

ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 25, n.1, jan./jun. 2022



Numen	Juiz de Fora	v. 25	n. 1	p. 01-283	Jan./jun.	2022
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

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: ppcir.ich@ufjf.edu.br - www.ufjf.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. 25, n. 1 (jan./jun. 2022)

Juiz de Fora: PPCIR/UFJF

283 p.

Semestral

ISSN: 2236-6296

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex

Sumários.org

Periódicos Capes

Ebsco

LivRe

Google Acadêmico

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: Girlene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa: Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura: Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto

Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Humberto Araujo Quaglio de Souza

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: Frederico Pieper Pires

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

Edson Fernando de Almeida

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)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

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

Edson Fernando de Almeida

Felipe de Queiroz Souto

Sumário

Editorial 6-7

Dossiê: *‘Deus morreu, viva Deus: sofrimento e esperança em tempos de pandemia’*

Sofrer e esperar em tempos de pandemia
Jürgen Moltmann
8-11

Rubem Alves: sentir a vida como filosofia e religião
Ivone Gebara
12-24

Para além da morte de Deus:
variações sobre impiedade e blasfêmia em Rubem Alves
Alexandre Marques Cabral
25-42

Teologías alquímicas en tiempos híbridos:
reflexionado sobre la teología de Rubem Alves
Marilú Rojas Salazar
43-47

La imaginación como parte de una “teología profana”: teología como
antropo-logía en Rubem Alves
Juan Jacobo Tancara Chambe
48-60

Rubem alves e a arte de tecer teias sobre nossos vazios
Yohana Agra Junker
61-69

Uma saudade nunca saciada: Deus, utopia, e o transcendente sensato
Callid Keefe-Perry
70-80

Uma obstinada esperança. Os corpos, o desejo, a política. Instrumentos
poéticos vistos a partir da velha europa
Letizia Tomassone
81-90

Un'ostinata speranza. I corpi, il desiderio, la politica. Strumenti poetici
visti dalla vecchia europa (versão italiana)
Letizia Tomassone
91-99

O antirrealismo da religião. Imaginar um humanismo diferente
Carmelo Dotolo
100-108

L'anti-realismo della religione. Immaginare un differente umanesimo
(versão italiana)
Carmelo Dotolo
109-117

A hermenêutica dietética antropoteofágica e terrena de Rubem Alves
Edson Fernando de Almeida
Alexandre Marques Cabral
118-135

Se-liga, xará! Uma colinha *prum* baita proseio sobre religião-segundo-
Rubem-Alves
José Lima Júnior
136-175

Temática livre

A realidade dos deuses e das deusas – contribuições da teoria do
imaginário para as ciências da religião
Carlos Eduardo Calvani
176-196

A religiosidade em *Anne das empenas verdes*, de I. M. Montgomery
Cesar Martins de Souza
Weverton de Paula Castro
197-214

A relevância atual da crítica não radical de Carl Gustav Jung às religiões e
para a compreensão das atuais tendências ao fundamentalismo e à
intolerância religiosa

Eduardo Mourão Vasconcelos
215-236

Síntese: considerações sobre rap, filosofia e religião

Bruno Carvalho Rocha
237-254

Christian secularism and religious accommodations in republican Brazil

Guilherme Brasil de Souza
255-276

Resenha

Para um ensino religioso plural e inclusivo

Paulo César Batista
277-283

EDITORIAL

É com grande alegria que oferecemos o primeiro número da *Revista Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, de 2022. Na primeira sessão trazemos um conjunto de artigos que compõem o Dossiê: *‘Deus morreu, viva Deus: sofrimento e esperança em tempos de pandemia’*, resultado do *III Simpósio da Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA)*, evento realizado no segundo semestre de 2021. Como prefácio a esta edição, apresentamos o histórico texto de saudação do teólogo Jürgen Moltmann aos participantes do Simpósio, traduzido e lido por Levy da Costa Bastos. Um dos maiores teólogos do nosso tempo, no alto de seus 95 anos, relembra a profunda amizade com Rubem Alves para, em seguida, fazer uma reflexão sobre a devastadora COVID-19, em um dos momentos mais agudos da pandemia.

