionados. As religiões estão diretamente envolvidas neste quadro, uma vez que simultaneamente reforçam as assimetrias de gênero

como também são palco de desconstrução da cultura de violência contra as mulheres, sendo componente de empoderamento e de promoção da dignidade delas, assim como de demais grupos subalternos (GEBARA, 2017). E, nesta perspectiva, cabe, diretamente, a provocação de Rubem Alves (1982b, p. 33):

E não me venham com o chavão de que a preocupação com o corpo é doença de pequena-burguesia. Como se os trabalhadores não tivessem corpos, e sentissem dor de dentes com os dentes de sua classe social, fizessem amor com os genitais de sua classe social e cometessem suicídio com a decisão de sua classe social. O corpo, na verdade, é a única coisa que eles possuem – e têm de alugar. Para quem está sofrendo só existe o corpo e a dor: dor imensa, dor que é prelúdio da morte, morte que tem a ver com o meu corpo, único, irrepitível, centro do universo, grávido de deuses.

Afirmamos que a experiência da reflexão e da formação teológica em nossas terras, quase sempre não foi estabelecida a partir dos aspectos concretos da vida. Mesmo os setores orientados pela Teologia da Libertação apresentaram dificuldades com o passo metodológico popularmente conhecido como “ver”, que busca o fazer teológico a partir da realidade. Poderíamos dizer com certa precisão que, no caso da dimensão corpórea, ela está totalmente fora dos processos de formação e de reflexão teológicas, com raríssimas exceções. Debatem-se doutrinas e conceitos, mas o corpo, em sua existência integral e concreta, em sua mediação com a natureza, a sociedade e os outros corpos, via de regra, é desprezado pela produção teológica. A supremacia da dimensão conceitual em detrimento da concretude da vida tem sido considerada marca bastante negativa dos processos de reflexão e de educação teológica. (GEBARA, 2010) Apesar dos esforços que buscam superar tais equívocos, ainda não está consolidada uma metodologia capaz de articular a dimensão corpórea da vida, com seus sabores e dissabores, com o conjunto da reflexão teológica. Em outras palavras, temos muito o que ouvir de Rubem Alves...

Rubem Alves advoga a importância do prazer e da alegria e a valorização da corporeidade, não somente no tocante à reflexão teológica, mas para a educação como um todo. Com a sua teologia da corporeidade, o autor nos mostra que o propósito da educação, é o de “aumentar as possibilidades de prazer e alegria” (ALVES, 2014, p. 84). Os processos educativos podem seguir nesta direção ao fazer com que o corpo, e não somente as dimensões de racionalidade, seja o ponto condutor do humano ao seu sentido maior.

Aqui reside um pluralismo antropológico, uma vez que se realça outras formas de orientação humana, que não sejam reféns da razão instrumental, pragmática e mecanicista. Da mesma forma, o pluralismo antropológico que os processos teológicos devem considerar deve ser um elemento crítico das formas religiosas enrijecidas e castradoras do prazer, tão comuns nos grupos religiosos, e criativo o suficiente para cooperar nos processos de valorização da corporeidade, da sexualidade e do prazer. Trata-se, para o autor, da ressurreição dos corpos, reconciliados com o prazer e a alegria.

E o que o corpo sabe e tem a dizer à Teologia? Rubem Alves realça que o corpo é uma unidade inteligente, “sabe sem precisar saber. O corpo é sábio. O corpo é educador por graça, de nascimento. Não precisa de aulas de pedagogia” (ALVES, 2014, p. 78).

Palavras finais...

Seguimos os passos de Rubem Alves que afirmara em *Dogmatismo e tolerância* que:

O protestantismo tem temas esquecidos, peças empoeiradas, que ninguém mais sabe usar, mas que poderiam ser tiradas das sombras:
A *liberdade* (foi com este tema que a Reforma se iniciou)...

A *graça* – que significa, basicamente, que o problema da salvação não é um problema com o qual os homens devam se ocupar, pois que depende exclusivamente de Deus. Livres de preocupações como a temperatura do inferno e o mobiliário dos céus, os homens poderiam dedicar-se a cuidar da terra, boa dádiva de Deus...

A *fé*, confiança – ninguém é salvo pela ortodoxia, mas pela simples confiança em Deus, de modo que os protestantes deveriam se sentir livres para as mais loucas aventuras do pensamento – o nosso jogo de contas de vidro – sabendo que heresia e ortodoxia são palavras do vocabulário dos fortes, mas não do vocabulário de Deus...

E a *teimosia profética*, que denuncia todas as formas de opressão e absolutismo... (1982a, p. 37).

Em *Creio da Ressurreição do Corpo* (1982), “parada obrigatória” para todas as pessoas que buscavam e buscam novas linguagens e sensibilidades teológicas e o gosto pela liberdade, descobrimos que...

Fomos acariciados pelo Futuro...

E tudo mudou.

Porque, da mesma forma como a mulher que se descobre grávida, passa a viver para encarnar, por antecipação, o filho que vai nascer, a Igreja é a comunidade em que o futuro assume forma, primeiros frutos, aperitivos, carícia, do futuro do Reino... (1982,c, p. 70).

As experiências mais desafiadoras que eu vivi na vida me mostraram que dentro de uma série de aspectos que marcam a vivência humana está a incessante busca de superar limites, de ir além das contingências e das ambiguidades históricas, de procurar por absolutos que possam redimensionar a relatividade e a precariedade da vida. A luz de Rubem Alves neste caminho foi kairótica e crucial. Como sabemos, as experiências religiosas, historicamente, pretenderam e pretendem apontar caminhos para essa busca. Na diversidade delas confluem elementos os mais diversos, desde os preponderantemente numinosos, “santos”, espontâneos e indicadores de uma transcendência até aqueles marcadamente ideológicos, facilmente identificados como reprodução de filosofias ou culturas e artificialmente criados e que escondem a fragilidade e a ambiguidade humanas. Nos caminhos áridos marcados por sofrimentos incomensuráveis, essa última visão pouco ou em nada nos ajuda. É preciso fé.

Como o trapezista que tem de se lançar sobre o abismo, abandonando todos os pontos de apoio, a alma religiosa tem de ser lançada também sobre o abismo, na direção das evidências do sentimento, da voz do amor, das sugestões de esperança. Nos caminhos de Pascal e Kierkegaard, trata-se de uma aposta apaixonada. E o que é lançado sobre a mesa das incertezas e das esperanças é a vida inteira (ALVES, 1996, p. 101).

No transcorrer das décadas, em especial pelas experiências vividas no acompanhamento das situações-limite das pessoas, e também pelas bases teóricas que foram sendo assimiladas e assumidas criticamente, como se espera dos processos teológicos, a busca do sentido mais global da vida norteava o meu pensamento teológico que foi e está sendo formado.

É preciso lembrar as palavras de Rubem Alves, em *Variações sobre a Vida e a Morte*.

A teologia fala sobre o sentido da vida.

Afirmção que pode ser invertida: sempre que os homens estiverem falando sobre o sentido da vida, ainda que para isso não usem aquelas contas de vidro que trazem as cores tradicionais do sagrado, estarão construindo teologias: mundos de amor, em que faz sentido viver e morrer.

E quem não será então que, de vez em quando, provavelmente no silêncio das insônias ou naqueles momentos em que a vida de um ente querido se dependura sobre o abismo, que não será, que não terá sido, meio teólogo, invocador de coisas divinas, mágico?... (1982b, p. 194)

O meu itinerário teológico, na esteira das ideias ‘perigosas’ de Rubem Alves, tem sido em viver e refletir mais sobre a fé, sempre em interação com a vida, deixando a religião em outro plano, se é que podemos fazer tal distinção. O mesmo, podemos dizer da gratuidade, como a “força estranha no ar”, como diz a canção popular, que desfaz e refaz a política.

Esse olhar sobre a vida remonta as perspectivas evangélicas como, por exemplo, a que diz ser a vontade (= Reino) de Deus “semelhante a um grão de mostarda que um homem plantou na sua horta; e cresceu e fez-se árvore; e as aves do céu aninharam-se nos seus ramos” (Lucas 13.19). Ou a ideia daquele homem que descobriu um terreno com pedras preciosas, vendeu tudo o que tinha e o comprou. É a ideia de uma aposta existencial da radicalidade pela vida, de relativização de projetos políticos ou mesmo das coisas secundárias e menores que muitas vezes marcam o nosso dia a dia, a dinâmica de nosso trabalho e os nossos relacionamentos.

Com todas as ambiguidades e contradições que a vida nos impõe, tenho procurado seguir esses rastros teológicos. Tal feito tem sido na companhia de muitas e variadas pessoas e letras, pouco letradas e pensadores renomados, gente simples e grupos seletos, narrativas e conceitos, testemunhos e análises. Rubem Alves, sempre presente. A busca do *princípio pluralista*, como tenho me dedicado, precisa ser de vários caminhos.

A espiritualidade que vi (ou senti) nas páginas de Rubem Alves procura expressar, por excelência, o pluralismo, a liberdade, a leveza. Ou não? É tentar responder à pergunta de que este autor nos fez e que está perdida entre as páginas de *Creio na ressurreição do corpo*: “O que é mais importante, o que as pessoas pensam ou o que elas amam?” (1982c, p. 37).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Homo Sacer IV, 2. O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALVES, Luiz Roberto. “Faço o papel do que não gosta” (p. 65-66). In: VV.AA. “Sobre Deuses e Caquis: teologia, política e poesia em Rubem Alves”. *Comunicações do ISER*, 7(32), 1988.

ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papyrus, 1987.

_____. *Protestantismo e repressão*. Rio de São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a.

_____. *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e sua fala*. São Paulo: Paulinas, 1982b.

_____. *Creio na ressurreição do corpo*. meditações. Rio de Janeiro: CEDI, 1982c.

_____. *O que é religião*. São Paulo: Ars Poetica, 1996 [1981].

_____. *A gestação do futuro*. São Paulo: Papyrus, 1986.

_____. *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Variações sobre o prazer*, 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CATENACI, Giovanni. “Rubem Alves: um contemporâneo” (p. 101-123). In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Teologia Protestante Latino-Americana: um debate ecumênico*. São Paulo: Terceira Via, 2018.

COX, Harvey. *A Festa dos Foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia*. Petrópolis: Vozes, 1974.

DIAS, Zwinglio. *Discussão sobre a Igreja*. Petrópolis: Vozes & Tempo e Presença, 1975.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhaduti Editora, 2010.

_____. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

TAMEZ, Elza. “Teologia e festa” (p. 141-149). In: ALMEIDA, Edson Fernando & LONGUINI NETO, Luiz. *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

Um Convite a sonhar: a influência de Richard Shaull na formação do pensamento de Rubem Alves, e sua relevância política¹

Raimundo César Barreto Junior, Ph.D.²

Rubem Alves foi um dos pensadores mais promissores de sua geração. O teólogo Harvey Cox, ao apresentar a obra de Alves aos leitores de língua inglesa, identificou-o como um brilhante pensador, destacando-o dentre uma geração emergente de teólogos do chamado “terceiro mundo”³, que já não podia ser ignorada. Richard Shaull, prefaciando outra obra de Rubem Alves, também usou a expressão “brilhante”, referindo-se a ele como uma das mais destacadas vozes que emergiam do “terceiro mundo”.⁴ Como outras mentes brilhantes na história, Rubem Alves é às vezes descrito como um pensador “além do seu tempo”, alguém cujo pensamento antecipou tendências importantes. Ele esteve, por exemplo, entre os teólogos latino-americanos que deram à luz a teologia da libertação. Interessante notar que mesmo tendo posteriormente deixado de “fazer teologia”, ao menos formalmente, ele tinha grande consciência de seu papel na formação de uma teologia latino-americana. Ao se apresentar numa carta de 2007 ao teólogo escocês Ian Torrance, à época Presidente do Seminário Teológico de Princeton, ele assim fez referência ao seu próprio trabalho:

Minha tese de doutorado teve o título *Por uma Teologia da Libertação* e foi, historicamente, o documento acadêmico que criou a expressão “teologia da libertação”. De alguma forma, o Seminário Teológico de Princeton foi o local de nascimento dessa corrente teológica que influencia a vida das igrejas cristãs em todo o mundo.⁵

Embora certos detalhes da sua afirmação quanto à criação da expressão “teologia da libertação” possam ser questionados, Alves, indubitavelmente, estava entre aqueles que deram origem a esse importante movimento do último quarto do século XX. Sua tese foi, de fato, o primeiro livro onde essa expressão foi usada.⁶ Além do mais, sua contribuição para o

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 no programa de Cristianismo Mundial e História das Religiões no Seminário Teológico de Princeton, EUA. Contato: raimundo.barreto@ptsem.edu.

³ Como afirma Vijay Prashad, “O terceiro mundo não foi um lugar. Foi um movimento”. Um movimento distinto dos dois blocos hegemônicos da Guerra Fria, que a partir da Conferência de Bandung (1955), procurou organizar as vozes, os projetos comuns e a esperança dos povos na África, Ásia e América Latina. Para mais sobre esse tema, ver PRASHAD, Vijay. *The Darker Nations: A People’s History of the Third World* (New York: The New Press, 2007).

⁴ O prefácio de Harvey Cox se encontra em ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope* (Washington, DC: Corpus Books, 1969). O prefácio de Richard Shaull pode ser lido em ALVES, Rubem. *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study* (New York: Orbis Books, 1985).

⁵ Carta não datada de Rubem Alves a Ian R. Torrance, presidente do Seminário Teológico de Princeton no segundo semestre de 2007 [tradução do autor].

⁶ Numa correspondência recente com este autor, Harvey Cox reafirmou que se não fosse pela troca do título de seu livro por parte da editora, Rubem Alves, e não Gustavo Gutierrez, teria recebido o epíteto de “pai da teologia da libertação”.

emergente movimento foi distinta. Fazendo referência a uma entrevista de Leonardo Boff por ocasião da morte de Rubem Alves, Paulo Nogueira destaca:

Leonardo Boff, naquela ocasião, em uma nota em um jornal de grande circulação, destacou a diferença da contribuição de Rubem em relação aos demais teólogos da libertação, observando que seu diferencial, além de não adotar o marxismo como mediação teórica, foi se utilizar da psicanálise, e de explorar o universo da subjetividade.⁷

Ao atentar para a subjetividade, Alves incorporaria a literatura e a poesia em sua linguagem teológica, aos poucos abandonando a formalidade da teologia convencional. Transformado em contador de histórias, educador, filósofo, poeta e cronista do cotidiano, seus textos, embora tomando formas diversas, continuaram permeados de temas importantes ao universo teológico.⁸ Já no início dos anos 70, ele começaria a desbravar novos caminhos, inclusive no que concerne a um estilo de combinar poesia e teologia que mais adiante formaria o campo da teopoética.

Em correspondência informal, o teólogo Daniel Migliore ressaltou essa habilidade literária do pensador mineiro, afirmando que dada sua capacidade poética e narrativa, Rubem Alves poderia ter escrito romances tão significativos a partir de sua experiência latino-americana, “que teriam paralelo às tremendas contribuições de alguém como [Toni] Morrison.” O professor emérito do Seminário Teológico de Princeton concluiu dizendo: “Se Rubem tivesse escrito um romance desse tipo, tenho certeza de que haveria uma dimensão ‘teológica não teológica’, assim como há nos romances de Morrison.”⁹ De certa forma, sua migração da teologia para filosofia e para a poesia—na fase de sua obra que Antônio Vidal Nunes¹⁰ identificou como poético-filosófica—gerou uma expectativa de que Rubem Alves caminhava na direção de se tornar um intérprete singular da religião e da alma brasileira.¹¹

O legado do Rubem é, portanto, multifacetado e interdisciplinar. Qualquer tentativa de reduzir seu pensamento a uma ênfase ou sistema distorceria sua obra e violaria a liberdade de uma alma que se mostrou sempre tão inquieta. Sua obra pode ser melhor apreciada a partir dos *insights* e provocações com as quais nos presenteia; fragmentos que capturam melhor instantes e percepções que ideias sistematizadas. Como um artista que pintava quadros com palavras, Alves encarnou como poucos a alteridade ‘intotalizável’ do rosto do outro, que ao invés de definições, convida à contemplação e à reverência pelo mistério da vida.¹²

⁷ NOGUEIRA, Paulo A. S. “Apresentação do Dossiê: A Poética da Religião em Rubem Alves.” *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2: 153-157, maio-agosto, 2017.

⁸ Dentre os seus criadores, ele também se tornou um dos primeiros críticos do engessamento que notou em outros membros da primeira geração de teólogos da libertação na América Latina. Em seu segundo livro (ALVES, Rubem. *Tomorrow's Child: imagination, creativity, and the rebirth of culture* [New York: Harper & Row, 1972], ele já mostrava estar se movendo para além da teologia da libertação, fazendo uma crítica interna à mesma, ainda em sua fase inicial.

⁹ Daniel Migliore, em e-mail para o autor, 9 de agosto de 2019.

¹⁰ Entre tantas outras, ver seu ensaio “Etapas do Itinerário Reflexivo de Rubem Alves: A Dança da Vida e dos Símbolos.” IN: NUNES, A. V. [org.]. *O Que Eles Pensam de Rubem Alves e de seu Humanismo na Religião, na Educação e na Poesia* (São Paulo: Paulus, 2007).

¹¹ A pergunta que emerge, em seguida, é: o que impediu que ele atingisse tal patamar? Teria sua notória formação protestante sido um fator que nunca o permitiu alcançar tal nível de penetração nas entranhas culturais da nação?

¹² Ver LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Pittsburg: Duquesne University Press, 1998.

A despeito da distinção que acabamos de destacar, não podemos deixar de salientar que, por outro lado, Rubem Alves, assim como nenhum outro ser humano, não pode deixar de ser visto como um homem do seu tempo, como parte de uma geração com limites e influências próprias. No curto espaço desse ensaio, não buscamos uma exposição mais ampla dos diversos movimentos, circunstâncias e indivíduos que influenciaram seu pensamento. Pelo contrário, usando o formato de *snapshots*, propomos salientar uma influência, em particular, que o marcou profundamente na juventude, e cujo impacto teve consequências para o restante de sua jornada. Nos detemos, portanto, ao impacto do mentor e amigo Richard Shaull sobre a vida e o pensamento de Rubem Alves, atestando a relevância da relação que se formou entre eles. Salientamos características do pensamento teológico de Shaull que podem ser encontradas—na forma de continuidades, expansões, ou descontinuidades—no pensamento do Rubem em diversos momentos de sua vida, e que nos ajudam a fazer sentido do significado social e político do seu pensar.

Sob o Impacto do Encontro com Richard Shaull

O evento *Repensando o Sagrado: Rubem Alves e a Teologia da Libertação*, nos dias 27-29 de agosto de 2019, marcou tanto os 50 anos de aniversário da publicação da tese de doutoramento de Rubem Alves nos Estados Unidos, como também o centenário do nascimento do seu mestre e amigo Richard Shaull—que completaria 100 anos no dia 24 de novembro de 2019. Propomos aqui que esses dois personagens estão profundamente interconectados. Sem Richard Shaull, não podemos imaginar se teríamos conhecido o Rubem Alves que viemos a conhecer a partir de meados dos anos 1950. O significado do primeiro na formação do segundo pode ser dimensionado se ouvirmos com atenção as próprias palavras de Alves sobre seu encontro com “*Dick Shaull*” (como ele era carinhosamente chamado pelos amigos):

O estranho não disse nada. Mas os seus olhos apontaram. E os meus olhos se abriram [...]

[...]E posso dizer que minha vida se divide em dois períodos: antes de conhecê-lo, depois de conhecê-lo [...]

[...]Ele nos ensinou a lição fundamental de teologia: ‘O problema do céu, Deus já o resolveu por nós. Não há nada que tenhamos que fazer. Resolvido o problema do céu, estamos livres para cuidar da terra, que é o nosso destino.’ [...]

[...]Se me perguntarem: ‘O que foi que você aprendeu com ele?’ – a resposta é simples: ‘Dick Shaull me ensinou a pensar.’”¹³

Em cada uma dessas expressões Alves se refere ao seu encontro com Shaull, em 1953, em tom de tão profunda reverência e gratidão que chega a sugerir uma epifania. O conjunto de pequenas descrições desse encontro não deixa dúvidas quanto ao profundo impacto de Shaull na construção do seu pensar.

De fato, a influência de Shaull na formação de toda uma geração de pensadores protestantes brasileiros e latino-americanos nas décadas de 1950 e 1960 tem sido salientada por diversos pesquisadores e ex-alunos.¹⁴ Essa influência teve tanto cunho teológico como

¹³ ALVES, Rubem. “su cadáver estava lleno de mundo,” *Religião e Sociedade*. Volume 23. Número Especial, 2003, 91-94.

¹⁴ FARIA, Eduardo G. *Fé e Compromisso: Richard Shaull e a Teologia no Brasil* (São Paulo: ASTE, 2002).

dimensão prática, no contexto das importantes iniciativas de Shaull durante seus anos no Brasil, que contribuíram para a construção de um ecumenismo engajado com a realidade nacional.

Shaull esteve no centro dos principais desenvolvimentos ecumênicos no seio do protestantismo brasileiro e latino-americano naquelas duas décadas. No Brasil, ele e Waldo César criaram o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, em 1955, que se tornou um catalizador das mais importantes reflexões e ações ecumênicas da época.¹⁵ Shaull também teve papel importantíssimo na revitalização da União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), e na transformação teológica que levou os estudantes daquele movimento a uma profunda imersão nas mobilizações sociais e políticas, num momento efervescente de construção da nacionalidade. De forma direta ou indireta, ele teve influência no surgimento de outras importantes iniciativas ecumênicas no Brasil e afora, como a Conferência do Nordeste (1962), a formação da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade (ISAL), em 1961, a criação da editora e da revista Paz e Terra (1966), e a formação do Centro Ecumênico de Informação (CEI), em 1965, que mais adiante daria origem ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e à Tempo e Presença.¹⁶

Para além de seu ativismo articulador na construção de novos espaços para a ação ecumênica na sociedade, Shaull teve significativo impacto na transformação do pensamento teológico de uma geração que marcaria profundamente o pensamento protestante brasileiro. Jovelino Ramos, um de seus alunos no Seminário Presbiteriano de Campinas, assim descreveu o impacto de Richard Shaull sobre ele e seus colegas:

○ Shaull representava um desafio total à nossa maneira de ver as coisas e de reagir ao que víamos... Para ele, aprender não era assimilar conhecimento, mas questionar o conhecimento. 'Estou muito mais interessado nas perguntas de vocês do que nas respostas'. 'O que significa o que você acaba de dizer para quem não está acostumado à linguagem dos sermões?' 'Que tem isso a ver com a situação real dos brasileiros?' (...)¹⁷

○ teólogo ecumênico uruguaio Julio de Santa Ana fez um relato semelhante:

Shaull era mestre em nos indicar que fazer teologia é tomar parte nas lutas do nosso tempo, participar da história; porque somente nesta e a partir desta é possível encontrar Deus, e sobretudo, criar condições para escutar sua voz (...) Shaull insistia que a prioridade fosse dada à prática.¹⁸

São inúmeros os testemunhos que demonstram o impacto teológico de Shaull sobre essa geração de pensadores e ativistas protestantes brasileiros. O Rev. Joaquim Beato, de saudosa memória, listou uma série de testemunhos semelhantes, concluindo que Shaull foi “o

¹⁵ Inicialmente formada como uma Comissão de Igreja e Sociedade independente, meses depois se tornou um setor da Confederação Evangélica Brasileira.

¹⁶ Algumas dessas iniciativas surgiram depois do retorno de Shaull a Princeton. No entanto, como afirmou Waldo César, resultaram do trabalho dele, e contaram com sua colaboração. CÉSAR, Waldo. “Do Individualismo à Comunidade: Uma Reflexão sobre os Anos de Richard Shaull no Brasil.” IN: *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os Primórdios da Teologia da Libertação*, organizado por Rubem Alves. São Paulo: Editora Sagarana | CEDI | CLAI, 1985.

¹⁷ RAMOS, Jovelino. “Você não Conhece o Shaull.” IN: ALVES (org.), *De Dentro do Furacão*, 27.

¹⁸ SANTA ANA, Julio. “Richard Shaull: Teólogo e Pioneiro Ecumênico — Um testemunho Reconhecido.” IN: *De Dentro do Furacão*, 37.

teólogo que exerceu *a mais profunda influência* sobre toda uma geração mais jovem de importantes teólogos brasileiros.”¹⁹

Rubem Alves fez parte desta geração, vindo a se tornar seu representante mais ilustre. A influência de Shaull sobre ele teve um impacto direto em sua trajetória. Vale lembrar, por exemplo, os esforços de Shaull para levá-lo a Princeton. Em Princeton, Shaull se tornaria o orientador de sua tese de doutorado. Entre o seminário de Campinas e o final do doutorado de Alves em Princeton, em 1968, foram 15 anos de influência direta.

Mais que um mentor, Shaull se tornou um parceiro e aliado. Alves nunca escondeu as dificuldades que enfrentou para a aprovação de sua tese em Princeton. Ele chegou a dizer que houve quem quisesse reprová-lo e que o “passaram por caridade com a nota mais baixa.”²⁰ Ao mesmo tempo, ele mencionava Shaull como um dos amigos que o apoiaram nos momentos complicados nesse processo que culminou com a publicação da tese que o tornou conhecido na academia. Durante os anos como doutorando em Princeton, Rubem Alves serviu como professor auxiliar (*Teaching Assistant*) em alguns cursos ensinados por Richard Shaull. Migliore, estudante na época e hoje professor emérito de teologia no Princeton Theological Seminary, afirma que eles formavam uma “dupla dinâmica, compartilhando muito da visão teológica e da experiência de vida, mas também se complementando de maneiras importantes.”²¹

Portanto, é importante olharmos para a trajetória intelectual de Richard Shaull como uma espécie de prelúdio para a compreensão do pensamento de Rubem Alves. Obviamente, dada a inquietude e criatividade de sua mente, não podemos reduzir Alves - nem sequer uma etapa de sua vida- a uma única influência. Uma profusão de teorias, pensadores e circunstâncias pessoais e históricas podem ser apontadas como formadoras da sua jornada intelectual. O que destacamos nesse artigo, no entanto, é a singularidade do impacto de Shaull sobre sua formação, considerando, principalmente, o convívio que os dois tiveram na educação teológica que Alves recebeu tanto em Campinas quanto em Princeton.

Vale ressaltar, porém, que a despeito de terem tido uma conexão profunda e duradoura, Shaull e Alves foram pensadores notoriamente diferentes. Migliore distingue os dois da seguinte maneira:

Eu acho que Shaull sempre foi mais um “profeta” e um “guerreiro”, e muito menos um “poeta”, para usar as categorias de vocação das quais Alves mais tarde falaria. Shaull estava primeiramente comprometido com a ação política e social concreta aqui e agora, para protestar contra a injustiça e a mudança sistêmica em favor de uma maior justiça. Logo no início (como você pode ver em seu [livro] *A Theology of Human Hope*, baseado em sua tese de doutorado), Alves, embora não discorde dessa orientação política ativista, tem a intenção de ir mais fundo, sondando as fontes da criatividade, imaginação e esperança na vida humana, examinando o uso e o abuso da linguagem, marcando a diferença entre o

¹⁹ BEATO, Joaquim. “A Conferência do Nordeste 50 Anos Depois.” IN: *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste 50 Anos Depois (1962-2012)*. Org. por Wanderley Pereira da Rosa & José Adriano Filho (Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2012), 27-38. O itálico é nosso.

²⁰ Para mais sobre esse processo, ver BARRETO, Raimundo. “Rubem Alves and the Kaki Tree: The Trajectory of an Exile Thinker,” *Perspectivas* 13: 47-64 (2016).

²¹ Correspondência eletrônica com o autor em 8 de agosto de 2019.

messianismo humanista e o humanismo messiânico, e explorando a importância do corpo, o brincar, o dom da natureza, a experiência da beleza.²²

Enfim, Alves, embora profundamente impactado por seu encontro com Shaull, ganhou luz própria, desenvolvendo uma forma peculiar de pensar. Na verdade, Shaull - também um pensador assistemático - nunca desenvolveu uma escola de pensamento própria. Ele foi mais um instigador de ideias, representando o que Rubem Alves viria a descrever como “o dedo que apontava para a lua”. Por isso, a despeito de suas diferenças, até o final da vida, ele reconheceu o significado do encontro com esse estrangeiro que andava na contramão, convidando homens e mulheres para cavalgar “o vento do furacão”.²³

Sob esse prisma, voltamos nossa atenção agora para algumas características importantes na teologia de Richard Shaull.

Shaull compreendia a teologia como um processo dinâmico de constante recriação humana em resposta a um Deus que vem a nós do futuro. Tal concepção orientou sua postura sempre aberta para o diálogo com o diferente e para oportunidades de colaboração na construção de futuros alternativos. Alves, de certa forma, levou esta ênfase aos seus limites, contrastando a frustração com uma tradição protestante petrificada pela ideologia com o sonho de um protestantismo criativo, marcado pela imaginação e pelo desejo. Numa entrevista com Elsa Tamez, em 1986, ele evocou a expressão *pio conspiratio*, usada por Calvino, para propor uma teologia erótica no contexto de uma igreja que ele concebia como uma comunidade de desejos que conspira-respira de forma conjunta. Entre os diversos *insights* daquela entrevista, ele já deixava claro que essa igreja que ele amava não era uma entidade empírica. Pelo contrário, ele a descreveu como um objeto dos seus sonhos: “Eu sonho com uma igreja, e isso é o que me mantém conectado a ela.”²⁴

Em tempos nos quais a esperança dos mais vulneráveis parece ser esmagada diariamente, tanto Richard Shaull quanto Rubem Alves representam um convite à resistência, à subversão, e à construção de sonhos e possibilidades de outros futuros. Nisso, afirmamos, reside a importância política desses dois pensadores. Ambos nos convidam a uma abertura para a transformação e para a constante recriação dos nossos mundos simbólicos, cada um de uma forma peculiar. No caso de Shaull, esse convite se dá num contexto mais teológico e pastoral. No caso do Alves, ele acontece por meio de uma rebelião mais radical que rompe com as amarras tanto da fé institucionalizada quanto da racionalidade enjaulada da modernidade.²⁵ Influenciado pela afirmação de Shaull de que o sagrado não podia ser contido

²² Ibid [tradução do autor]. Aqui ele se refere aos tipos profeta, guerreiro e poeta que Rubem Alves apresenta no livro *The Poet, the Prophet, and the Warrior* (London: SCM Press ; Philadelphia : Trinity Press International, 1990).

²³ Expressões que Alves usou para falar sobre Richard Shaull. Ver ALVES, Rubem. “O Deus do Furacão.” In: ALVES, Rubem (org.). *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os Primórdios da Teologia da Libertação* (São Paulo: CEDI/CLAI, 1985), 19-24.

²⁴ TAMEZ, Elsa. *Against Machismo: Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, José Miguez Bonino, Juan Luis Segundo... and Others Talk about the Struggle of Women: Interviews* (Oak Park, Ill: Meyer-Stone Books, 1987), 68-75.

²⁵ Ao salientarmos esse protesto de Rubem Alves contra o aprisionamento da razão moderna, identificamos uma outra área que desbravou sem nomear. Estaria Alves, ao seu próprio modo, avançando uma forma de decolonidade?

nos jardins internos da religião, Alves se tornaria um exemplo vivo do que pode acontecer quando o sagrado se derrama e se perde na amplitude da existência.²⁶

O Resgate do Legado Profético da Reforma Protestante

Richard Shaull teve um papel fundamental no desenvolvimento da teologia latino-americana, como um intelectual orgânico que fomentou uma nova linguagem teológica, dando início a um incipiente diálogo entre o protestantismo e a realidade sociocultural latino-americana. Shaull expandiu os horizontes do cristianismo brasileiro, contribuindo para o surgimento de uma teologia que passaria a tomar a realidade cultural, social e política latino-americana como seu locus de enunciação. Como Rubem afirmou, nesse processo, sem saber, Shaull estava lançando as sementes da teologia da libertação.²⁷

Durante seis décadas, sua relação com a América Latina tomou várias formas.²⁸ Inspirado por John Mackay, Dick Shaull seguiu para a Colômbia, em 1941, onde serviu como missionário. Nesse primeiro momento, ele buscou desenvolver uma teologia pastoral-missiológica para interpretar uma realidade profundamente afetada pela pobreza, violência e sofrimento. O segundo momento acontece no Brasil, a partir de 1953, quando ele cumpriu o papel de um teólogo orgânico num emergente movimento ecumênico que buscava amadurecer uma nova forma de pensar. Um novo modo dessa relação se dá quando, de volta a Princeton, em 1962, Shaull se tornaria um “evangelista”, isto é., intérprete e difusor do emergente pensamento teológico latino-americano no contexto dos EUA, propondo a partir deste lugar um diálogo mais substancial entre a teologia reformada norte-americana e a emergente teologia latino-americana da libertação.²⁹

Principalmente nessa fase, nota-se seu interesse crescente na renovação da tradição reformada, que ele considerava estar à beira de uma mórbida estagnação. Para ele, uma tradição que tendia a repetir respostas passadas ao enfrentar novas situações e desafios num mundo em constante transformação corria o risco de esclerose.³⁰ Por outro lado, ele enxergava um potencial de renovação naquela tradição, principalmente na sua afirmação de um Deus transcendente, mas que, ao mesmo tempo, “permanece ativo na história.”³¹

²⁶ Migliore levanta as seguintes questões: “Será que ele conseguiu (ou mesmo quis) se desfazer de todos os compromissos teológicos profundos? Teria ele negado o discurso de Barth sobre Deus como “totalmente outro”? Teria ele renunciado à ideia de que as histórias e imagens da Bíblia que falam de uma nova vida, de esperança e beleza como presentes que não fabricamos, mas que só podemos receber, são tesouros preciosos? Será que ele concordou com Bonhoeffer que o nosso é um tempo em que é necessário falar “não religiosamente” de Deus? Será que ele desistiu daquele grande refrão da igreja reformada: a igreja reformada (incluindo sua teologia) sempre se reformando?” Todas essas indagações podem ser aprofundadas no desenvolvimento da futura agenda da Sociedade Internacional Rubem Alves, criada nesse encontro. Correspondência eletrônica com o autor, 8 de agosto de 2019 [tradução do autor].

²⁷ Essa impressão foi reiterada por muitas outras pessoas. Migliore lembra que em seu último ano como estudante do mestrado no Seminário de Princeton, em 1959, ele se matriculou num curso ensinado por Shaull, que se encontrava num sabático do seu trabalho na América Latina. Ressaltando o quanto os cursos de Shaull eram eletrizantes, ele afirmou que seus estudantes, sem o saber, estavam ouvindo “sobre os desenvolvimentos eclesiais na América Latina que acabariam se tornando a matriz da teologia da libertação latino-americana.” Correspondência eletrônica com o autor, em 8 de agosto de 2019.

²⁸ No final de sua vida, Shaull se referiu a essas fases como conversões. BARRETO, Raimundo. “A ‘Terceira Conversão’ de Richard Shaull, *Religião e Sociedade*, Volume 23. Número Especial, 2003, 83-90.

²⁹ SHAULL, Richard. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991).

³⁰ *Ibid.*, 15.

³¹ *Ibid.*, 15-16.

Para Shaull, a presença ativado Espírito de Deus no mundo é um fato eminentemente inovador. Essa atenção ao agir do Espírito no mundo o levou a uma profunda interação com o movimento pentecostal, que marcou a última fase de sua vida. Movido por uma compreensão aguçada do privilégio hermenêutico dos menos favorecidos, Shaull voltou sua atenção, em particular, para o mundo simbólico dos pobres que, em sua percepção, era permeado pela linguagem pentecostal.

Por toda a sua vida, Shaull insistiu em reinterpretar o legado da Reforma Protestante a partir de novos *locais de fala*, e em diálogo com outras tradições. Isso o levou a acessar novas lentes para a releitura e a inovação de um legado teológico que, para ele, precisava escapar da estagnação. Essa abertura fundamental para o novo o permitiu interpretar a ação redentora de Deus na história como um processo libertador. No drama da ação libertadora de Deus no mundo, pessoas e comunidades vitimadas pela violência e injustiça recuperam a agência perdida no processo de construção de seu futuro.³² Sendo assim, a fé num Deus transcendente, mas presente na história por meio das irrupções transformadoras do divino, cria condições para a transformação das condições de existência.

Embora a formação de seu pensamento tenha antecedido seu contato com a América Latina, Shaull ressaltou inúmeras vezes que sua reflexão teológica aprofundou-se significativamente no encontro com a realidade latino-americana, e, acima de tudo, no convívio com um grupo de ávidos estudantes protestantes brasileiros em princípio dos anos 50. Foi em diálogo com aqueles estudantes que ele passou a investigar mais profundamente a conexão entre o legado reformado e a transformação social, iniciando um processo de reexame crítico da história e da teologia protestante à luz da nova realidade que encontrara no contexto latino-americano.³³

Influências Teológicas em Richard Shaull

Desde cedo em sua caminhada, Shaull demonstrou interesse na compreensão teológica do 'drama humano'. Mas foi seu encontro com o teólogo Emil Brunner, ainda como seminarista em Princeton, que o ajudou a enxergar a realidade como parte de um drama de dimensões cósmicas, que Brunner chamou de encontro divino-humano, o qual punha a presença ativa e compassiva de Deus no centro da existência humana. Sendo assim, não era mais possível falar de Deus sem se referir ao humano, nem tampouco se compreender a

³² SHAULL, Richard Shaull. "A Theological Perspective on Human Liberation," *New Blackfriars*, 49/578 (1968): 509-517 (511).

³³ SHAULL, Richard. "Toward the Recovery of the Prophetic Power of the Reformed Heritage." IN: *The Future of Prophetic Christianity: Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. Edited by Denise L. Carmody & John T. Carmody (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 59-66 (59). Vale lembrar, que, em contraste com o que testemunharam muitos de seus alunos, os quais sempre lhe atribuíram grande crédito na formação deste movimento, Shaull, em si, nunca se viu como iniciador de um movimento. Pelo contrário, para ele a situação brasileira na ocasião de sua chegada ao Brasil já estava madura para o que ele viria a oferecer, e a ele coube apenas o papel de catalizador. Em suas próprias palavras: "Antes da minha chegada ao Brasil, um novo espírito já invadia a Igreja. Vários homens e mulheres já estavam em contato com a evolução da teologia na Europa e nos Estados Unidos, e tinham sua própria visão sobre a renovação da Igreja. Quase todas as minhas iniciativas foram precedidas de esforços iguais por parte de outras pessoas, que, desenvolvidos por outros grupos, ultrapassaram o que fiz. De minha parte, apenas contribuí com algo muito pessoal para aquela situação. Tornei-me ao mesmo tempo um agente catalisador. Talvez isso tenha sido inevitável. Tenho a impressão agora de que esse fator talvez tenha impedido outras pessoas de tomarem suas próprias iniciativas." SHAULL, Richard. "Entre Jesus e Marx: Reflexões Sobre os Anos que Passei no Brasil." IN: ALVES, Rubem (org.). *De Dentro do Furacão*, 189.

existência humana à parte da graça e da ação divina. Para Shaull, portanto, “nossas vidas se desenrolam no contexto do drama cósmico da redenção, nos caminhos da restauração da vida humana e da transformação do mundo”.³⁴ Essa convicção conformaria as questões que veio a levantar sobre o significado da responsabilidade e do compromisso cristão para com a transformação de realidades injustas.

A fé em Jesus Cristo ocupou um lugar central no pensamento de Shaull, do começo ao fim de sua vida. Entre os intelectuais com quem interagiu desde a juventude, vários se esforçavam para renovar o sentido da fé cristã num “mundo tornado adulto”, no qual a hipótese de trabalho ‘Deus’ já não parecia necessária.³⁵ Ao invés de se sentir aprisionado pela fé cristã, Shaull entendia que ela o libertava para ousar e dialogar com inúmeras outras formas de pensar, já que, para ele, Deus estava agindo constantemente no mundo, muito além da esfera da igreja. Os cristãos eram, portanto, instigados a discernirem a ação divina através da imersão radical no mundo, e a responderem a ela de forma moralmente responsável e livre.

O teólogo tcheco Josef Hromadka, convidado por John Mackay para ensinar por um tempo em Princeton, também se tornou um importante mentor teológico de Shaull. Entre outras coisas, ele chamou sua atenção para “os sinais da crise emergente da civilização ocidental” e para a “necessidade de entender o marxismo e seu papel no mundo revolucionário.” Na caminhada posterior de Shaull na América Latina, a categoria ‘revolução’ viria a ocupar espaço importante na sua reflexão. Além disso, a influência de Hromadka contribuiu também para que ele adotasse uma perspectiva escatológica que marcaria tão profundamente sua forma de pensar e enxergar o mundo que alguns passariam a se referir a Shaull como “o profeta do futuro”.³⁶ Enfatizando a centralidade da escatologia nas Escrituras, Hromadka o convenceu do valor de compreender a realidade a partir de suas possibilidades futuras. De acordo com essa perspectiva:

Podemos entender melhor nossa luta pela vida no confronto com o que virá a ser. Podemos agir mais responsabilmente no mundo quando guiados pela visão daquilo que mais contribui para sua futura transformação.

Esse olhar persistente para os acontecimentos no mundo a partir da perspectiva “do que pode vir a ser” fez de Shaull um profeta de um novo tempo, alguém capaz de interpretar os acontecimentos históricos com os olhos não apenas no presente, mas também na transformação futura à luz do Reino de Deus.

Rubem Alves descreve essa característica profética do seu antigo mentor com a distinção poética que marcou seus escritos:

Profetas não são videntes que anunciam um futuro que vai acontecer. Profetas são poetas que desenham um futuro que pode acontecer. Profetas sugerem um

³⁴ Quando outra fonte não for indicada, esses relatos se baseiam em sua autobiografia, SHAULL, Richard. *Surpreendido Pela Graça: Memórias de um Teólogo – Estados Unidos, América Latina, Brasil* (Rio de Janeiro: Record, 2003).

³⁵ Essa expressão faz uma referência óbvia a Dietrich Bonhoeffer, um dos teólogos influentes na formação do pensamento teológico de Shaull. Ver referência ao mundo tornado adulto, por exemplo, BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão* (São Leopoldo: Sinodal, 2003), 434.

³⁶ LEÃO NETO, Reynaldo F. Richard Shaull: O Profeta da Revolução. *Pastoral e Mística. Cadernos de Pós-Graduação/Ciências da Religião*, 13/8 (1995): 83-110 (105).

caminho. Richard Shaull falava de futuros com os quais nós nunca havíamos sonhado. Ele via o que ninguém mais estava vendo.³⁷

Na linguagem de Alves, o profeta e o poeta se confundem no papel de sugerir possíveis futuros.

O próprio John Mackay, presidente do Seminário de Princeton na época, e ex-missionário na América Latina, foi outra influência significativa na formação de Shaull. A teologia de Mackay afirmava uma compreensão da natureza da fé cristã que conduzia inescapavelmente à ação. Em suas memórias, Shaull recorda que, em contraste com a rigidez doutrinária característica de muitos protestantes reformados, Mackay gostava de lembrar seus alunos que a verdade é para a bondade”. Uma das analogias mais conhecidas de Mackay é a imagem da varanda e da rua. Para ele, os cristãos não são chamados para permanecer na varanda, como meros observadores dos acontecimentos históricos, mas para descer às ruas, assumindo “um comprometimento apaixonado para com o sofrimento do povo nas suas lutas concretas.” Essa imagem certamente impactou a formação de Shaull e da sua teologia voltada para a práxis.

Dentre as inúmeras influências na formação teológica de Shaull, há duas outras que não podemos deixar de mencionar. Quando voltou da Colômbia para os Estados Unidos, Shaull estudou, em momentos diferentes, com Reinhold Niebuhr e com Paul Lehmann. Embora não se deva ignorar o impacto de seus estudos com Niebuhr - principalmente no que concerne o tema do ‘comunismo’, que influenciou sua análise teológica da revolução³⁸ - foram seu convívio e estudos com Lehmann que mais contribuíram para algumas das características que marcaram mais profundamente seu pensamento teológico.

Quando Dietrich Bonhoeffer passou um ano estudando no Union Theological Seminary, no ano acadêmico de 1930-1931, Lehmann se tornou um de seus amigos mais próximos. Desde então, eles se mantiveram em contato até a morte trágica do brilhante pensador alemão. Lehmann, de certa forma, acabou incorporando algumas das ênfases de Bonhoeffer em sua própria teologia. Shaull, influenciado pelos estudos com Lehmann, refletiu em sua forma de teologizar tanto um quanto o outro. Ele se tornou um intérprete do pensamento destes dois teólogos para seus estudantes brasileiros na década de 1950. Enquanto Bonhoeffer contribuiu para a radicalização de sua compreensão da comunidade cristã e de seu papel no mundo, concebendo a igreja de forma mais orgânica—como a comunidade onde Cristo está sendo formado—, Lehmann ajudou Shaull a entender que “a ética cristã é orientada

³⁷ ALVES (2003) op. cit., 92 No prefácio da versão em inglês do livro *Protestantismo e Repressão*, Shaull afirma que chegou a questionar a relevância do argumento de Alves. Sua razão foi: “Alves não tem intenção de nos apresentar um modelo da forma das coisas que estão por vir neste país.” Aos poucos, entretanto, sua resistência foi vencida. Ele compreendeu melhor o significado daquela contribuição quando passou a ler a análise crítica das instituições religiosas brasileiras oferecida por Alves como um *insight* para expandir sua própria visão crítica das instituições religiosas nos EUA. Isso lhe deu “um senso mais claro do que precisa ser feito aqui,” lhe encorajando “a tomar novas iniciativas.” Esse é um exemplo explícito da orientação dominante de Shaull para a práxis transformadora a partir de uma perspectiva escatológica. ALVES (1985), op. cit.

³⁸ Ver alguns textos sobre esse tema no livro SHAULL, Richard. *Encounter with Revolution* (New York: Association Press, 1955). Apesar de frequentemente acusado de comunista pelos seus detratores, Shaull, influenciado pelo legado reformado de pensadores como Niebuhr, se via num campo diferente, crítico da alternativa marxista (assim como da capitalista), embora vendo nela elementos que podiam inspirar os cristãos.

antes para a revelação que para a moralidade”.³⁹Em outras palavras, o mandato cristão começa não com um axioma moral, mas com um interesse no que se passa ao nosso redor, com o propósito de discernir as ações humanizadoras de Deus no mundo.⁴⁰ Ao invés de serem portadores de respostas prontas, teólogos e eticistas cristãos são desafiados a serem aprendizes, abertos para discernir o que Deus está fazendo de novo no mundo. Essa atitude de permanente abertura para aprender o novo permitia o contínuo reajuste das agendas teológicas. Não há, assim, qualquer agenda teológica que se possa conceber como definitiva. A teologia é uma práxis sempre em aberto, realizada em humildade, por indivíduos e comunidades que aprendem através de sua imersão no mundo.

Foi essa atitude que tornou Shaull um corpo, nas palavras de Rubem Alves “Ilento de mundo”, e que informou sua agenda e suas parcerias para o diálogo. Num determinado momento, a revolução se tornou o tema mais urgente de seu interesse intelectual, e ele buscou compreendê-la teologicamente em diálogo com marxistas e outros teóricos e ativistas. Num momento mais adiante, ele se interessaria pelo tema da libertação, e a partir de então se tornaria aprendiz de seus ex-alunos e das Comunidades Eclesiais de Base - CEBs. Mais ao final de sua vida, a partir do final da década de 80, essa abertura para o constante agir de Deus no mundo o levaria à imersão em comunidades pentecostais, como as comunidades economicamente empobrecidas no Rio de Janeiro que pesquisou em meados dos anos 90 com Waldo César, a partir de onde ele queria entender teologicamente a mudança no discurso evangélico da sua ênfase tradicional na salvação para uma ênfase na solução.⁴¹

A grande virtude de Shaull, como já salientamos, residiu em sua habilidade de combinar diferentes *insights* teológicos e aplicá-los de forma arguta na interpretação da realidade vigente. Seu olhar estava sempre voltado para a prática e para a transformação do mundo. A partir da realidade onde se inseria, e sempre em diálogo com outras tradições,⁴² ele, repetidamente, reinterpretou e reinventou o legado profético do protestantismo reformado. Isso marcou também a formação de seus pupilos.

A Influência Protestante de Shaull sobre Rubem Alves

Como mostramos mais cedo, Rubem Alves resumiu o impacto de Richard Shaull sobre seu pensamento com a frase “Dick Shaull me ensinou a pensar.”

³⁹LEHMANN, Paul. *Ethics in a Christian Context* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998), 54 [tradução do autor].

⁴⁰ Para Lehmann, a primeira pergunta ética não era “o que eu devo fazer?”, mas “o que Deus está fazendo no mundo?” De acordo com ele, Deus está sempre agindo para tornar a vida humana mais humana. A ação de Deus no mundo é, portanto, sempre uma ação humanizadora. A comunidade ou *koinonia* cristã é chamada a discernir os atos humanizadores de Deus no mundo, e a se juntar a Deus nesse agir, em conjunto com membros de outras comunidades onde “Cristo está sendo formado”.

⁴¹SHAULL, R. & CESAR, W. *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

⁴² O diálogo foi o *modus operandi* de Shaull. Ele estava sempre em diálogo com cristãos de diferentes tradições e com pensadores e ativistas não cristãos. Exemplos desse estilo dialógico de atuar podem ser vistos, acima de tudo, em trabalhos escritos em parceria com católicos ou com ativistas seculares, como no caso do livro *Liberation and Change* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1977), um diálogo teológico com Gustavo Gutierrez, e do livro *Containment and Change* (New York: Macmillan, 1967), co-escrito com Carl Oglesby, um ativista político que presidiu o movimento de esquerda Students for a Democratic Society.

Shaull foi o mentor que mais participou da formação de Alves, desde o seu início, no Seminário Presbiteriano, em Campinas, até o final do seu doutorado, em Princeton. Como tal, ele esteve presente na primeira importante guinada intelectual de Rubem Alves, quando este abandonou sua formação religiosa inicial, à qual se referiu em alguns momentos como fundamentalista, e começou a desenvolver um pensamento mais crítico, em contato com a filosofia e a ciência. Na fase em que Rubem começou a formular sua própria teologia, Shaull teve papel central – como professor e orientador – na construção das bibliografias a serem lidas e de temas e questões a serem problematizados. Essa influência pode ser notada até mesmo nas escolhas temáticas de seus primeiros escritos, inclusive em sua tese de doutorado.

Em artigo publicado pelo *The Ecumenical Review*, em 1970, Alves refletiu sobre a função ideológica do protestantismo latino-americano e suas possibilidades utópicas. Neste ensaio, ele elabora seu raciocínio a partir de um contraste entre ideologia e utopia, um tema que reapareceria com roupagens variadas em outros de seus escritos. Ele define ideologia como uma estrutura mental voltada para a preservação das coisas como são, ao passo que descreve utopia como algo que “promove e direciona ações que levam a mudanças.”⁴³ Ao tratar das possibilidades utópicas do protestantismo, Rubem elogia sua ênfase na liberdade do “homem”[sic]em Lutero, destacando também o Princípio Protestante articulado por Tillich, que enfatiza a “rejeição radical” protestante “do caráter final ou sagrado de todas as estruturas.”⁴⁴

Embora afirme essa ênfase protestante na liberdade individual, ele, por outro lado, critica o dualismo que percebe, especificamente, no protestantismo latino-americano, no qual a dimensão estrutural da injustiça foi perdida em favor de uma ênfase exacerbada na fórmula da transformação do indivíduo. A fim de resgatar o caráter político da ética protestante, Alves propõe uma dialética que seja capaz de produzir uma ética da mudança que percebe a transformação do mundo como vocação. Comparando as duas perspectivas, Alves ressalta que enquanto o protestantismo como ideologia “apoia as forças que desejam perpetuar as estruturas dominantes,” o “protestantismo como utopia [...] está aberto ao futuro e exige uma ética de mudança social”. Considerando o antagonismo dessas propostas insuperável, ele aponta para uma nova forma de ecumenismo que vem emergindo entre protestantes ‘utópicos’ e católicos com uma orientação “messiânico-profética”.⁴⁵

Neste texto, embora encontremos características próprias do seu próprio pensamento e referências a pensadores como Dewey, Wittgenstein, Mannheim, Freud, Buber e Nietzsche, a proximidade do pensamento de Shaull permanece visível, mesmo que este não seja citado diretamente.

Três anos mais tarde, em 1973, a revista *Christianity and Crisis*, fundada por Reinhold Niebuhr em 1941, convidou Rubem Alves para responder a um artigo de Thomas G. Sanders, um dos pupilos de Niebuhr, que acusava a teologia da libertação latino-americana de ser meramente um tipo de “utopismo suave”⁴⁶. Alves, numa resposta que mostrava grande indignação—não tanto por aquilo que Sanders escreveu, mas pela forma que o fez—expôs

⁴³ ALVES, Rubem. “Protestantism in Latin America: Its Ideological Functions and Utopian Possibilities.” *The Ecumenical Review* 22/1 (1970): 1-15 (4).

⁴⁴ *Ibid.*, 7.

⁴⁵ *Ibid.*, 14.

⁴⁶ A expressão utopismo aqui, na boca de um realista, sendo usada de forma perniciosa.

com brilhantismo os problemas não apenas do argumento de Sanders, em si, mas também do realismo cristão como um todo, a que chamou de “ideologia do establishment”.⁴⁷

Alves apontou, principalmente, para o autoengano dos cristãos realistas por não compreenderem que o que chamam de realidade nada mais é que uma construção humana. Ao acusarem os teólogos da libertação de um utopismo que os torna propensos à ilusão, eles deixavam de perceber a natureza ilusória do seu próprio conceito de realidade. Movidos por uma arrogância imperialista, teólogos como Sanders aplicavam critérios para avaliar a emergente teologia latino-americana que não usavam para examinar sua própria forma ideológica de teologizar. Por outro lado, a negatividade que davam ao termo utopia terminava resultando no que Alves chamou de eclipse da imaginação. No argumento desse artigo de 1973, assim como no anterior, o binário *ideologia x utopia* prepondera. Apesar de não mencionar Shaull ou Lehmann, a estrutura do argumento permanece fortemente influenciada pelos dois. O termo “ideologia do *establishment*”, por exemplo, que ele usa já no título do artigo para se referir ao realismo cristão, tem nítida inspiração na expressão “lógica do *establishment*”, usada por Lehmann, que também criticava o *establishment* por não criar lugar para o novo.⁴⁸

Treze anos mais tarde, em 1986, por ocasião da celebração dos 450 anos de Calvino, em Genebra, Rubem voltaria a falar de sua relação com o protestantismo em termos que ainda refletiriam o binômio utopia-realidade, mesmo que usando novas expressões:

O Protestantismo faz parte do meu corpo, meu sonho, meu pesadelo, algo que eu amo, algo que eu odeio ... Sim, eu estava sonhando, estou sonhando, você é meu sonho, Genebra, todas as fantasias que posso colocar nesses 450 anos.

O que tenho a oferecer não são ideias claras e distintas, mas sonhos: convido você a ver o protestantismo a partir de um ponto de vista não-protestante: desfrutar do protestantismo a partir de uma bolha não-protestante ... E devo lhe contar um segredo: houve um momento em que eu estava prestes a vomitar o protestantismo - era necessário, para mim, sair dele e prová-lo como um sacramento em uma terra diferente ... E de uma coisa ruim ele se tornou um sonho: e o que era amargo tornou-se doce.⁴⁹

Nesse momento, em 1986, Rubem já havia feito a transição da teologia para a teopoética. Embora nessa fase de seu pensar, Alves já não fale necessariamente em utopia, ele continua rejeitando uma ideia fixa de ‘realidade’ (baseada na sua compreensão de ideologia), movendo-se para além da racionalidade inibidora do novo, de forma ainda mais radicalmente aberta para a imaginação, a fantasia e o sonho (termo que vai substituir utopia nessa fase). A estrutura messiânico-profética, presente, como já vimos, no pensamento de Shaull, influenciou o jovem Alves, como podemos notar na seguinte passagem:

E nos esquecemos que é em nossos sonhos e desejos que reside, escondida, a possibilidade de salvação. É uma promessa messiânica: que aqueles que não têm futuro, os idosos, sonharão ... Nossos desejos podem ser belos: fragmentos da imagem de Deus. E nada tem o poder de mover o corpo como a beleza.

⁴⁷ ALVES, Rubem. “Christian Realism: Ideology of the Establishment.” *Christianity and Crisis* 33 (1973): 173-176. Vale a pena destacar que o realismo cristão de Niebuhr foi uma das mais influentes ideologias do *establishment* norte-americano no pós-guerra.

⁴⁸ LEHMANN, Paul. *The Transfiguration of Politics*, by PAUL LEHMANN. Harper & Row, Publishers, New York, 1975. Alves escreveria posteriormente uma resenha bastante favorável deste livro.

⁴⁹ ALVES, Rubem. “An Invitation to Dream.” In: *The Ecumenical Review*. World Council of Churches. Vol.39 - No 1- January. p. 59-62 (60): 1987 [tradução do autor].

Profundamente, dentro de nossa carne, um gemido é ouvido, e suas reverberações são sentidas por toda a criação, suspiros que são profundos demais para palavras, desejos sem nome. Mas não importa: um Vento os ouve e compreende nossos suspiros sem palavras e os leva a Deus: nossa oração. Todo sonho é uma oração.⁵⁰

Nessa passagem repleta de beleza poética, reencontramos a ideia messiânica de salvação, agora tendo os sonhos, o corpo e a beleza como suas mediações. Imagens como o vento, o ar e a música passam a aparecer de forma mais constante.⁵¹ O silêncio é reverenciado, pois evoca uma ausência. Como poeta, Alves já não fala palavras para serem meramente compreendidas pela razão. Pelo contrário, ele quer que elas sejam saboreadas, digeridas pelo corpo. De poeta, Rubem Alves se torna um cozinheiro, cujo “fogão é o seu próprio corpo, aceso pela imaginação.”⁵²

A esta altura, sua voz crítica fala a partir de fora das instituições protestantes. Seus novos mestres não se encontram nas igrejas: “Eles adoram altares solitários: poetas, pintores, mágicos, antropólogos, personagens medievais e bizarros do mundo dos contos de fadas e ... crianças.”⁵³ A palavra que Alves traz para os protestantes vem de “diferentes tradições e religiões que nos olham com espanto” pois notam “que nos falta a poesia, que não amamos o mistério das florestas e a profundidade do mar, que nos escondemos da escuridão do nosso lado noturno e guardamos em segredo os sonhos que sonhamos à noite.”⁵⁴

Ainda assim, ele reconhece que o que fala não passa de “uma ‘variação’ de um motivo que foi proposto e desenvolvido primeiro em seu quintal”. Sua formação protestante, portanto, não desaparece. Ela se transforma em sonho, símbolo e imaginação.

O protestantismo é, para mim, um sonho. Eu o amo porque, quando sou possuído por seus símbolos, sinto que meu corpo se torna mais leve, quase voa. Eu amo o medo calvinista de todos os tipos de idolatria [...] Sim, eu amo o medo calvinista de todos os tipos de idolatria: porque então nós temos que marchar adiante com as mãos vazias. E nossos olhos se tornam mais suaves...⁵⁵

Por fim, ele afirma amar “a beleza da solidão profética”:

Eu amo a beleza da solidão profética, quando você está totalmente sozinho, e você é deixado com sua última palavra, a palavra que você sente que tem que dizer para poder morrer, e mesmo se o mundo inteiro dissesse que deveríamos manter silêncio, você ainda a diria, a partir da paixão infinita que queima em altares dentro do seu corpo. Quão bela é essa solidão profética: como Vênus, sozinho, no céu azul após o pôr do sol ...⁵⁶

⁵⁰ ALVES, “An Invitation to Dream,” op. cit.[tradução do autor].

⁵¹ Deus é descrito em termos de nostalgia. De acordo com Alves, “O que nos referimos com o nome de Deus é assim: um grande e enorme Vazio que abrange toda a beleza do universo.” ALVES, Rubem. *Transparencies of Eternity* (Kindle Location 167).

⁵² ALVES, Rubem. “Theopoetics: Longing and Liberation” IN: *Struggles for Solidarity: Liberation Theologies in Tension*. Edited by Lorine M. Getz and Ruy O. Costa (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 160.

⁵³ ALVES, “An Invitation to Dream,” op. cit.

⁵⁴ Ibid.[tradução do autor]

⁵⁵ Ibid., 61.[tradução do autor]

⁵⁶ Ibid., 62.[tradução do autor]

Aqui, o poeta e o profeta se beijam. Rubem fazia a escolha pela poesia, em contraste com o ativismo profético-político de Shaull. Ainda assim, permanecia apreciando a tradição profética que a esta altura retratava como um símbolo, uma visão, uma nostalgia.

Em Lugar de uma Conclusão: a relevância política de Rubem Alves

Em 1993, Rubem aceitou um convite para falar na Conferência da Associação Presbiteriana de Saúde, Educação e Bem-Estar, em Albuquerque, nos EUA.⁵⁷

Após falar sobre sua transição de teólogo da libertação para poeta, ele criticou as igrejas por se permitirem guiar por uma pedagogia cartesiana, baseada em “ideias claras e distintas”.

Em sua fala, Rubem lembrou a classificação de Santo Agostinho, um de seus teólogos prediletos, que divide a vida em duas classes de coisas: aquelas a serem usadas, que pertencem à ordem da utilidade, e coisas que pertencem à ordem da fruição. Para Alves, as coisas que nos fazem felizes não são as da primeira categoria, mas as da segunda. “Felicidade tem a ver com coisas que são totalmente inúteis,” ele afirmou;⁵⁸ e um dos grandes problemas da igreja é justamente ter esquecido disso. Para o Rubem Alves, “os seres humanos são movidos pela beleza.” Portanto, “se queremos mudar o mundo, precisamos antes de mais nada levar as pessoas a sonharem com a beleza.”⁵⁹

Essa sobreposição entre o desejo de mudar o mundo e a beleza merece atenção. Aqui parece estar a chave para lidar com o aparente dualismo entre o teólogo da libertação e o poeta que encontramos em Alves. Essa sobreposição nos captura particularmente para a possibilidade de uma combinação dos tipos “poeta” e “profeta”. Na medida em que avançou em sua trajetória, Alves pareceu ter feito uma escolha clara pelo caminho da poesia e da beleza, em detrimento daquele do profeta, no estilo de Richard Shaull. Embora a opção por um não necessariamente anule o outro, no caso de Alves, ele certamente se moveu da ética para a estética, da ênfase no fazer para uma no contemplar e no sonhar. Essa foi sua proposta para os presbiterianos norte-americanos que encontrou em Albuquerque, em 1993. Haveria ele, então, abdicado totalmente da necessidade da ação na *polis*? Ao menos nesse texto do início dos anos 1990, esse não parecia ser o caso. Em determinado momento, ele pergunta retoricamente: “Qual é o significado disso para a política?” E eis sua resposta:

Parece-me que existe uma política que emerge de uma azia. Quando você tem algo queimando dentro de você, essa chama se torna uma ação política. E a ação política se torna amarga, porque não se baseia em uma visão de beleza. Mas há outro tipo de ação política semelhante à de Michelangelo e da Pietà...⁶⁰

Essa passagem pode ser vista como uma admissão de que existe lugar para a ação política no pensamento de Alves, mas esta não pode ser compreendida em sua forma mais tradicional. Em uma realidade marcada por divisões, sofrimento, tragédia, horror, destruição e morte, Rubem Alves propõe “que comecemos a operar com a estética da beleza.” Mover as pessoas a partir da beleza.

⁵⁷ ALVES, Rubem. “From Liberation Theologian to Poet: A Plea that the Church Move from Ethics to Aesthetics, from Doing to Beauty,” *Church & Society*, May-June 1993: 20-24 (20).

⁵⁸ *Ibid.*, 23.

⁵⁹ *Ibid.* [tradução do autor].

⁶⁰ *Ibid.* [tradução do autor].

Paraíso, brincar, alegria, prazer. Se formos capazes de operar com esse tipo de visão, poderemos despertar nas pessoas os sonhos que estão adormecidos dentro delas. E eles serão ressuscitados.⁶¹

Nos parece que de uma forma dialética, a ética e a estética se encontram nessa proposta, a beleza e o desejo de transformar a realidade, não a partir de seu exterior, mas a partir dos corpos e corações, a quem somente a beleza pode mover. Sendo assim, não devemos simplesmente descartar o Rubem Alves mais maduro quando nos voltamos para o âmbito da ação - da ética e da política. Embora encontremos recursos mais claros para um discurso voltado para a justiça nos escritos do jovem Rubem Alves, talvez seja possível, e até mesmo promissor, usar o método dialético que ele próprio usou para avaliar o protestantismo como ideologia e como utopia.

Quando observamos a obra de Alves, identificamos os persistentes resquícios do que alguém chamou de um “programa de utopismo radical” como um possível viés de encontro entre a ética e a estética em seu pensar.⁶² No prefácio do livro *The Poet, the Warrior, The Prophet*, Jo Ind expressa sua dificuldade de categorizar a obra de Alves. Seria ela teologia, poesia, psicoterapia, literatura ou teoria linguística? No final das contas, Ind desistiu de tentar uma classificação, confiando que Rubem sabia o que estava fazendo quando não compartilhou uma classificação com seus leitores.

Nesse artigo, focalizamos pequenos *flashes* da vasta obra de Alves, observando que as imagens do poeta e do profeta que a permeiam não se excluem mutuamente. Essa talvez seja uma pista para revisitarmos suas contribuições no confronto com ideologias paralisantes que continuam produzindo conceitos aprisionadores de verdade, certo e errado, e bem e mal, aprofundando divisões, preconceitos e o sofrimento. Tais ideologias continuam legitimando a opressão, a violência, o racismo, o genocídio étnico-cultural, a misoginia, a homofobia, o preconceito religioso, o preconceito contra os pobres e a destruição de nossa grande casa, o planeta no qual existimos e cuja vida compartilhamos. Mesmo que Rubem Alves, nas fases mais avançadas de sua obra, não tenha atacado mais consistentemente esses problemas, a forma provocativa de Alves pensar continua sendo um importante recurso para nos ajudar a notar que essas doenças sociais continuam profundamente arraigadas na cultura dominante, sendo legitimadas por diversas formas de linguagem, inclusive os discursos religiosos e acadêmicos. Discursos legitimadores informam as estruturas sociais que criamos sem que notemos sua influência. Dado o modo profundo como afetam a psique humana, eles precisam ser enfrentados num nível onde ação e beleza se encontrem para a produção de novas visões.

Nesse artigo, apresentamos ainda Shaul e Alves como pensadores diferentes, mas que se complementam. Quando em Princeton, eles formaram um duo dinâmico, atraindo o interesse e a imaginação de jovens estudantes que lotaram suas classes. Quem sabe, um exame mais atento das semelhanças e complementaridades das obras desse duo possa nos fornecer novos *insights*, através dos quais a voz poética de Rubem Alves e a persistência profética de Richard Shaul se juntem para nos ajudar a reimaginar de forma ousada e criativa nossos sonhos e esperanças na construção de um outro mundo possível.

⁶¹Ibid., 24.

⁶²Braz, Ludek, "Alves' s Programme of Radical Utopianism," *Communia Viatarum*, XV, No. 4 (1972), 201-209.

As metáforas para Deus na obra de Rubem Alves¹

Leonardo Boff²

Rubem Alves é um autor oceânico. Navegou por oceanos, mares, lagos e rios. Sua obra é vasta. Foi teólogo, precursor da teologia da libertação, pastor presbiteriano, professor de filosofia em escola secundária, de filosofia política na Unicamp, psicanalista, pianista, educador, autor de literatura infantil e poeta. Em cada área destas produziu algo original.

Da teologia conceptual à teologia poética

Mas o *tonus firmus* – o fio condutor – de tudo era a teologia. Não qualquer teologia. Muito menos a teologia institucional, dos manuais ou da produção teológica científica que se utiliza de conceitos para falar de Deus. Não que a desconhece. Mostra-o nas obras de grande rigor conceptual como *O enigma da religião (1975)*; *Protestantismo e repressão (1979)*; *O suspiro dos oprimidos (1984)*; *A gestação do futuro (1986)*; *Da esperança (1987)*, entre outros menores.

Mas Rubem Alves rompe decididamente com este paradigma de fazer teologia e projeta um outro, talvez, mais afim e adequado ao objeto da teologia que é Deus.

Não crê no Deus das igrejas e das teologias. Não gosta de usar a palavra *Deus* e o verbo *acreditar*. E logo veremos por que razão não acredita. Não que seja ateu. Ao contrário, as principais obras são um hino de fé num Deus, captado em metáforas, em poesias, em estórias, na música, no corpo, no erótico (a dimensão prazerosa da vida) e especialmente na beleza. No prefácio ao livro *Da Esperança (1986)* com o título *Sobre deuses e caquis* encontramos o melhor de sua forma de dizer Deus.

Cito um tópico talvez de seu melhor livro, premiado nos USA: *Transparências da eternidade (2002)* para entender a sua maneira de expressar uma radical fé no Mistério, no Sagrado Radical, na Suprema Beleza, enfim, naquilo que chamamos Deus. Devo avançar que este seu modo de expressar Deus tem escandalizado muitos praticantes das igrejas. Mas também tem libertado muitas pessoas que entenderam a nova linguagem e se abriram para uma verdadeira experiência do Divino. O tópico representativo é este:

“De vez em quando alguém me pergunta se eu acredito em Deus. E eu fico mudo sem dar resposta, porque qualquer resposta que desse seria mal entendida. O problema está neste verbo simples, cujo sentido todo mundo pensa entender acreditar. Mesmo sem estar vendo, eu acredito que existe uma montanha chamada Himalaia, e acredito na Estrela Alfa do Centauro, e acredito que dentro do armário há um réstia de cebolas... Se eu respondesse à pergunta dizendo que acredito em Deus eu o estaria colocando ao mesmo rol em que estão a montanha, a estrela, a cebola, uma coisa entre outras, não importando que seja a maior de todas”(p13. E continua: “É preciso, de uma vez por todas, compreender que acreditar em Deus não vale um tostão furado (p.14). E finaliza: “Posso responder à pergunta que me fizeram. É claro que acredito em Deus, do jeito como acredito nas cores do crepúsculo, do jeito como acredito na perfume da murta, do jeito como acredito na beleza de uma sonata, do jeito como

¹ Conferência principal proferida 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 Teólogo e filósofo. Contato: lboff@leonardoboff.eco.br .

acredito na alegria da criança que brinca, do jeito como acredito na beleza do olhar que me contempla em silêncio. E, se me faz chorar, é sagrado. É um pedaço de Deus”(p.17).

Esta afirmação me remete a uma frase de um teólogo franciscano medieval, da Escócia, Duns Scotus. E chegou a dizer a mesma coisa que Rubem Alves: **“Se Deus existe, como as coisas existem, então Deus não existe”** Eis uma afirmação fundamental para entender como Rubem fala de Deus... Não sem razão Duns Scotus é chamado de o *Doutor Sutil* (*doctor subtilis*, para mim mais genial que o genial Tomás de Aquino).

Para Duns Scotus e para Rubem Alves **Deus não está no rol das coisas**, mesmo da maior dentre elas. Ele está numa outra ordem. Ele é a razão e é o fundamento para que as coisas existam.

Deus é parecido com o olho. O olho vê todas as coisas mas não vê a si mesmo. Ele é a condição para que as coisas sejam vistas. Ou como diz a sabedoria oriental: “A força que faz o pensamento pensar não pode ser pensada”. Esta força é uma fonte da qual irrompe o pensamento, sendo ela anterior e mais originária que o pensamento. Dito numa formulação mais erudita e agora conceptual: **Ele é o Ser que faz ser tudo o que é.**

Santo Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, logo no início quando trata do objeto da teologia, inteligentemente, afirma que a teologia é a a ciência de Deus, quer dizer, a ciência que Deus tem de si mesmo. Esta é totalmente inacessível ao ser humano. O que nos é possível fazer é uma teologia **sobre Deus** na medida em que Ele se revela na criação e na revelação. E uma a teologia sobre Deus à luz de Deus.

Mais ainda, no artigo 7 da *Suma Teológica*, afirma que podemos fazer teologia sobre tudo e sobre qualquer coisa, à condição de que seja à luz de Deus, porque tudo vem dele e se orienta para ele...

Então, podemos fazer teologia da política, da economia, do trabalho, do amor e da beleza, na medida que o fazemos à luz de Deus. Deus está presente na estrela distante, na minhoca da terra, na flor sorridente, nos olhos vivos de uma criança, no amor entre dois enamorados e em cada ser humano. Ele não está em nenhum lugar, porque está em todos os lugares.

Mas cabe enfatizar que a teologia é uma criação nossa, humana, sempre ressaltada por Rubem Alves. A nossa expressão conceptual de Deus mais esconde do que revela. Alguns místicos, como o Mestre Eckhart, já disseram: “quando falamos de Deus, dizemos mais falsidades do que verdades”. Isso porque Deus transcende todos os pensamentos e palavras sobre Ele. “Um Deus que se compreende, não pode ser grande coisa” (*Transparências*, p.65).

Já Buda advertia: “sobre o Tao mais vale o nobre silêncio do que a palavra”. E o filósofo Ludwig Wittgenstein no seu famoso *Tractatus* acertadamente afirmava: “Sobre o que não podemos falar, devemos calar”(aforismo 7º). Referia-se ao mistério, no fundo, a Deus.

Como é o Deus que Rubem Alves acredita

Há muitas figuras de linguagem pelas quais Rubem Alves pressente o advento de Deus: pela experiência da ausência, do vazio, da ânsia infinita, do encantamento, da poesia, da música, especialmente pelo corpo que para ele é sinônimo simplesmente de vida real e concreta, do amor, do Sagrado e do Mistério. Mas é sempre uma experiência tão arrebatadora que tudo o mais perde importância.

Já que Rubem gostava de contar histórias e o fazia de forma fascinante (que para mim mereceria entrar na Academia Brasileira de Letras) vou relatar uma, oriental, que insinua o estilo de Rubem de sentir e falar daquilo que chamamos Deus.

“Depois de ter corrido por muito tempo, fugindo de um leão que o perseguia, um homem chega à margem de um abismo. Não vê outra solução senão buscar um cipó, agarrar-se firmemente a ele e saltar. Mas ao saltar, olhando para baixo, percebe que lá no fundo do abismo há uma serpente com a cabeça erguida, pronta para lhe dar um bote mortal. Ocorre-lhe ainda um outro infortúnio: olhando para cima vê um rato que está roendo o cipó no qual está agarrado. Nesse momento algo fascinante surgiu: percebe que ao alcance de sua mão estão belos morangos maduros, prontos para serem colhidos e serem saboreados. O homem fugitivo do leão, ameaçado pela serpente e vítima de um roedor do cipó, esquece tudo e se entrega totalmente a saborear os morangos vermelhos e cheios de suco. É o momento do supremo deleite, para os olhos e para o paladar”.

Não importa o final da história. O que realmente importa é a experiência súbita, densa, arrebatadora dos morangos maduros, belos e apetitosos. Esquece de tudo. Esta experiência é sentir a presença do que Deus significa. Deus estava totalmente nos morangos ou na linguagem de Rubem Alves, nos caquis maduros e suculentos. Os morangos ou os caquis continuam a ser o que são, mas se transformam em sacramentos que contêm e revelam a presença de Deus.

Rubem Alves, em toda a sua obra, mesmo nas mais eruditas, elabora uma severa crítica às ciências e à teologia meramente conceptual, pois não veem nada para além de seus limites ou desprezam qualquer outro acesso ao real ou ao Divino que não seja o religioso ou o científico. E assim deixam de ver aquelas coisas que dão sentido ou alegria à vida.

“Não sabem que a alegria e o maravilhoso, o divino estão pertinho, ao alcance da mão; divina é uma gota de orvalho, uma amora roxa, um raio de sol numa teia de aranha, uma acertada de bilboquê, coisas pequenas, sem preço” (*Transparências*, p.112)... “Tudo o que vive, é pulsar do Sagrado. Até o mais insignificante grilo é uma música do Grande Mistério” (*Transparências*, p. 55). Mais ainda: “Deus é alegria” (*Transparências*, p. 112).

“Fora da beleza não há salvação”

Tema central para expressar Deus é para Rubem Alves a beleza. Chega a afirmar: “fora da beleza não há salvação” (*Transparências*, p 127-132).

Este tópico é fundamental:

*“Durante séculos os teólogos, seres cerebrais, haviam se dedicado a transformar a beleza em discurso racional. A beleza não lhes bastava. Queriam certezas, queriam a verdade. Mas os artistas. Seres-coração, sabem que a mais alta forma de verdade é a beleza. Agora sem a menor vergonha digo: sou cristão porque amo a beleza, ideias são chiados de estática ao fundo. Assim **proclamo o único dogma de minha teologia cristã** erótico-herética: fora da beleza não há salvação”* (*Transparências*, p, 132).

Deus é a beleza por excelência. Antes de Rubem Alves, Dostoiévski no romance *Os Irmãos Karamazov* havia afirmado: “a beleza salvará o mundo”. Para ele a beleza não se restringia à estética material. Beleza é uma dimensão fundamental do espírito que se expressa na solidariedade do amigo que acompanha um moribundo até acabar de morrer. Nesse sentido nada mais belo que o amor, o amor solidário e incondicional. O amor não é uma metáfora, é o nome na natureza de Deus.

Tudo tem suas exceções. Saber disso, certamente alegraria muito a Rubem Alves. Assim, houve um teólogo medieval, franciscano, São Boaventura, que em grandeza rivalizava com Tomás de Aquino, seu colega na universidade de Paris, o qual inspirado na experiência de beleza de São Francisco de Assis, acrescentou uma quarta nota essencial a todo o ser. O ser

não é apenas, *unum, verum et bonum*. Ele é também *pulchrum*, quer dizer, é belo. Assim não só Deus é beleza infinita, mas todo o universo e cada ser são belos.

A descoberta da inteligência cordial

Para entender esta virada paradigmática de Rubem Alves, precisamos ouvir o que confessa: “Descobri um outro que mora em mim. Porque em mim não mora somente **aquele que pensa mas aquele que sente**” (*Transparências*, p.130). E assim, assevera, passa para um outro mundo, para uma fala ligada ao coração” (*Transparência*, p. 135 e 141).

Rubem resgata a **inteligência cordial, ou razão sensível** que é por milhões de anos mais ancestral que a razão analítica, somente emergida há uns 8 milhões de anos. Na razão sensível ou inteligência cordial reside a experiência do Sagrado e do Mistério. É a morada das excelências humanas como o amor, a empatia, a espiritualidade e a ética dos valores. Dai brota a criação, a percepção da beleza e da inspiração poética.

Esta inteligência cordial será predominante nos escritos de Rubem Alves que fascinou a tantas pessoas sensíveis e também escandalizou os refêns da razão analítica e conceptual. Esta se orienta apenas pelo o que é, pelo dado verificável. A inteligência cordial se orienta pelo que pode ainda ser, pelo futuro aberto, pelas virtualidades escondidas dentro do dado e do feito, pela utopia e aprende a amar o invisível.

A teologia como saudades de Deus

A partir do exercício da sensibilidade, Rubem se permite dizer: “Teologia não é coisa de quem acredita em Deus (*meu acréscimo: nas doutrinas sobre ele*) mas de quem tem **saudades de Deus**” (*Da esperança*, p. 14). Belamente enfatiza: “Teologia, celebração de um Vazio que nada pode preencher...Sentimos o infinito do desejo que coisa alguma pode satisfazer...A teologia é coisa bela, um Sonho, sonhamos com Deus” (*Da esperança*, p. 14).

Estas afirmações nos lembram a experiência do *cor inquietum* de Santo Agostinho: “meu coração inquieto, não descansará enquanto não repousar em ti” (*Confissões*, livro X, n.7).

Por causa da forma sensível e não doutrinária de falar de Deus, Rubem faz críticas duras às religiões dos dogmas e das doutrinas. Com graça afirma: “Deus nos deu asas mas as religiões inventaram gaiolas” (*Perguntaram-me se acredito em Deus*, 2007, p. 55). Outras vezes diz que elas são como as cascas vazias da cigarra sobre o tronco da árvore; sentimento religioso é a cigarra em voo” (*Transparências*, p.128).

Corajosamente sustenta que “é preciso esquecer o nome de Deus que as religiões inventaram, para encontrá-lo sem nome, no assombro da vida” (*Perguntaram-me*, p. 55). Deus é encontrado, anônimo, naqueles que buscam a justiça e o amor. “Muitas pessoas que jamais pronunciaram o nome de Deus, o reconhecem como reverência pela vida” (*Perguntaram-me*, p.56). Numa outra formulação:” Não precisamos dizer o nome “rosa” para sentir seu perfume” (*Perguntaram-me*, p. 55).

Por outro lado, contra o saber cientificista, “vazio de significações humanas e indiferente ao nosso amor” (*Transparências*, p. 138; *O enigma da religião 1975, 31-54*) faz uma brilhante apologia da religião: “A religião fala sobre o sentido da vida. Ela declara que vale a pena viver. Que é possível ser feliz e viver...que nos dá boas razões para viver e também boas razões para morrer” (*Transparências*, 128-139). Finaliza com entusiasmo: “Assim, anunciar que a vida tem sentido é proclamar que o universo é nosso irmão, E é esta realidade, âncora de sentimentos que **recebe o nome de Deus**” (*Transparências*, p.142).

O ponto culminante de sua teologia poética que vai além de qualquer metáfora seguramente é esta confissão: “De Deus a única coisa absolutamente certa que conhecemos é o amor [cf.1 Cor 13]... Quem tem amor respira Cristo mesmo que não fale o nome dele”(*Transparências*, p.78-79).

Rubem Alves reescreveu a mensagem evangélica

Rubem Alves seguiu o preceito de Dietrich Bonhöffer, um eminente teólogo que participou de um atentado frustrado contra Hitler e, preso, foi enforcado. Nos meses que antecederam a sua morte deixou pensamentos e cartas da prisão, enviados a amigos. Num delas, afirma que devemos falar de Deus de forma secular, não religiosa, “*sicut Deus non daretur*” (como se Deus não existisse).

A fala das religiões está desgastada. Mas falamos de Deus quando amamos, vivemos a solidariedade, nos compadecemos com os que sofrem e lutamos pela justiça. Se alguém fala de Deus e não ama, nem sofre com os que sofrem nem se compromete por um mundo mais humano, sua fala é blasfema. Deus não se encontra fora destas realidades.

Mas quem as vive, mesmo que não fale de Deus, se encontra no caminho de Deus e está próximo de seu Reino.

Simone Weil, aquela judia alemã que se converteu ao cristianismo, mas não se deixou batizar em solidariedade com seus irmãos e irmãs levados às câmaras de extermínio nazista deixou escrito: “Se você quiser saber se alguém fala verdadeiramente de Deus, não repare como fala de Deus mas como fala do mundo”. Se falar na forma do respeito, da veneração, do cuidado e da compaixão, este está falando daquilo que chamamos Deus. Fora destes valores, é impossível encontrar Deus.

Acertadamente disse o grande teólogo francês Yves Congar: “Se surgiu um mundo sem Deus é porque nós falamos de um Deus sem o mundo”.

Ora bem, Rubem Alves se situa na linha destes pensadores e pensadoras. Soube falar de Deus de uma forma não religiosa, mas radicalmente humana: da beleza, da saudade, da ânsia de Infinito, da poesia e do amor. Deus está escondido dentro destas palavras, tomadas em sua radicalidade, não pensadas, mas sentidas e vividas a partir do coração.

Rubem Alves reescreveu nas histórias contadas pelo “Mestre Benjamin” e pelo “Senhor das Estórias”, as parábolas de Jesus, do bom samaritano, do rico epulão e do pobre Lázaro, do fariseu arrogante e da pobre mulher cheia de arrependimento (para Rubem era um prostituta), a história dos reis magos e outras.

Belíssimas e profundamente consoladoras são as duas reflexões e estórias sobre o inferno. Termina com estas palavras cheias de humor: “Deus criou tudo. Vocês acham que ele ia entregar ao diabo aquilo que saiu de suas mãos, pergunto eu. Um Deus que é todo amor não pode ter na eternidade uma câmara de torturas sem fim em que as almas sofrem por pecados cometidos no tempo. Dívidas no tempo ficam dívidas eternas, pergunto de novo. Quem ficaria feliz com isso seria o diabo. Vocês acham que Deus está a fim de realizar os desejos do diabo, pergunto. No fim o amor de Deus triunfa!” (*Transparências*, p. 80).

Conclusão: a reinvenção da oração de Jesus

Por fim, apraz-me terminar com a versão que faz da oração de Jesus:

Pai-Nosso, Mãe-Nossa

Pai...Mãe... de olhos mansos,
Sei que estás invisível em todas as coisas,

Que teu nome me seja doce, a alegria do meu mundo.
Traz-nos as coisas boas em que tens prazer,
O jardim, as fontes,
As crianças,
O pão e o vinho,
Os gestos ternos, as mãos desarmadas,
Os corpos abraçados...
Sei que desejas dar-me o meu desejo mais fundo,
Desejo cujo nome esqueci. Mas tu não esqueces nunca.
Realiza, pois, o teu desejo para que eu possa rir.
Que teu desejo se realize em nosso mundo,
Da mesma forma como ele pulsa em ti.
Concede-nos contentamento nos dias de hoje:
O pão, a água, o sono.
Que sejamos livres da ansiedade.
Que nossos olhos sejam tão mansos para com os outros
Como os teus o são para conosco.
Porque
Se formos ferozes,
Não poderemos acolher a tua bondade.
E ajuda-nos
Para que não sejamos enganados pelos desejos maus.
Livra-nos
Daquele que carrega a morte dentro dos próprios olhos.
Amém.

Rubem Alves, um Pensador Calidoscópico¹

Regis de Morais, Ph.D.²

Início as páginas deste escrito deixando claro que aqui se terá um ensaio que será também um testemunho. Este autor sempre teve dificuldade de escrever sobre Rubem Alves de forma assepticamente acadêmica. Eis por que considero as seguintes páginas não mais que uma proposta à coordenação desta obra coletiva.

Se posso dizer assim, começarei um pouco antes do começo.

Em 1889, a cidade paulista de Campinas enfrentava um terrível momento pré-apocalíptico. Era, em tal local uma assustadora invasão de febre amarela; tão assustadora que no final da epidemia restaria vivo apenas um terço da população campineira. Ora, em 1862 o protestantismo presbiteriano fora trazido para o Brasil pelo missionário Ashbel Green Simonton, enfrentando severas contendas com o catolicismo há muito dominante. Para as cidades de São Paulo e Campinas, veio, não muito tempo depois, importante novo grupo de missionários como, por exemplos: Samuel Rhea Gammon, George Nash Morton e Edward Lane, entre outros.

Conquanto não lhes faltassem recursos materiais e dedicação real à sua causa, tais religiosos viram-se sem possibilidade de continuarem expondo-se à febre amarela. Assim, com seus recursos partiram, por caminhos ignotos, quilômetros e quilômetros em busca de algum lugar onde não houvesse a terrível epidemia. Foram até o Oeste de Minas Gerais, onde encontraram uma então pequena cidade, à época chamada Lavras do Funil (hoje apenas Lavras). Mágicas forças os levaram, pois que em Lavras realizaram muito importante e criativo trabalho: religioso, cultural e propriamente comunitário. Dos seus ideais principalmente resultaram excelente colégio Instituto Gammon – para meninos e rapazes – e o igualmente excelente Instituto Carlota Kemper – para meninas e moças. Para além de instituírem as primeiras igrejas presbiterianas, não muito mais tarde criaram também a Faculdade de Agronomia de Lavras.

Seja desculpada esta digressão histórica. Afinal, foi no Instituto Gammon que este autor foi aluno de Rubem Alves: um aluno de 17 anos ante um professor de 26 anos – mestre que já nos encantava com suas ótimas aulas; e o mestre era, ao lado do Reverendo Francisco Penha Alves, pastor na Igreja Central Presbiteriana de Lavras. Quando poderia imaginar, o aluno adolescente, que teria com Alves uma fraterna amizade por mais de quatro décadas. Fomos colegas na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) até nossas aposentadorias.

1. A trajetória de uma diversidade.

Em um livro de vários autores, intitulado *O que eles pensam de Rubem Alves* (Paulus Editora, 2007), participei com um breve ensaio (“O pensamento social de Rubem Alves”). Naquelas páginas, fundamentado em conversas nossas, escrevi sobre o doce e trágico heroísmo da adolescência alvesiana; assim escrevi ali:

¹ Ensaio redigido por ocasião da fundação da Sociedade Internacional Rubem Alves – SIRA.

² Professor titular aposentado da UNICAMP, Livre-docente e doutor em Filosofia da Educação, filósofo e sociólogo. Contato: flaviadcmorais@yahoo.com.br.

Rubem Alves teve uma fase delicada de heroísmo fundamentalista. Talvez, todos os medos da adolescência levaram-no àquela religiosidade a um tempo assustada e arrogante dos fundamentalismos. O próprio Alves diz que o discurso fundamentalista não comporta interrogações; é muito mais de afirmações e exclamações, como se uma alma cheia de lacunas e dúvidas se protegesse com a carapaça das falsas certezas. (*Op. cit.*, p. 97).

Observei, ali, que Alves – em sua esclarecida maturidade – compreendia claro que a alienação piedosa que vivera havia sido momento necessário de sua existência. “Talvez como o pássaro que até conseguir voar imagina que o mundo se resumia ao seu ninho.” (*Ibid.*, p. 78).

Seu pai o queria engenheiro. Mas, a vida escolhe o bom uso dos talentos. Assim, bem jovem, Rubem Alves se desloca do Rio de Janeiro para Campinas e, ali, inicia formação no Seminário Presbiteriano do Sul, onde deslumbra-se com o conhecimento, indireto ou direto, de pensadores como Oscar Cullman, Paul Lehman, Richard Shaull, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e outros. Com Shaull desperta para as imensas contribuições das Ciências Sociais. Na mesma cidade, vai fazendo sua formação artística em curso de piano.

Seria “chover no molhado” aqui voltarmos a cuidar do incomum brilhantismo de Alves, o qual marcou sua maturidade até sua inevitável partida deste mundo. Será mesmo o tema da *diversidade* que me empolgará nestas despreziosas páginas: a abertura, de inteligência e sentimento, do Rubem Alves que marcou época em nosso país e fora deste. O teólogo, o analista social, o cronista, o pianista, o filósofo e o escritor de livros infanto-juvenis – todas estas criaturas em uma única, são aspectos consabidos do Rubem. Buscarei possibilidade de, no tema mesmo da *diversidade*, explorar aberturas menos conhecidas do ser humano aqui em foco.

Antes porém, relembrar meu pasmo ante algumas notáveis obras – talvez mais em sociologia da religião – tecidas com grande elegância na verdade, em campos filosófico e sociológico; escritos isentos de belicosidade barata, mesmo após ter sofrido má vontade e perseguições do próprio meio presbiteriano no qual, como vimos, foi pastor. Já no início da década de 1980 (em janeiro), seu livro intitulado *Protestantismo e repressão* (Ática), publicado em 1979, mereceu avaliações críticas em periódicos como as revistas *Veja* e *Isto É*, as quais consideraram-no um dos dez livros mais importantes da década de 1970. Novos comentários de alta apreciação foram feitos acerca das suas obras posteriores: *Dogmatismo e tolerância* (Paulus, 1982), *O suspiro dos oprimidos* (Papyrus Edit., 3ª ed., 1984). São textos de alta qualidade e quase nenhuma ofensividade direta aos que, no âmbito presbiteriano, maltrataram o pensador em foco.

Ora, não só sua competência criativa, mas esta competência traduzida por sua sensibilidade poética, foi encantamento para o meio culto de Dubrovnik (antiga Iugoslávia), assim como impressionou ingleses em Oxford, o mesmo ocorrendo no meio acadêmico italiano e também entre intelectuais argentinos (em Buenos Aires). Nos Estados Unidos, seu pensar foi acolhedoramente recebido em Princeton (Nova Jersey) e em Nova Iorque. Isto tudo enquanto Rubem continuava o bom amigo de seus amigos – chamando o autor destas páginas de “mano” e “meu irmão”. (Perdoem-me apresentar Alves com o coração e com a mente; até mais com a afetividade).

Um pouco adiante precisarei contar duas especiais passagens que entre nós aconteceram, com translúcida espontaneidade. Afinal, de início anunciei que o presente escrito levaria a preceito a convicção deste autor de que *cognição* e *emoção* são coisas complementares, embora tantos prefiram a estrita racionalidade analítica. Neste nosso momento histórico um tanto desidratado, e outro tanto mesmo descarnado, fica redobrado o prazer de, com verdade, escrevermos com análise e encanto dos que merecem. Sigamos então.

2. Duas passagens analítico-testemunhais.

Sobre a especial sensibilidade artística de Rubem, preciso registrar algo ocorrido, há 34 anos, quando fui orientando de Doutorado do Rubem Alves. Quis assistir a uma disciplina dada por ele, no campo de *filosofia da linguagem*. Desnecessário dizer que e houvera sido excelente acompanhar suas aulas.

Ocorre que, surpreendentemente, numa das últimas aulas, Alves solicitou que todos escrevessem breve ensaio ou artigo sobre o global tratado, deste destacando o aspecto que parecera aos doutorandos a abordagem mais atraente. Disse Rubem: “Do Regis de Morais não quero texto acadêmico. Quero, isto sim, um poema sobre Educação”; e o autor destas páginas pensou que ele estivesse brincando, embora o mestre sempre se mostrasse muito apreciador da nossa poética. Alves me disse: “Não estou brincando. De você quero um poema”. Pensei: “Só o Rubem mesmo!” Dias depois, como fora pedido, entreguei-lhe um poema. Seu título: “As carnes do espírito: educação dos sentidos – educação dos sentimentos” (*in* Vários autores, *Sala de aula: que espaço é esse?*, Papyrus, 9ª ed., 2015).

Ousarei expor aqui apenas trechos do poema para que não ganhe ar de exibicionismo, e para focalizar a grande sensibilidade do mestre. O texto poético é longo, portanto, trechos apenas.

Houve um tempo de horas conhecidas
de rostos definidos, felizes em suas casas,
o mundo esperando esperanças
no verde das cidades (ainda)
e se construindo por dentro nas lavouras
- sangue e força que viriam.
As mulheres poliam estampas do Sagrado Coração,
socavam nos pilões o arroz, o amendoim,
adornavam a parede como antes
enfeitaram de silêncios os seus corpos.
Cozinhando, esperavam suas crianças crescerem
para a promessa da vida
e para os fornos do progresso.
Tempo em que seus homens
retornando cansados de viagens e trabalhos
diziam a elas: “o mundo está verde,
as andorinhas arranham o azul,
há trabalho e comida e filhos são.
Por isto, vamos mais cedo para a cama.
Celebraremos com nossas carnes
uma felicidade que ainda podemos inventar.
Nesse tempo
crianças gritavam seu primeiro grito
na vida, e o mundo se estremecia em promessas.
No entanto, não podemos mais educar
para tempos assim.
Portões de ferro separam-nos da rua
na qual tememos que as crianças brinquem.
Nossa voz fanhosa – voz fantástica –
despede as crianças para a escola
pelos porteiros eletrônicos: “Vão com Deus. Cuidado”.

Assim era introduzido o poema, que contemplava tempos difíceis, desafiadores. Mais adiante, prosseguiu o poema:

Emocionar os rostos mortos

incendiá seus traços. O discreto combate
contra o tédio de um mundo só pensado. Crianças:
escrevam escritos de alegrar, de entristecer,
de aquietar e ferver. Digam simplesmente
a simplicidade do instante,
tal como seus corpos o recolhem.

E mais para o encerramento da peça poética, transcrevo poucos versos. Versos assim:

A tarefa divina de educar para o espanto
foi posta aos nossos pés
para que a regássemos com lágrimas
dando-lhe o cuidado
que damos a essa coisa vítrea
que é viver.

Para aquilatar-se a sensibilidade de Alves, era preciso que todos pudessem ter visto sua emoção ao ler tal poema – sobretudo ao lê-lo em sua íntegra. Víamos que o mundo humano, todo este, mesmo com suas dores e dificuldades, simplesmente apaixonava Rubem Alves.

Esta é uma passagem na qual arrisquei-me com trechos de um poema que, em livro, foi dedicado ao Professor Rubem Alves. À sua sensibilidade artística, bem como à sua noção educacional neste tempo difícil.

Uma segunda passagem se deu em uma nossa noite de agradável prosear, no final dos anos 1970. Disse ao Alves que eu estava com uma incumbência que me estava sendo difícil. Um centro universitário do Vale do Paraíba (Lorena, SP) pedira-me que obtivesse uma boa entrevista sobre os trajetos da ciência moderna e da contemporânea; Rubem perguntou: “Você quer experimentar entrevistar-me?” Disse-lhe obviamente que sim. Ele providenciou um gravador e, a tal entrevista, iniciada por volta da meia-noite, só terminou às duas horas da madrugada. Não tínhamos preparado nada previamente e, no entanto, junto com uma que eu houvera feito com o Dr. Alceu Amoroso Lima (nosso Tristão de Athayde), foram as ideias de mais alto nível que obtive. Custava-me crer que, como disse, nada tínhamos preparado com antecedência.

Minhas perguntas foram poucas, mas Rubem Alves fez uma preciosa progressão de ideias e personagens, a qual começava ainda na Idade Média (século XIII) com o monge franciscano Roger Bacon, o qual já praticava experimentalismo, um tanto às escondidas por receio dos rigores clericais ainda ao sabor da Inquisição. Ao chegar a Galileu Galilei sua exposição cintilava na madrugada, também abordando com riqueza as teorizações de Francis Bacon. Com extrema clareza ele expôs o racionalismo – para a época inovador – de René Descartes, e as transposições do racionalismo cartesiano para a Astrofísica, feitas pela genialidade do britânico Sir Isaac Newton.

Nessa altura, Alves lembrava a criação do “mito da razão absoluta”, que haveria de empolgar pensadores e cientistas nos próximos séculos. A razão capaz de resolver, de modo total, a problemática do conhecimento humano. Conversando, lembramo-nos do filósofo Paul Roubiczek, o qual anotou em sua obra sobre o Existencialismo (*El existencialismo*, Editorial Labor de Barcelona, p. 09), que atribuir poderes tão absolutos à RAZÃO é algo irracional. Rubem Alves, descrevendo o vasto período cartesiano-newtoniano, abriu em nossos entendimentos um espaço para algo legível em obras suas quanto ao racionalismo cientificista e seus prejuízos impostos à fé em campo religioso.

Andamos pela madrugada na companhia de Iluministas como Jean-Jacques Rousseau e outros tantos e, no século XIX, o seu cientificismo ao estilo de um Ernest Renan foi a estrada seguida pelo Rubem. Este pensador (um tanto pelas mãos luminosas de Max Planck) adentrou o vigésimo século da era cristã, analisando múltiplos aspectos de influência da Física

Quântica em vários setores do geral científico e também tecnológico. Total que, dessa nossa conversa/entrevista resultou um texto gravado de muito valor. Ocorre que Alves não ficava no óbvio, descortinando caminhos de análise muitas vezes surpreendentes.

3. Religião, utopia e literatura.

Bem que o presente autor quisera poder atirar-se à vastidão das produções de Rubem Alves, em seus aproximadamente cem livros publicados, mais DVDs gravados. Porém, sendo este um livro de vários autores, há necessidade de ocuparmos cuidadosamente, um espaço limitado – devidamente estabelecido pelos organizadores desta obra.

O antropólogo Edward M. Bruner (Universidade de Stanford), em seu texto intitulado “O *approach* psicológico na Antropologia” (*Panorama da Antropologia*, 1966) oferece-nos a seguinte afirmação:

... cada homem é, em certos aspectos, como *todos* os outros homens; como *alguns* outros homens; como *nenhum* outro homem.

Fascina-nos a forma enxuta com a qual Bruner assinala três reais dimensões humanas: a de *humanidade*, de *culturalidade* e de *individualidade*. Cito tal passagem porque Rubem é ser humano e pensador que nos exhibe, com riqueza, a tridimensionalidade que todos encarnamos, mas nem todos reconhecemos. Suas obras (escritas e faladas em conferências) aparecem traduzidas em vários idiomas; sua brasilidade de modo nenhum está ausente de seus brilhos e ousadias; e sua individualidade é a dialética de uma unidade plural – concordemos ou não com seu pensar.

A multiplicidade de suas expressões humanas e culturais vai, de livros acadêmicos ao encantamento infanto-juvenil, um tanto ao modo de Saint-Exupéry.

Entendemos que, nessa pluralidade, destacam-se principalmente os escritos sobre religião, sobre esperança utópica e – não “sobre”, mas “de” fina literatura – em diferentes expressões.

Este autor ensaísta nem sempre concordava com as ideias de Rubem, e parece que isto aumentava nossa convivência solidária. Alves e nós éramos apaixonados pela diversidade que caracteriza o mundo e o existir. Sempre houve entre nós liberdade para concordâncias admirativas e para discordâncias plenas de respeito mútuo. Ora, o autor aqui em estudo dedicou-se, com muita atenção, ao notável Émile Durkheim, especialmente em sua ampla e profunda pesquisa *As formas elementares da vida religiosa*. Rubem, em seu livro-de-bolso, pequeno apenas no tamanho físico (*O que é religião*, coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense, 1981), dá a palavra a Durkheim assim:

Não existe religião alguma que seja falsa. Todas elas respondem, de formas diferentes, a dadas condições da existência humana. (*In* Alves, op. cit., p. 52).

E novamente, pouco adiante, beneficia-se da sabedoria durkeimiana transcrevendo:

Diz-se que a ciência, em princípio, nega a religião. Mas a religião existe. Constitui-se num sistema de fatos dados. Em uma palavra: ela é uma realidade. Como poderia a ciência negar tal realidade?

Ora, trabalhando com abertura com vários pensadores como: Durkheim, Ludwig Feuerbach, Kierkegaard, e mesmo com Karl Marx e Friedrich Engels, bem como com Sigmund Freud, deixa-nos admirados com a desenvoltura de suas análises, nunca banalmente repetitivas desses pensadores históricos. A tessitura de suas páginas mostra-se muito própria, translucidamente alvesiana. Estas não são percepções apenas deste ensaísta, mas expostas antes

por figuras intelectuais como: Roger Garaudy, Battista Mondin, Harvey Cox, Richard Shaull e tantos outros.

Bem numerosas e apreciadas são as obras de Rubem Alves sobre filosofia e sociologia da religião; na verdade nunca sentimos os escritos de Alves tão entusiasticamente dedicados à teologia. Mesmo após experiências negativas com seus próprios correligionários presbiterianos, o autor aqui em estudo inicia ensaio de seu livro *Dogmatismo e tolerância* (pp. 09-13), com as seguintes fortes autodefinições:

Memórias não podem ser esquecidas. O passado, uma vez vivido, entra em nosso sangue, molda o nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo. (...) Sou protestante. Sou porque fui. (...) Minha história não me deixa outra alternativa. Sou o que sou em meio às marcas do passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me às vezes com pesadelos e fúria, às vezes fazendo-me sonhar coisas ternas e verdadeiras. (...) Sou protestante.

Criticando certo racionalismo cientificista, Alves, como se pode ver, defende o papel existencial das religiões em suas mais variadas expressões em múltiplas plagas do mundo. Entende mesmo o autor aqui em estudo que a imaginação religiosa é o sustentáculo das principais esperanças humanas. U TOPOS (que, no idioma grego dá origem à palavra *utopia*), não tem voz de futuro, significando apenas “aquilo que AINDA NÃO teve lugar”. No sentido de que o nosso mundo não *é*; ele *está sendo*. Rubem, sem fugir a realismos necessários, parece-nos um utopista lúcido; tanto que, em seu livro *Hijos del mañana* (em inglês *Tomorrow's Child*, 1974), Alves escreve:

Por que é tão importante conservar-se a esperança? Porque sem a esperança, o bem ficará diluído no estado de coisas atual, ou acabará sendo devorado pela loucura. (Tradução livre).

Adiante o pensador pondera:

O que é esperança?
É o *pressentimento* de que a *imaginação* é mais real e que a *realidade* é menos real do que parece. A esperança é a *convicção* de que a confusa brutalidade de fatos que a oprimem e a reprimem não há de ter a última palavra. (*Ibid.*, p. 219).

E mais: unindo esperança e fé, Rubem escreve:

A esperança é o escutar a melodia do futuro. A fé é o dançá-la. (*Ibid.*, p. 221).

Então, em momento de elevação e poesia, Alves escreve:

Aplicamos o estetoscópio no ventre do nosso presente momento histórico com a esperança de chegarmos a ouvir as batidas do coração de um nenê, e não ouvimos absolutamente nada. Isto não significa necessariamente que não exista evento criador em marcha, senão que nosso estetoscópio pode não funcionar devidamente. (*Ibid.*, p. 221).

Quem aprecia de fato nobre literatura, ao ler passagens como as acima transcritas, se vê tocado pela beleza estilística característica de Rubem Alves. O que nos faz lembrar a última entrevista concedida pelo escritor argentino – autor de *O beijo da mulher aranha* – Manuel Puig, em que este falecido literato disse: “Os autores têm vários direitos; menos o direito de cacetear seus leitores”.

Para além de Rubem Alves ter sido um pensador que marcou o Brasil e outros muitos países, este, à feição de um José Ortega y Gasset ou de um Albert Camus, encantava o público leitor com a nitidez e a beleza de seu estilo.

Considerações finais.

Na América Latina, a partir da década de 1960, um importante movimento religioso eclodiu, tendo recebido o nome “Teologia da Libertação”. E isto principiava enquanto Alves, na Universidade de Princeton, concluía sua tese doutoral que inicialmente foi encaminhada à editora Corpus Books de Washington com o título *Uma teologia da libertação*. Ocorreu que nos Estados Unidos da América não se conhecia nome assim, estando mais em voga a expressão teologia da esperança; por razão como esta, o livro alvesiano foi publicado em primeira edição, com o título *A theology of human hope* (1969). (Washington: Ed. Corpus Books).

Deu-se que, a partir de 1968 e por ótima influência do Papa Paulo VI, fora convocada a Conferência Episcopal de Medellín (Colômbia), a qual ensejou que todo o bispado católico da América Latina se voltasse, com quase totalidade, para os aspectos de pobreza deste nosso continente. Pela mesma ocasião, o movimento católico viu-se enriquecido pela obra do protestante Rubem Alves. Das figuras humanas destacam-se mais: Gustavo Gutiérrez, colombiano do meio católico, e Rubem Alves, brasileiro da vertente protestante.

Era este um momento humanamente rico, contando com Dom Cândido Padin, Dom Helder Câmara, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto e muitos outros. Ora, o grande escritor italiano Battista Mondin afirmaria, em seu livro, *Os teólogos da libertação* (de 1980, SP: Edições Paulinas) que, sem dúvida, ainda que de vertente protestante, Rubem Alves fora o principal pioneiro da teologia da libertação. Observou Mondin que o livro de Rubem Alves, na Corpus Books, sofreu em seu título influência de uma apreciada obra de Jurgen Moltmann intitulada Teologia da Esperança.

O que não devemos e mesmo não podemos é esquecermo-nos da pujança do pensamento alvesiano junto ao enorme movimento, mundialmente estudado, da conhecida “teologia da libertação”. Em seminário apresentado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), do qual participamos Leonardo Boff, Rubem Alves e o autor deste ensaio, foi possível palpar sensivelmente a amplitude e a profundidade dos teóricos Boff e Alves.

Viajando pela Europa foi-nos possível constatar o prestígio – justíssimo por sinal, no que respeita a estudos religiosos e educacionais – de Paulo Freyre, Leonardo Boff e Rubem Alves. Quanto a mim, autor destas páginas, empregaria para minha amizade de décadas com Rubem, o termo que li, por primeira vez, em L. Boff: “fraternura”.

E repito: nem sempre concordávamos em troca de ideias, mas a recíproca admiração, o recíproco respeito jamais faltaram. Resta-nos, então, agradecermos cordialmente nossa modesta participação no conjunto coletivo desta obra.

Referências

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ÁTICA, 1979.

_____. *A theology of human hope*. Washington: Corpus Books, 1969.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: PAULUS, 1982.

_____. *Hijos del Mañana*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975.

_____. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 1984.

_____. *O que é religião*. São Paulo: Edit. Brasiliense, 1981.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MORAIS, Regis de. *Os bispos e a política no Brasil*. São Paulo: Cortez Ed./Autores Associados, 1982.

NUNES, Antônio Vidal (Org.). *O que eles pensam de Rubem Alves*. São Paulo: PAULUS Editora, 2007.

ROUBICZEK, Paul. *El existencialismo*. Barcelona: Editorial Labor, 1970.

TAX, Sol. (Org.). *Panorama da Antropologia*. Fundo de Cultura: Brasil/Portugal, 1966.

VV.AA. *Sala de aula: que espaço é esse?* 9ª ed. Campinas: Papyrus, 2015.

A Teologia e a libertação do homem¹

Rubem Alves²

A. Linguagem e teologia

1.00 Quais são as necessidades que nos movem e quais esperanças temos quando falamos sobre a necessidade de criar uma teologia do desenvolvimento ou uma teologia para a libertação do homem?

1.10 A necessidade: vivemos em um mundo que é tanto assustadoramente diferente e radicalmente novo em sua qualidade. Portanto, seus problemas não são somente diferentes, mas qualitativamente novos. O significado prático de tal situação é que tais problemas não podem ser resolvidos pelo que já foi prescrito nas receitas que herdamos. Receitas são formulas que indicam *o que* deve ser feito e *como*. Todas as linguagens são receitas. Junto com todas as prescrições antigas, as linguagens da teologia tradicional estão em crise porque elas não sabem como lidar com os ingredientes que o mundo atual oferece.

1.20 A esperança: que uma nova linguagem de fé possa ser criada e que possa se transformar em um instrumento efetivo de transformação da terra em um lugar de cura.

1.21 Mas não somente isso: esperamos que isso possa ser aprendido e falado de fato nas comunidades cristãs, porque é somente quando isso acontece que uma linguagem fica poderosa para comunicar o *entendimento* humano do mundo e sua *ação* nele.

1.22 Derivamos dessa esperança a seguinte pressuposição metodológica: uma teologia do desenvolvimento não pode nascer da ilusão (Wittgenstein: “bewitchment”!) de que as palavras, em virtude de sua “verdade” intrínseca, são poderosas. Palavras não têm o poder *ex opere operato*. O poder das palavras é totalmente derivado do poder das comunidades que as sustentam e pronunciam. Há um sentido em que pode-se dizer que a *realidade* das palavras é uma função do *poder*. Essa correlação é preservada vividamente neste diálogo entre Alice e Humpty Dumpty:

“Quando eu uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty em tom desdenhoso, “ela significa apenas o que eu quero que ela signifique – nem mais nem menos”.
“A questão é”, disse Alice, “se você consegue fazer com que as palavras signifiquem tantas coisas diferentes”
“A questão é”, disse Humpty Dumpty, “quem é o mestre, - isso é tudo”³.

¹ Texto publicado no livro *In search of a Theology of Development* que reúne diversos artigos apresentados durante a consulta teológica realizada pela SODEPAX em Cartigny na Suíça, em Novembro de 1969. Todas as notas de rodapé originais foram mantidas. Em caso contrário, indica-se com [N.T.]. Texto originalmente publicado como *Theology and the liberation of man*. Em: *In search of a Theology of Development: A sodepax report*. Suíça, 1969. p. 75-92. Tradução de Danilo Mendes. [N.T.]

² Professor de Teologia, Universidade de Campinas, e Secretário de Estudos do ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina).

³ Lewis Carol. *Through the looking glass*, Doubleday books, New York, p. 196.

O desafio, então, é criar uma linguagem teológica que possa ser, de fato, fala por comunidades reais.

1.30 Mas como isso pode ser feito? De uma coisa estamos certos: criar e aprender uma nova linguagem é um processo que implica mais do que simplesmente adicionar novos temas à antigas estruturas predominantes. A linguística, a sociologia do conhecimento e a psicanálise – todas concordam que a articulação consciente da linguagem é construída a partir do inconsciente. Novos temas inseridos à velhas estruturas são o mesmo que colocar vinho novo em odres velhos. Novos temas são sempre reduzidos à lógica e limites da estrutura na qual foram adicionados. O homem aprende uma nova linguagem apenas quando ele passa por uma mudança estrutural. Não é esse o sentido da palavra *metanóia*?

1.31 Quando tentamos modificar uma linguagem estamos, de fato, envolvidos em uma mudança social, porque a linguagem é a “memória” de um grupo social. Nas palavras de Ebeling, a linguagem contém o “espírito” de uma comunidade. Robert Merton faz uma observação sobre a questão da mudança social que nos ajudará imensamente em nossa proposta de transformação da linguagem. Ele diz que “buscar mudança social, sem o devido reconhecimento das funções manifestas e latentes performadas pela corrente mudança na organização social, é favorecer o rito social em vez da engenharia social”⁴. Isso significa especificamente que não podemos esperar criar e ensinar uma nova linguagem se não prestarmos atenção à função de uma linguagem para certa comunidade.

1.32 Berger e Luckmann observam que a tendência de todas as comunidades é colocar nas receitas linguísticas predominantes, até o ponto em que, no ponto de vista deles, elas permaneçam funcionais. “A validade de meu conhecimento do dia-a-dia é tomado como garantido por mim e por outros até certo ponto, isto é, até um problema que não pode ser resolvido em seus termos surgir. Enquanto meu conhecimento for satisfatório, eu estou, em geral, pronto para suspender dúvidas sobre ele”⁵. Para nossos propósitos, isso significa que é primordial para aqueles que percebem o caráter disfuncional das linguagens teológicas tradicionais que uma nova linguagem pode ser criada e pensada.

1.33 Outra observação sobre o problema da função da linguagem. A linguagem é um instrumento criado pelo homem para resolver o problema da alienação entre ele mesmo e o mundo. Por meio da linguagem ele fornece um sentido humano para o mundo. Ele o mantém sob controle dos valores e esperanças criadas pelo homem. Rosenstock-Huussy observa que “o homem é um animal que dá nomes”⁶. Isso significa que as coisas sem nome que cercam o homem perdem sua estranheza quando são chamadas por um nome que é dado pelo homem. O ato de dar nomes é o ato através do qual o homem fornece sentido humano ao mundo. A linguagem humana, assim, contém tanto o existencial e o objetivo. Homem e mundo são unidos nisso. Isso significa que a linguagem é um instrumento de mediação. Suponha que um desses pólos muda: homem e o mundo, o existencial e o objetivo. A linguagem que os mediava não é mais adequada. Ela não mais performa a função de relação. Hoje vivemos em uma crise linguística porque tanto o entendimento do homem sobre si mesmo e a situação do mundo passaram por mudanças radicais. Uma nova linguagem, para ser funcional, deve ser capaz de relacionar as novas exigências existenciais das comunidades que passaram por revisões radicais em seus auto-entendimentos, seus novos valores e esperanças aos novos problemas do mundo atual.

⁴ Robert Merton, *On theoretical sociology*, Free Press, New York, 1967, p. 135.

⁵ Berger & Luckmann, *The social construction of Reality*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1967, p. 44.

⁶ Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, Four Wells, New York, 1938, p. 693.

Uma implicação prática desse fato é que para ser aceita de fato e falada por uma comunidade, uma nova linguagem deve articular de forma consciente as condições existenciais da comunidade já existentes. Mumford observa que uma nova linguagem se torna efetiva apenas quando “ela se desenvolve por meio de imagens mais nítidas ideias já presentes em uma forma mais ou menos latente na práxis e no espírito das pessoas”⁷. Mannheim sublinha a mesma questão quando analisa a formação da mentalidade utópica. Ele aponta que utopias que são elaboradas por indivíduos se tornam forças ativas na sociedade somente quando elas expressam as frustrações e esperanças já presentes nos grupos sociais. “É somente quando a concepção utópica individual está ligada às tendências já existentes na sociedade e serve para expressá-las [...] que a luta por uma nova ordem existencial pode desafiar a situação dominante”⁸.

Em outras palavras: a linguagem se torna poder quando ela serve para expressar a luta, o protesto e a esperança inconsciente de comunidades concretas. Nas palavras de Paulo: quanto ela articula o “gemido da criação” que — a propósito, é o gemido do Espírito!

1.40 Quando dizemos que a linguagem é criada pelo homem para resolver o problema de seu relacionamento com o mundo, estamos tocando na diferença fundamental entre homens e animais. Animais têm suas relações com o mundo programado biologicamente. Seus organismos são uma “memória” biológica: eles são programados por ela. O homem, ao contrário, tem uma programação biológica defeituosa ou incompleta. Sua memória biológica é, em vários aspectos, aberta. Portanto, ele não é determinado, mas livre. Sua relação com o mundo não está resolvida ou fechada. O mundo é um problema permanente que o homem tem que interpretar e resolver sempre, de vários modos diferentes. A incompletude de sua “memória” biológica e “programação” o forçam a criar ou inventar o programa de seus relacionamentos com o mundo. Dessa necessidade a consciência e a linguagem humanas nascem. Elas não caem do nada. Suas raízes estão no mundo do homem: a necessidade de resolver o problema da sobrevivência humana.

1.41 Se essa é a origem da consciência e das ideias, e a “verdade”? O homem dá o nome *verdade* às ideias que funcionam satisfatoriamente para a solução desses problemas concretos de sobrevivência. A verdade é prática. Sua base não é um conjunto de ideias *a priori* abstrato. Isso é o que Platão e muito da filosofia e teologia ocidentais (que têm sido chamadas de nota de rodapé a Platão!) assumiram. A verdade mora onde o homem mora: sua relação concreta com o mundo?

1.50 Obviamente, quando falamos de problemas concretos de sobrevivência, não temos em mente apenas seus aspectos orgânicos, biológicos e econômicos. O fato de que o homem não é programado biologicamente significa que para ele a ideia de sobrevivência é próxima aos valores e sentidos. Seus interesses biológicos estão envolvidos pelos culturais. “Antes de outros ‘interesses’ pedirem satisfação”, observa Werner Stark, “um ‘interesse’ básico deve ser satisfeito — nomeadamente, a necessidade de viver em um universo entendível; sem isso nenhum pensamento concreto é realmente possível, sem mesmo o pensamento egoísta”¹⁰.

1.60 Os valores do homem (biológicos, culturais etc.) são o centro em torno do qual uma comunidade constrói sua linguagem. Se queremos saber o segredo de uma linguagem devemos

⁷ L. Mumford, *The condition of Man*, Portuguese Edition, p. 358.

⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Editora Globo, São Paulo, Rio de Janeiro, 1954, p. 193.

⁹ Cf. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1962, cap. IV. Berger & Luckmann, *op. cit.* Piaget, *Biologie et Connaissance*, Gallimard, 1967. E. Cassirer, *Na Essay Man*, Doubleday Anchor, 1953.

¹⁰ W. Stark, *The sociology of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967, p. 50.

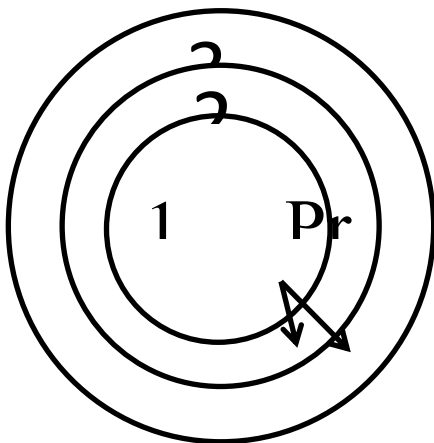
olhar para seu centro de valores, que constituem a *preocupação última*¹¹ da comunidade, a questão da qual depende sua sobrevivência.

1.61 Esse centro expressa o “espírito” de uma comunidade. É por isso que, para entender a mentalidade de um grupo, devemos olhar para suas esperanças, aspirações e propósitos².

1.62 Além disso, esse centro existencial é o que determina o mundo criado pela comunidade e na qual ele vive. “É a natureza do desejo dominante”, observa Mannheim, “que determina a sequência, a ordem e a valoração das experiências isoladas. Esse desejo é o princípio organizador que determina até mesmo o modo como experimentados o tempo”¹³.

1.63 Essa preocupação última é, portanto, a chave para o entendimento da *estrutura* da mentalidade de um grupo e a visão-de-mundo na qual ele vive.

1.70 Se tomarmos as necessidades de sobrevivência (biológica, cultural etc.) como a preocupação última em torno da qual uma comunidade organiza a si mesma e ao mundo, através de sua linguagem, a linguagem religiosa é o círculo envolvente mais externo que representa a lógica da programação realizada pelos círculos internos. Religião é a generalização e a legitimação mais ampla possível da solução do problema expresso pela preocupação última de uma comunidade. “As origens do universo simbólico têm suas raízes na constituição do homem. Se o homem na sociedade é um construtor de mundos, isso é possibilitado pela abertura do mundo constitucionalmente dada que implica o conflito entre ordem e caos... Nesse processo de externalização, ele projeta seus próprios sentidos na realidade. Universos simbólicos, que proclamam que *toda* realidade é humana significativa [religião] e convocam todo o cosmos a significar a validade da existência humana, constituem o alcance mais distante dessa projeção”¹⁴.



1. Preocupação última — a necessidade básica de sobrevivência.
2. Linguagem que resolve praticamente a preocupação última.
3. Religião — a projeção da preocupação última e sua solução.

1.80 Aqui chegamos às origens da linguagem teológica. Como linguagem, ela foi criada pelo homem ou, mais especificamente, por uma comunidade, porque o homem fala somente como um membro da comunidade. Veremos que o que dá à teologia seu caráter específico não é ela ter uma origem divina ou revelada, mas, ao invés, o *horizonte histórico concreto* que determina sua estrutura e conteúdo. Há um caminho legítimo de dizer que “teologia é antropologia” já

¹¹ No original: *Ultimate Concern*. Rubem Alves se apropria do conceito de Paul Tillich, filósofo e teólogo alemão radicado durante e após a segunda guerra mundial nos Estados Unidos [N.T.]

¹² K. Mannheim, *op. Cit.* p. 195.

¹³ *Ibidem*, p. 195

¹⁴ Berger & Luckmann, *op. Cit.* p. 104.

que a linguagem é criação humana. Feuerbach estava errado não por causa de sua afirmação, mas porque ele empregou o antropológico em sentido puramente psicológico, assim transformando a teologia em um modo invertido de falar sobre a essência do homem. Mas ele esqueceu que até mesmo a estrutura psicológica do homem é social e histórica. É essa a essência da crítica de Marx a Feuerbach. Quando entendemos o homem como social e histórico, fica claro que *ele está sempre em resposta a algo exterior a ele*. O homem é relação: luta contra, reação a, movendo-se para. Na medida em que a linguagem é uma criação humana, ela é antropologia. Mas na medida em que ela articula uma resposta a algo exterior ao homem, ela tem uma dimensão de *transcendência*.

1.90 A teologia tradicionalmente recusou reconhecer sua origem humana. Ela assumiu que seu assunto era uma linguagem que foi dada “por um poder independente de nós. Para que pudesse haver um tipo de investigação científica sobre o que a palavra *realmente* significa”¹⁵. Essa ideia foi assumida sob a noção de *revelação*. A origem pragmática da linguagem e seus conteúdos de verdade foram ignorados, tornando-se conseqüentemente abstratos, auto-subsistentes e divorciados da atividade (práxis). A eficácia não era intrínseca à verdade. Foi concebida como dado, juntamente com o pensamento da tradição platônica, que a verdade tem sua própria esfera e que a eficácia estava “testando a verdade” apreendida *a priori*.

1.91 Quando reconhecemos as origens da linguagem teológica como nascidas historicamente para articular a preocupação última de uma comunidade, colocamo-la de volta no lugar de onde todas as linguagens humanas pertencem, assim criando novas possibilidades de diálogo outros impossível.

II. Linguagem teológica: verdade como poder que torna o homem livre

2.00 A mudança da verdade abstrata como práxis representa um movimento dos modos gregos de pensar para os modos hebreus. A mente grega combina uma preocupação profunda pela verdade e pela teoria a-históricas, como existentes em si mesmas, com desprezo pela *técnica* (práxis). A verdade é descoberta pela especulação e pelo puro pensamento. Para a mente hebréia, pelo contrário, a verdade é derivada da práxis. A verdade é o nome dado por uma comunidade histórica aos atos históricos que foram, são e serão efetivos para a libertação do homem. Verdade é ação¹⁶.

2.10 Para a linguagem bíblica, fatos vem antes de palavras, práxis antes da teoria. A linguagem é uma nota de rodapé aos eventos históricos.

2.11 Aqui está o erro da hermenêutica existencialista. Ela esquece que a existência se coloca sempre em resposta a eventos concretos que acontecem fora do homem. A mesma crítica a Feuerbach (1.80) é válida aqui.

2.20 Para entender o “espírito” da linguagem bíblica, temos que descobrir o centro em torno do qual ela foi construída. Esse centro é o mesmo evento que deu à luz ao povo de Israel: o Êxodo. Ele não é mais um evento entre outros, mas, antes, o centro que é o *princípio de organização* de toda a linguagem bíblica.

¹⁵ L. Wittgenstein, *The blue book*, Herper Torch Books, 1958, p. 27-28.

¹⁶ Cf. G. E. Wright, *God Who Acts*. Cf. também Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, onde ele mostra que o Deus bíblico não é um princípio intelectual para a *explicação* do mundo, mas antes uma exigência *transformadora*.

2.21 Até mesmo Jesus Cristo perde seu sentido fora do contexto desse *a priori* linguístico. O universo do discurso sobre Jesus se coloca *dentro* dessa estrutura linguística que o antecede e que o dá sentido. Temo que muita de nossa cristologia tem sido extremamente ignorante deste fato, de modo que a “logia” sobre Cristo, normalmente derivada dos dogmas cristológicos, se torna o *a priori* hermenêutico para a leitura de toda a Bíblia.

2.30 O Êxodo é o fato primário. Seu sentido imediato para aqueles que participaram dele foi a libertação da escravidão, libertação para o futuro, libertação para a vida. Seu centro prático, seu conteúdo enquanto preocupação última é, portanto, a libertação do homem.

2.40 O símbolo Deus é um modo derivado de falar sobre esse evento. Os eventos, isso é óbvio, não foram criados pelo homem. A linguagem bíblica indica isso na medida em que se refere a eles como ações de Deus, isto é, fatos que são portadores de liberdade, fatos que são criadores-de-futuro, que expressam a intenção e o poder de uma vontade que não é a vontade humana. O homem, assim, não é sujeito primário na história. Os símbolos que são usados para preservar a memória desses eventos, todavia, são criados pela comunidade.

2.50 A comunidade de Israel entendeu que os eventos libertadores não foram simplesmente algo do passado. O significado derivado do Êxodo é projetado através de todo o cosmos, espaço e tempo. O Deus do Êxodo, conseqüentemente, é um Deus vivo: Ele é o poder que enche toda a realidade com a promessa de libertação revelada no Êxodo. Esse fato determinou o único caminho por onde a linguagem bíblica olha para o passado: ele é sua profecia ao contrário, é o portador da promessa, ele aponta para o futuro.

2.60 Deus, portanto, ao invés de ser uma ideia abstrata, é *confirmado* pelo cumprimento da promessa de libertação humana da escravidão e de liberdade para a vida. Esse é o sentido das referências recorrentes à “fidelidade” de Deus: que o futuro trás a *confirmação* das promessas feitas no passado. Fé, em certo sentido, é a confiança na confirmação do que é prometido.

2.61 O discurso teológico é, portanto, não o da ontologia, mas o da práxis. Ele articula uma atividade em andamento que media um novo futuro para o homem.

2.70 Uma vez que o símbolo Deus é derivado de eventos que modificaram as estruturas objetivas da sociedade, a linguagem bíblica fala de Deus somente em relação aos eventos que criaram um novo futuro para o homem.

2.71 A transcendência, portanto, toma forma na história. Ela tem a ver com o poder que torna o presente grávido do novo futuro. Ela não dirige a esperança do homem sua para a libertação *da* história, mas, antes, à libertação *da* história e sua libertação *na* história.

2.72 A transcendência na história é uma negação radical da transcendência da filosofia grega, que perpetua um mundo *dualista*, um mundo de oposições: matéria x espírito, mundo natural x supernatural, existencial x estrutural etc.

2.80 Se Deus é o poder que, para libertar o homem, submete a estrutura do mundo ao projeto de liberdade e criatividade, a reconciliação do homem com o mundo e a superação da alienação pode ser conquistada somente *dialética* entre liberdade que visa o futuro e as estruturas que, ou por inércia ou por rebelião aberta, quer preservar as condições presentes de opressão. A transcendência toma não forma como dualismo, mas como dialética.

2.90 A natureza e as estruturas objetivas do mundo se tornam humanas quando elas são submetidas às dialéticas da liberdade que as dão sentido humano. A prioridade da liberdade sobre a natureza no Antigo Testamento é derivada do fato de que o Êxodo é principalmente uma experiência com o poder de libertação. A natureza sem liberdade é, portanto, considerada uma forma de domesticação e abominação, porque ela significa vitalidade sem futuro, isto é, vitalidade animal. É por isso que há uma forte polêmica dentro do Antigo Testamento contra as religiões da natureza.

2.91 Esse fato deveria nos levar a revisar o conceito de lei natural, ainda tão central em certas formulações teológicas e éticas como, por exemplo, *Humanae Vitae*. Nós deveríamos reconhecer que isso é derivado da filosofia grega e não da herança hebraica. O conceito de lei natural pode ter um efeito paralisante onde a libertação do homem está em jogo.

3.00 Uma questão poderia ser levantada como a da autoridade da Bíblia. Se sua linguagem é uma linguagem entre outras, se ela foi criada por homens, ainda podemos falar de revelação? Podemos falar sobre a autoridade da Bíblia? A primeira coisa que é necessário falar é que revelação, também, é uma palavra criada por homens. Quando o homem aplica essa palavra a alguma experiência, evento ou situação? Obviamente, ele a usa para indicar a experiência, o evento ou a situação que resolveu seu problema fundamental de sobrevivência. Para a Bíblia, é o Êxodo e todos esses eventos que estão incorporados a sua estrutura. A outra coisa que deve ser falada é que a autoridade não mostrada na teoria, mas na prática. O correlato a autoridade é obediência, a vontade de viver, como tal, de correr o risco. Essa não é uma situação específica da vida da fé. Thomas Kuhn, quando discute o processo pelo qual a ciência se move de um paradigma a outro, indica que nos eventos cruciais, o cientista não tem certezas atrás dele. Ele tem que arriscar. Somente pela experimentação seu paradigma se mostrará adequado. Mas enquanto isso não acontece, ele tem que seguir em frente em seus experimentos “como se” eles fossem verdadeiros. “Como em resoluções políticas”, ele diz, “também na escolha do paradigma – não há padrão [deveríamos dizer ‘autoridade?'] maior do que a aprovação [deveríamos dizer ‘fé’, ‘vontade de arriscar?'] da comunidade relevante”¹⁷. O que é fé senão a prontidão para arriscar, sem certezas no bolso, em uma total abertura ao futuro, na esperança de que o futuro trará a confirmação – ou o cumprimento das promessas? É esse o “espírito” que move a linguagem da fé, e que determina uma vida que é um “experimento” permanente, sempre aberto, vida que não vive pelas suas certezas, mas pela fé, esperança e amor?

III. A nova situação do mundo

4.00 Em 1.33 falamos que uma nova linguagem, para ser funcional, deve estar apta a relacionar as novas exigências existenciais das comunidades que passaram por revisões radicais em seus auto-entendimentos, seus novos valores, e esperança para os novos problemas do mundo atual. Acabamos de tentar delimitar o “espírito” da linguagem de fé. Agora temos que examinar se há alguma homogeneidade entre o “espírito” da linguagem de fé e os espíritos das novas comunidades que estão definindo a si mesmas *vis-à-vis* o problema do desenvolvimento. Uma teologia do desenvolvimento terá que “desenvolver, por meio de imagens mais claras, as ideias já presentes em uma forma mais ou menos latente na práxis do espírito” de comunidades (cf. 1.33). Nossa delimitação do “espírito” da linguagem bíblica serve como um elemento crítico para “discernirmos o Espírito”. Nossa tarefa é descobrir onde e como o Espírito está crescendo hoje e ajudar às comunidades humanas a transformar os gemidos inexprimíveis em discursos articulados e conscientes. Essa é a nova linguagem que estamos buscando.

¹⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, p. 93.

5.00 O aparecer de novos problemas que não podem ser resolvidos nos termos das velhas linguagens requer mais do que simples ajustes, reformas, ou melhoramentos nas estruturas conceituais. Estruturas conceituais não crescem como organismo. Isso é verdade até mesmo para a ciência. “A descoberta científica é frequentemente carente é vista como a criação de algum conhecimento novo que pode ser adicionado ao grande corpo de conhecimento antigo. Isso é verdade para as descobertas estritamente triviais. Não é a verdade das descobertas fundamentais... Essas sempre implicam a destruição de ou desintegração do velho conhecimento *antes que o novo seja criado*”¹⁸.

5.10 A destruição ou desintegração do velho conhecimento cria um vácuo. Devido à novidade dos problemas as estruturas linguísticas prevaletentes não contêm as ferramentas para analisá-los. Isso significa que na medida em que tentamos olhar para novos problemas por meio de óculos da antiga ótica, tornamos impossível a visão da novidade que eles contêm. Novas ferramentas teóricas são necessárias. Mas enquanto elas não são criadas, há um período de incerteza, de tatear no escuro, de procedimentos de tentativa-e-erro, na tentativa de interpretar os novos problemas que nos perturbam.

5.20 O novo problema que requer novas ferramentas para seu entendimento é aqui, provisoriamente, chamado *desenvolvimento*. Usamos a palavra com grande reserva, apenas no sentido de uma constelação de novos fenômenos, sem dar a ele nenhuma função descritiva ou analítica.

5.21 Isso porque nesse estágio de vácuo teórico podemos simplesmente dizer *que* algo novo está ocorrendo, sem ainda estarmos aptos para dizer *qual* é a sua natureza.

5.30 A tarefa primária é *interpretar* o problema, dizer *o que* ele é. Interpretação é uma atividade dialética porque o homem gradualmente corrige sua primeira hipótese pelos seus contatos com os problemas. Ele elabora uma hipótese, prova-a, corrige-a ou elabora uma nova, prova-a de novo, continuamente.

Quando o problema em questão está relacionado ao homem e seus valores, o processo é dialético em dois sentidos. Primeiramente, por causa da dialética do conhecimento, que acabamos de mencionar. E depois, por causa do fato de que a pessoa ou a comunidade engajada na interpretação é levada a modificar sua própria atitude valorativa em torno disso. Aqui não há abordagem “não-valorativa”.

5.31 Para entender o problema objetivo do desenvolvimento temos que entender o processo de sua interpretação e as diferentes atitudes em torno dela que, por sua vez, tornaram-se o centro pelo qual as comunidades se formatam.

5.40 O primeiro aspecto do problema a ser percebido pela consciência era que o mundo é dividido entre nações que são ricas e nações que são pobres: desenvolvidas e subdesenvolvidas.

5.50 Foi percebido, ao mesmo tempo, que o mundo inteiro estava em meio a um processo de “rápidas mudanças sociais”.

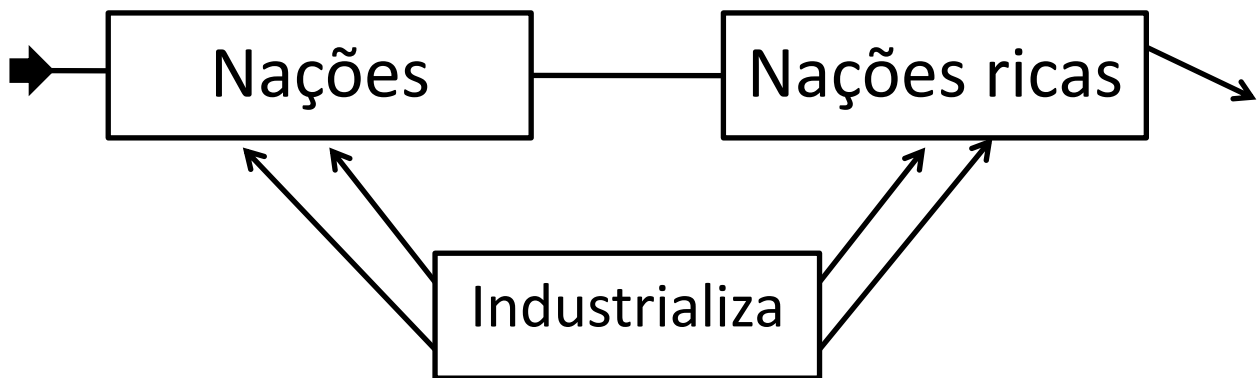
5.51 Acreditava-se que as rápidas mudanças sociais eram o processo pelo qual a divisão entre nações ricas e pobres seria superada. Pensava-se que as mesmas estruturas que continham a contradição entre ricos e pobres continha as dinâmicas que iriam resolvê-la.

¹⁸ John Dewey, *op. Cit.* p. XVI, citando C. D. Darlington.

5.52 Além disso, acreditava-se que as rápidas mudanças sociais criadas por uma industrialização iriam libertar o homem das atitudes mentais que o haviam mantido como um simples objeto da história, para que ele se tornasse o sujeito e o criador da história, e, por outro lado, iria quebrar as religiões, tradições e ideologias que haviam mantido países, como tais, sob o feitiço da imobilidade¹⁹.

5.60 O subdesenvolvimento era, então, interpretado como *a-caminho-do-desenvolvimento*, como um estágio que necessariamente antecedia cronologicamente o desenvolvimento.

5.70 Já que as rápidas mudanças sociais eram causadas pela industrialização, e a industrialização veio das nações ricas, essas nações eram também consideradas como líderes do triunfante processo de desenvolvimento e como a causa e a esperança do desenvolvimento dos subdesenvolvidos. Elas eram vistas, portanto, como parte da solução do problema.



6.00 Essa hipótese enfrenta uma séria dificuldade: o *crescente* vão entre nações ricas e pobres.

7.00 Uma nova hipótese: desenvolvimento e subdesenvolvimento, longe de serem sucessivas *fases* do mesmo processo de desenvolvimentista, são antes pólos interdependentes da mesma *estrutura*, na qual o subdesenvolvimento é simultaneamente causado pelo e causa do desenvolvimento, e o desenvolvimento é a causa do e dependente do subdesenvolvimento.

7.10 A industrialização e a modernização dos países subdesenvolvidos passaram a ser vistos como um processo que levaria inevitavelmente à maior dependência econômica e política e à agravamento de suas contradições internas.

7.20 Se tornou óbvio que nenhuma solução era dada estruturalmente. Para superar as contradições o homem tinha que se tornar o sujeito de sua história. Para as nações do Terceiro Mundo o nacionalismo se tornou o símbolo da convicção de que o centro das decisões tinha que se localizar dentro dos limites geográficos e políticos da nação se o problema do subdesenvolvimento deveria ser resolvido.

8.00 Ao longo dessa linha duas linguagens básicas buscaram resolver o problema do desenvolvimento.

8.10 A primeira pode ser chamada de *tecnologismo*. Ela assume que a *técnica* é o *logos*, isto é, o princípio de inteligibilidade da ordem social. Seus pressupostos principais são:

¹⁹ Cf. von Leeuwen, *Cristianity in World History*.

8.11 O subdesenvolvimento é um problema econômico.

8.12 Problemas econômicos e soluções têm a ver com relações *quantitativas*, e não com questões qualitativas ou de valor.

8.13 Portanto, análises econômicas e soluções devem ser realizadas em um alto nível técnico, isto é, por uma elite tecnológica.

8.14 A participação das pessoas, na medida em que combina incompetência técnica e atitudes valorativas (emocionais), é um fator disfuncional.

8.15 Portanto, a solução econômica requer que as pessoas sejam impedidas de participar do processo de um modo ativo ou crítico.

8.16 Isso é o que explica as ondas ditatoriais contemporâneas em muitos países do Terceiro Mundo²⁰.

8.17 A não-participação das pessoas pode ser alcançada por dois diferentes modos em dois diferentes níveis: tornando impossível a participação delas, por uma ditadura “provisória” que tem como único propósito salvar as pessoas de sua própria irracionalidade. Nesse caso a ditadura seria o único meio por onde a *razão (técnica)* triunfaria sobre o irracional. Ou pela eliminação da dimensão volitiva das pessoas, de modo que elas estariam inaptas a operar na lógica do sistema. É possível fazer com que os oprimidos amem os opressores. (Cf. as últimas duas frases de *1984* de Orwell).

8.20 Essas duas técnicas estão em harmonia com a antropologia que está pressuposta: que o homem é um ser de consumo, o qual as necessidades primárias são passivas, receptivas. Consequentemente, nem a eliminação da participação crítica do homem pode ser considerada violência (porque ela não é uma necessidade antropológica, a criação de padrões de participação exclusivamente passiva pode ser considerada um empobrecimento do homem (porque essa é sua única necessidade).

8.30 Essa linguagem estabelece a seguinte relação entre o homem e as estruturas: o homem é uma função das estruturas; ele deve caber nas estruturas criadas pelas elites porque eles são portadores do *logos (técnica)* da ordem social (enquanto economia e, portanto, quantitativa. Esse modelo não vê, portanto, nenhuma relação entre qualidade e quantidade, o existencial e o estrutural. Ele preserva um *dualismo* irreduzível.

9.00 A outra linguagem inverte essa lógica. Ela sabe que o homem não vive sem pão. Mas ela sabe também que ele não vive só de pão. Qualquer sociedade que cria as condições para a hipertrofia do estômago e requer a atrofia da vontade é intrinsecamente violenta e repressiva, independentemente de seu sucesso econômico.

9.10 Seu pressuposto antropológico é de que o homem é um mundo criador; que ele precisa viver em um mundo que faça sentido para ele, um mundo cheio de valores humanos (cf. 1.50), um mundo que é amigável. É por isso que ele faz a cultura e constrói o *seu* mundo: para

²⁰ Em 1969, data de publicação do texto, apenas na América Latina, passavam por regimes ditatoriais quatro países: Paraguai, Brasil, Argentina e Peru. Nos quatro anos seguintes, passaram a ter regimes ditatoriais os vizinhos Bolívia, Uruguai, Equador e Chile (N. T.).

humanizá-lo, para que ele não seja mais estranho e ameaçador. Ele cria a ordem para superar a alienação. Teologicamente: para ser reconciliado com ele.

9.20 Mas isso somente é possível por meio da atividade do homem. Isso significa quatro coisas:

9.21 A conquista da alienação é um processo por meio do qual o homem se externaliza pela sua atividade, assim, criando estruturas a sua imagem e semelhança. Não é suficiente que o homem coma pão. O pão deve ser comido como “sacramento”, símbolo de um mundo significativo.

9.22 O processo de humanização começa quando o homem se torna consciente das contradições entre ele mesmo e o mundo. Teologicamente essa é a contradição entre liberdade e escravidão, história e natureza, amor e lei, criatividade e conformidade ao mundo (Rm 12, 1-2). Sob essa situação o homem experimenta o mundo como violento e repressivo. E sua reconciliação com ele é percebida como tarefa a ser realizada através do poder. O processo de humanização é, assim, de caráter político no sentido mais amplo da palavra: como atividade consciente e livre para a criação de um novo amanhã.

9.23 Esse processo não é somente um *meio* para um fim. O homem é humano quando ele cria. Assim sendo, é em meio ao processo que o homem acha sua verdadeira humanidade.

9.24 O homem é um processo. Ele é um experimento inacabado.

9.30 O foco do problema estava radicalmente mudado: da economia para a criatividade. A nova linguagem que articula esse entendimento criou um amplo universo de comunicação que inclui grandes grupos das nações ricas. Por exemplo: estudantes e membros da comunidade negra. Se o problema da libertação do homem fosse de natureza puramente econômica, membros de nações ricas e suas comunidades seriam deixados de fora. Se, todavia, eles reconhecem que as exigências funcionais da utopia tecnológica estão destruindo sua criatividade e tornando impossível a sua participação crítica, eles estão simplesmente indicando que o homem é humano somente quando ele é livre para criar sua própria sociedade e seu futuro. Se, com o mundo da riqueza, excelência funcional e onipotência tecnológica, “a história chega a um fim” (Mario Savio), uma sociedade diferente deve ser criada.

9.40 Quando dizemos que para essa linguagem a alienação é superada somente no *ato* de criação, o ato que une o existencial e o objetivo, o homem e a estrutura, o subjetivo e o mundo, é óbvio que qualquer tipo de dualismo é rejeitado. Essa linguagem torna a *dialética* entre liberdade e estrutura o princípio dinâmico de sua lógica.

9.50 Essa linguagem pode ser chamada de *utopismo radical*²¹. Eu o chamo de *radical* para diferenciá-la do *tecnologismo utópico*. O tecnologismo, como uma utopia, visa a superação de todas as utopias pela criação de uma sociedade na qual os modos operacionais e funcionais de pensamento e ação substituirão definitivamente aqueles que envolvem negação, imaginação, criatividade, liberdade, disfuncionalidade. Isso é “o fim da história”²².

A *utopia radical*, pelo contrário, não visa nenhuma utopia, mas uma sociedade que permanece continuamente aberta e inacabada. Ela é uma utopia radical porque seu futuro não é um dia ou

²¹ Para o significa de utopia, ver Mannheim, “The Utopian Mentality”, em *op. Cit.*

²² Henry Lefebvre, *Reflexões sobre o estruturalismo e a história*, em *O método estruturalista*, Carlos Henrique Escobar (Ed.), Zahar, Rio de Janeiro, p. 80.

um lugar, mas um horizonte permanente, um ponto de referência que tanto convida quanto informa que a tarefa é permanentemente inacabada.

9.60 Essa discussão revelou o quão vazia de significado é a palavra desenvolvimento. O que queremos dizer quando usamos essa palavra? Onde estamos? Em 5.00, 7.00, 8.00, 9.00?

9.70 A nova *situação do mundo* é, assim, medida pela *interpretação* e pelo *comprometimento* de certos grupos e comunidades.

IV. Discernindo os Espíritos

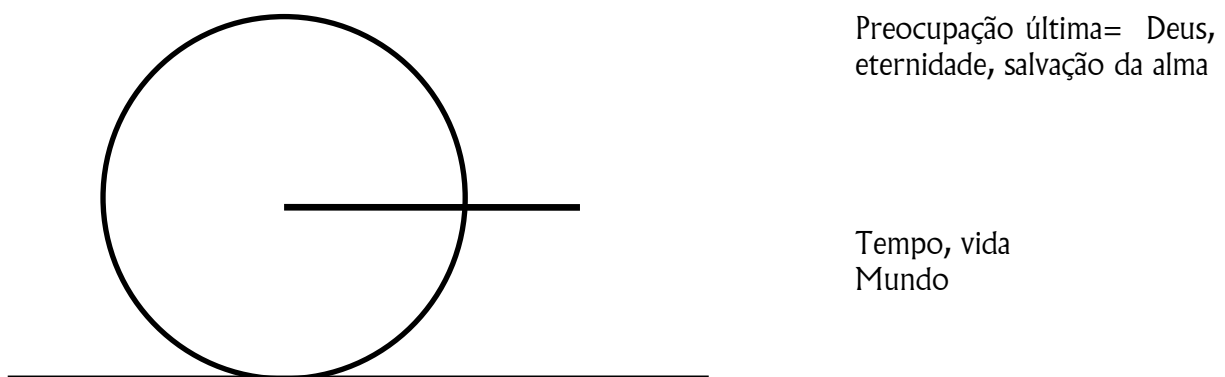
10.00 Nossa primeira tarefa é discernir os espíritos: separar os espíritos que tentam o homem com a promessa de todas as coisas e que pede que renunciemos a nossa liberdade (Mt 4, 8-89); do Espírito de Deus que geme com e através das comunidades humanas, e de quem o gemido pode ser discernido com a ajuda da “memória” da Sua ação libertadora no passado. “Onde há o Espírito de Deus, há liberdade.”

11.00 Utopismo radical, na medida em que percebe que o homem não vive somente de pão, que a vocação do homem é liberdade, que somente pela atividade livre do homem ele receberá o presente da terra e encontrará reconciliação com ela; na medida em que ele permanece aberto para o futuro, ele é estruturalmente homogêneo com o “espírito” da fé.

12.00 Utopismo radical representa uma preocupação última radicalmente nova. Enquanto ele tem similaridades notáveis com a preocupação última da linguagem bíblica, ele está radicalmente oposto à preocupação última da linguagem teológica tradicional.

12.10 Obviamente isso significa que há uma radical oposição entre o espírito da linguagem bíblica e o espírito da linguagem teológica tradicional.

13. As linguagens tradicionais eclesiais têm suas preocupações últimas na eternidade. Deus e a salvação da alma. Sua relação com o mundo, com a vida, com a história quando não é negativa [e puramente tangencial. Ou ela coloca o mundo e a vida num lugar hierarquicamente inferior: natural/sobrenatural; o mundo secular/o mundo religioso; o material/o espiritual; o temporal/o eterno.



13.10 Para essa linguagem a preocupação última do homem está no além. O destino do homem está fora do mundo. Ela, portanto, perpetua um *dualismo* radical entre liberdade (vontade) e as

estruturas objetivas: a vontade é primariamente centrada no além e apenas secundariamente no aqui e agora. Como indicamos anteriormente, a linguagem bíblica não conhece nenhum dualismo uma vez que seu Deus é transcendente e no meio da vida: poder, na história, que torna o homem livre para o mundo.

13.20 Esse dualismo torna essa linguagem próxima àquela do tecnologismo. Esse fato é uma explicação para a afinidade entre certos grupos de igreja e o que é descrito em 8.10 a 8.30?

13.30 Na medida em que essas linguagens deslocam a preocupação última de seu lócus real para um virtual, elas se tornam uma forma de “feitiço” (Wittgenstein) da linguagem, uma vez que elas *reificam* e ontologizam símbolos que eram derivados da história e ficam subordinados à sua eficiência prática.

13.31 Sendo esse o caso, essas linguagens se tornam “substituições-gratificativas”: elas são derivadas do medo do homem e da inabilidade de lidar com problemas reais. Ele, portanto, se refugia em um mundo verbal agora revestido de uma densidade ontológica²³.

13.32 Isso é o que explica a resistência a mudança de parte desses que estão sob o “feitiço” dessas linguagens.

13.40 Parte da tarefa de reconstrução da teologia e da libertação do homem é quebrar esse feitiço.

13.50 Isso não é suficiente para purificar ou reformar essas linguagens. Se suas estruturas básicas são preservadas, sua função alienante também é preservada. Muitas tentativas de mudar essas estruturas continuam como simples esforços para adicionar novos capítulos em antigas estruturas (Mt 9, 16). “Aqueles que criticam apenas parte de uma estrutura se prendem, pelas mesmas críticas, à estrutura como um todo” (Mannheim).

13.51 Se fazemos de uma teologia do desenvolvimento um novo capítulo simplesmente adicionado às antigas estruturas, sem mudar radicalmente suas preocupações últimas ao longo das linhas da linguagem bíblica, o resultado será uma linguagem na qual a preocupação de vida, tempo, e mundo será sempre penúltima e derivada do último (o além, atemporal, salvação etc.). Se nossa análise prévia da linguagem bíblica está correta, independentemente de quanto ela linguagem do desenvolvimento preserva de palavras e símbolos bíblicos, isso é uma estrutura estranha à estrutura da linguagem bíblica. E, portanto, estranha à fé.

13.60 Acredito que Bonhoeffer foi tanto profeta quanto teólogo que indicou a direção a ser seguida. “Não é com o próximo mundo que estamos preocupados”, ele disse, “mas com esse mundo. O que está acima do mundo é, nesse Evangelho, projetado para existir *para* esse mundo”²⁴.

14.00 A crise teológica atual é devido à contradição que existe entre o “espírito” da linguagem teológica tradicional e o “novo espírito” criado pela atividade do Espírito de Deus em meio a grupos cristãos e seculares. A tarefa da teologia, como dissemos anteriormente, é transformar o “gemido” em uma linguagem consciente e articulada.

²³ Para uma discussão do problema, ver Norman O. Brown, *Life against Death*, Vintage Books, 1959, esp. p. 150-151.

²⁴ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from prison*, McMillan, New York, p. 168.

15.00 Uma linguagem define o “espírito” da comunidade que a fala. As implicações das reflexões acima para a eclesiologia são radicais. Isso significa, antes de tudo:

15.10 Muito do que chamamos “Igreja”, se analisada pela perspectiva do “espírito” que sua linguagem articula, não é a comunidade de fé.

15.20 E muito do que não consideramos como Igreja a partir dessa análise deverá ser considerada como uma criação social e expressão do Espírito de Deus.

15.30 A análise estrutural da linguagem bíblica e das estruturas da consciência da comunidade de fé, implícitas a ela, conseqüentemente, abre novos caminhos para nosso entendimento da eclesiologia e da base para a unidade ecumênica.

Raimundo César Barreto Jr. *Evangélicos e pobreza no Brasil. Encontros e respostas éticas*. São Paulo: Recriar, 2019. ISBN 978-85-53-107-44-5 (314 páginas)

Nicolás Panotto

Este libro nos ofrece una conjunción de elementos que muchas veces no es fácil de lograr, especialmente cuando tiene que ver con el análisis del fenómeno religioso: la intersección disciplinaria, especialmente de abordajes teológicos con socio-antropológicos. *Evangélicos e pobreza no Brasil. Encontros e respostas éticas* es una reactualización de la tipología propuesta por José Míguez Bonino en su famoso *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1993), donde el campo evangélico es analizado desde tres “rostros” fundamentales que marcan su origen, en este caso aplicadas al contexto brasileño: el rostro ecuménico, el “evangelical” y el pentecostal. En esta obra, la relación entre estos rostros tendrá un hilo conductor: la búsqueda de ética social evangélica, o más concretamente lo que el autor denomina como “praxis sociopolítica progresista” (p.37).

Barreto comienza por definir y ampliar la idea de ética social. Para ello, en el capítulo 1, se focalizará en lo que denomina como lógica *face-to-face* con el pobre. Para ello, como trasfondo general, aborda la idea de *relacionalidad* como elemento fundamental de la cultura brasileña, pasando por varios estudios clásicos, como los de Gilberto Freyre, hasta perspectivas antropológicas más contemporáneas, de la mano de Roberto DaMatta. Dicha relacionalidad no implica una distinción romántica de la cultura brasileña (tal como lo enfatizan algunos abordajes tradicionales) sino más bien el reconocimiento de un espacio socio-cultural y político cuya diversidad no sólo debe ser entendida en términos descriptivos sino también desde los conflictos y tensiones que se generan en los modos políticos de afrontar las mediaciones institucionales y las vinculaciones entre los distintos agentes sociales (incluyendo los religiosos).

La llegada del protestantismo a Brasil en el siglo XIX constituye el contraste con una lógica muy distinta, ya que dicha inscripción religiosa —teniendo en cuenta su origen europeo y norteamericano— representa una matriz que se distanciaba en varios aspectos, al ser más bien una expresión individualista y racionalista en términos de comprensión religiosa, lo cual chocaba con un escenario socio-cultural que prioriza otro tipo de mediaciones. Pero hubo dos factores que llevaron a un giro dentro del modo de ser y hacer del protestantismo brasileño (p.64): la conformación de comunidades autóctonas, las cuales fueron mucho más sensibles con las dinámicas socio-culturales del país, y el encuentro de dichas comunidades con el sufrimiento de la pobreza. Aquí podemos ver el segundo elemento fundamental de la ética trabajada en este libro: *la dimensión de alteridad/otredad*, no sólo como campo descriptivo sino también como marco epistémico. Es aquí donde Barreto recuerda que precisamente el pivote de la teología de la liberación comienza como un compromiso con ese Otro pobre. De aquí, el autor propone una *ética contextual y relacional*, apelando al vínculo de autores como Richard Niebuhr, Emmanuel Levinas, Martin Buber y Enrique Dussel, en quienes el elemento de Otredad posee un lugar central en su esquema ético-social.

¹ Licenciado en Teología, Magister en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina) Becario de CONICET, Argentina. Director general del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Correo electrónico: nicolaspanotto@gmail.com .

Pero la cuestión de la alteridad y la centralidad del relacionamiento no representan solamente instancias que impulsan una praxis, sino también un espacio epistémico a partir del cual hacer confluir las diversas tradiciones evangélicas para pensar en la construcción de una ética cristiana progresista. En otros términos, esta ética será el resultado de un marco donde confluyen diversos elementos a ser rescatados en cada uno de los rostros evangélicos. Ahora bien, ¿cómo lograr dicha vinculación? Como antesala, Barreto apela a la figura del famoso misionero presbiteriano y teólogo Richard Shaull, en quien de alguna manera desembocan estas tres perspectivas, haciendo de la figura y ministerio de este teólogo un ejemplo de articulación y diálogo entre los rostros que se desarrollarán. Shaull proviene de una corriente evangélica tradicional, pero en Brasil supo proyectar, a través de su trabajo de formación y producción académica, la necesidad de una teología contextual y comprometida con los males de la sociedad. Como demuestra el libro, Shaull ya planteaba la “primacía de la praxis” antes que lo afirme la teología de la liberación, invocando un compromiso creyente y quehacer teológico que priorice una ética desde y hacia la realidad social del país. Esta formación fue fundamental para la primera generación de pastores y teólogos nacionales.

Otros elementos distintivos de Shaull fueron su cuestionamiento al eclesiocentrismo evangélico, advirtiendo sobre la necesidad de la iglesia en asumir un rol protagónico con el contexto. También fue uno de los pioneros del diálogo entre protestantes y católicos en Brasil. Finalmente, también tuvo un acercamiento importante con el pentecostalismo, resaltando los elementos distintivos de tal tradición y su impacto en la sociedad brasileña. Como afirma Barreto, la teología de Shaull fue una *teología dialógica*, que abre la posibilidad de un encuentro entre diversas alteridades dentro del campo evangélico, a partir de distintas maneras de responder al contexto socio-cultural del país desde una figura ética.

Adentrándonos a los tres “rostros” evangélicos desarrollados en el libro, el capítulo 3 se focaliza en el “rostro ecuménico”, donde se pueden identificar tres “momentos”. Uno primero, en el surgimiento de tensiones dentro del protestantismo liberal en sus orígenes, por ser una expresión de elite que comienza a abrir camino hacia una contextualización que disputa los modelos foráneos de ser iglesia, especialmente los norteamericanos. Uno segundo, que marca los procesos de colaboración e integración en diversas institucionalidades, como Liga Evangélica (1890), Aliança Evangélica de São Paulo (1902), Aliança das Igrejas Evangélicas Interdenominacionais (1913), Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (FIEB - 1931), Confederação Evangélica do Brasil (1934), entre otros, las cuales, desde una perspectiva más autóctona, ponían énfasis en temas como libertad religiosa y una crítica política con el contexto. Un tercer momento es el surgimiento de redes y movimientos como el Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) en 1955, el movimiento de Igreja y Sociedade (ISAL) a inicios de los años 1960 o el Movimiento Estudiantil Cristão (MEC), espacios que fueron determinantes para la conformación del movimiento evangélico ecuménico progresista de Brasil. Barreto plantea que este último “momento” —que abarca los principales espacios nacidos entre 1950 y 1960, y que representó el surgimiento de un desarrollo crítico en temas socio-políticos desde el protestantismo histórico-, a pesar de su inigualable aporte en términos de producción teológica y construcción de una praxis liberadora, no lograron articularse y fortalecerse, debido a la llegada del golpe militar en 1964, lo cual diseminó dichos espacios en otros movimientos y organizaciones, no necesariamente religiosas.

El capítulo 4 analizará lo que el autor señala como “rostro evangelical”, el cual analizará el evangelicalismo que surgió a partir del trabajo de las misiones norteamericanas desde inicios del siglo XX. Este grupo, que de alguna manera reacciona contra el liberalismo ecuménico, se caracteriza por una antropología individualista, una visión eclesiocéntrica, una cristología soteriológica y un tipo de misiología conversionista. Dentro de esta expresión también hubo un quiebre, registrado con el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) que nació en 1969 en Cochabamba —de la mano de teólogos evangélicos como René Padilla, Samuel

Escobar, Pedro Arana, entre otros-, el cual propuso una crítica a esa matriz teológica conservadora heredada de la misionología norteamericana y propuso una forma más comprometida socialmente de ver la fe, aunque también mantuvo una distancia crítica con el movimiento ecuménico, especialmente en lo que refiere a la defensa de lo que entendían como ciertos pivotes evangélicos fundamentales, como la centralidad del texto bíblico, la importancia de la transformación individual además de la estructural o la reticencia de (sobre)enfatar ciertos marcos ideológicos, como el marxismo. De alguna manera, la idea de “misión integral”, que fue la principal propuesta teológica y misiológica de este grupo, alcanzó a un sector importante de iglesias evangélicas brasileñas, a las cuales el movimiento ecuménico nunca pudo llegar de manera estratégica. Dicho movimiento promovió líderes brasileños con gran influencia dentro de la propia FTL, como Robinson Calvacanti y Valdir Stuernagel. Esta corriente logró exitosas alternativas de diálogo tanto con espacios ecuménicos como con pentecostales, siendo la misión integral un campo teológico que posibilitó esta instancia dialogal y relacional en el campo evangélico, así como la promoción de una sensibilidad ética hacia el contexto de pobreza.

Finalmente tenemos el rostro pentecostal. Luego de hacer un repaso sobre autores clásicos en el estudio del pentecostalismo latinoamericano –como Lalive D’Epinay, Emilio Willems y David Martin-, Barreto enfatiza sobre un elemento fundamental: el campo pentecostal dista de ser homogéneo y uniforme. Esta expresión posee diversas corrientes internas y responde a distintos contextos, tanto en respuesta a procesos socio-culturales como conflictos hacia dentro mismo de la institución evangélica. Algunos de los elementos que Barreto rescata es la dimensión de fluidez del pentecostalismo brasileño, desde la cual ha logrado procesos de mimetización con la dimensión relacional de la cultura brasileña, así como instancias de sincretismo con el catolicismo u otras expresiones religiosas, principalmente las de matriz afro. Con esta última, según el autor, el pentecostalismo brasileño encuentra varios puentes de vinculación, sea por su carácter periférico como también de resistencia simbólica frente a los marcos de significación religiosa hegemónicos. De aquí, el autor hace un llamado a la necesidad de diálogo con el pentecostalismo, como una expresión que ha logrado instancias de redefinición identitaria y “alcance de masas”.

El último capítulo presentará un resumen para una ética social evangélica progresista para Brasil. Nuevamente, el autor insistirá en la necesidad de que los elementos destacados de cada rostro evangélico, confluyan en un profundo diálogo e intercambio crítico y complementario, con el objetivo de retroalimentar las buenas prácticas de cada uno en relación con la pobreza. Una ética en clave relacional, que lleve no sólo a la articulación de perspectivas y acciones, sino donde dicha relacionalidad se constituya como frontera ética por sí misma. Barreto propondrá este cruce a partir de cuatro orientaciones generales (mesiánica, comunitaria, mística y práctica) y tres características prácticas (reorganización interna, experiencia de empoderamiento y participación activa de procesos de organización fuera de la iglesia)

En conclusión, el libro de Barreto representa un aporte singular por varias razones. Primero, habilita una relectura tanto socio-histórica como teológica de un amplio campo de estudios, como es el de la relación entre las distintas expresiones evangélicas latinoamericanas, a través de una descripción minuciosa, pero sobre todo con un excelente análisis crítico y comparativo. Segundo, su propuesta por una ética social evangélica progresista logra un sano equilibrio, a través del rescate de elementos positivos de cada rostro analizado, pero desde un claro esquema que permite destacar no sólo una propuesta particular sino una metodología de análisis que puede ser aplicada a distintos campos, propuestas teológicas y procesos de estudio socio-antropológico del campo evangélico, no solo brasileño.

Nominata de Pareceristas

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 22, n.1,
jan./jun. 2019 e n.2, jul./dez. 2019

v. 22, n.1, jan./jun. 2019

AYODEJI OGUNNAIKE – Bowdoin College, USA
BRUNO COSTA LARRUBIA – Centro Universitário Celso Lisboa
CLODOMIR DE ANDRADE – Universidade Federal de Juiz de Fora
DANIELA CORDOVIL CORRÊA DOS SANTOS – Universidade do Estado do Pará
DEJAIR DIONÍSIO – Universidade Federal da Grande Dourados
DILAINE SOARES SAMPAIO - Universidade Federal da Paraíba
EDILÉIA DE CARVALHO SOUZA – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / ONG Novamerica
ELISA RODRIGUES – Universidade Federal de Juiz de Fora
EMERSON SENRA – Universidade Federal de Juiz de Fora
FÁBIO PY MURTA DE ALMEIDA – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro
ISIS BARRA COSTA – The Ohio State University, USA
JOSÉ MESSIAS – Universidade Federal do Maranhão
JULVAN MOREIRA DE OLIVEIRA – Universidade Federal de Juiz de Fora
KYRAH MALIKA DANIELS – Boston College, USA
LUCIANE NUNES DA SILVA – Fundação de Apoio à Escola Técnica / Universidade do Estado do Rio de Janeiro
LUIZ ANTONIO SILVA – Fundação Técnico Educacional Souza Marques/Universidade Federal do Rio de Janeiro
MARIA ANÓRIA J. OLIVEIRA – Universidade do Estado da Bahia
MARIA LUIZA IGINO EVARISTO – Universidade Federal de Juiz de Fora
NIYI AFOLABI – University of Texas-Austin, USA
RAPHAEL DE MORAIS TRAJANO – Faculdades Souza Marques
RENATA THIAGO PONTES – Universidade Candido Mendes / Universidade Católica de Brasília / Universidade Vale do Rio Verde
ROBSON DA COSTA DE SOUZA – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
RUBENS ALVES DA SILVA – Universidade Federal de Minas Gerais
WANDERLEY PEREIRA DA ROSA – Faculdade Unida de Vitória
ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS – Universidade Católica de Pernambuco

v. 22, n.2, jul./dez. 2019

ANAXSUELL FERNANDO SILVA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana
ANDRÉA SILVEIRA DE SOUZA - Universidade Federal de Juiz de Fora
BRENO MARTINS CAMPOS - Pontifícia Universidade Católica de Campinas
EDSON FERNANDO DE ALMEIDA - Universidade Federal de Juiz de Fora
GERSON LOURENÇO PEREIRA - Seminário Metodista César Dacorso Filho
IURI ANDRÉAS REBLIN - Faculdades EST
JONAS ROOS - Universidade Federal de Juiz de Fora
LUIZ LONGUINI NETO - Universidade Candido Mendes
MONICA GIRALDO HORTEGAS - Universidade Federal de Juiz de Fora
WANDERLEY DA ROSA - Faculdade Unida de Vitória