A sessão de textos do Dossiê inicia-se com o artigo de Ivone Gebara com a tese de que em Rubem Alves somos convidado(a)s a ‘sentir’ a vida como religião e filosofia. Em seguida Alexandre Cabral pensa o tema da impiedade e da blasfêmia a partir da forma *sui generis* como o problema da morte de Deus aparece em Rubem Alves. No artigo seguinte, a mexicana Marilú Rojas vê em Rubem Alves uma espécie de dimensão matricial da teologia da libertação com seus hibridismos e sua teologia alquímica. Também mexicano, Juan Jacobo Tancara Xambe defende a presença do que chamou de uma teologia profana e seus desdobramentos em Rubem Alves. Yohana Junker, teóloga e artista brasileira, professora nos Estados Unidos, vê no texto alvesiano um convite à arte de tecer teias sobre os nossos vazios. O americano Callid Keefe-Perry coteja o pensamento alvesiano com o trabalho da teóloga feminista Grace Jantzen para pensar uma resposta aos sofrimentos do tempo presente. A italiana Leticia Tomassone defende a tese de que, embora Rubem Alves não tenha tocado no tema da justiça de gênero e das imagens femininas de Deus, de alguma maneira antecipou tais questões ao eleger o tema do corpo como central em seus escritos. Por sua vez, o artigo do italiano Carmelo Dotolo destaca a peculiaridade de um humanismo alternativo encontrado em Rubem Alves e sua incidência sobre outras formas de presença do cristianismo no espaço público. No penúltimo artigo do Dossiê, Edson Fernando de Almeida e Alexandre Cabral trazem a pergunta sobre como opera a epistemologia alvesiana. E, finalmente, o filósofo José Lima Júnior, faz uma espécie de cuidadosa exegese de um dos principais livros do teólogo de Boa Esperança: *‘O que é religião’*.

A sessão de artigos livres traz o texto de Carlos Eduardo Brandão Calvani, fruto da aula inaugural que ofereceu ao PPCIR-UFJF no início deste 2022. Apresenta de forma introdutória e didática a temática do imaginário para a composição das teorias de Ciência da Religião, atribuindo-lhe a marca de realidade discursiva. O artigo de Cesar Martins de Souza e Weverton de Paula Castro, *“A religiosidade em Anne das empenas verdes, de L. M. Montgomery”*, analisa a potencialidade da religião na sociedade a partir de um estudo literário tendo como principal objeto a obra de Montgomery.

Eduardo Vasconcellos, em seu artigo “A relevância atual da crítica não radical de Carl Gustav Jung às religiões e para a compreensão das atuais tendências ao fundamentalismo e à intolerância religiosa”, introduz os conceitos básicos da psicologia de Jung e busca utilizar-se das ferramentas da sua psicologia analítica para compreender o discurso fundamentalista crescente no século XXI. O artigo “Síntese: considerações sobre rap, filosofia e religião” de Bruno Carvalho Rocha mostra como o gênero musical RAP pode contribuir para a afirmação política das comunidades periféricas, analisando sobretudo o grupo Síntese, do interior de São Paulo. Essa afirmação política presente no RAP é compreendida no artigo a partir do aspecto da religiosidade que a atravessa. Guilherme Brasil de Souza no artigo “Christian secularism and religious accommodations in republican Brazil” (publicado em inglês), evidencia a relação aos direitos de liberdade religiosa de judeus e cristãos sabatistas expostos na aplicação do ENEM em 2009 e 2010 e desenvolve as problemáticas por detrás do exposto, já que recorre à utilização política do discurso católico e suas interações com o Estado e com o sistema judiciário. Por fim, a resenha “Para um ensino religioso plural e inclusivo” de Paulo César Batista apresenta de modo panorâmico o livro O Ensino Religioso na BNCC - teoria e prática para o Ensino Fundamental organizado por Emerson Sena da Silveira e Sérgio Junqueira, publicado pela editora Vozes em 2020.

Agradeço a confiança da(o)s colegas PPCIR-UFJF ao me indicarem para a tarefa de novo editor da Numen. Agradeço muitíssimo ao prof. Humberto Quaglio, que me antecedeu nesta função, pela forma solidária com que me introduziu no ambiente da revista. Também ao professor Frederico Pieper o meu profundo agradecimento pelas preciosas pistas para os primeiros passos na editoria deste importante veículo. Por fim, agradeço também ao doutorando Felipe de Queiroz Souto pela valiosa contribuição que tem dado, auxiliando-me em muito neste início de gestão.

Um grande abraço e... sirvam-se todas e todos!

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida

Sofrer e esperar em tempos de pandemia¹

Suffer and hope in pandemic time

Jürgen Moltmann²

Em 1964 apareceu meu livro “Teologia da esperança”. Em 1967 a tradução inglesa já estava disponível. Em 1972 surgiu o livro que tornou Rubem Alves conhecido: *Theology of human hope*. Desta forma nós dois, por diferentes perspectivas, nos orientávamos para o futuro da humanidade. Eu o encontrei pessoalmente quando da conferência ecumênica missionária em Bangkok em março de 1973. Trabalhamos juntos na seção 2 que tratava de política e da missão econômica do Evangelho: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão fartos.”

Rubem era um filho da geração de 1968, estimulado pelo movimento pelos direitos humanos, pela teologia da libertação, mesmo assim, era alguém que pensava por conta própria. Nunca se sabia o que ele iria dizer. Eu o encontrei novamente já na velhice, em 2008 no Rio de Janeiro, com Leonardo Boff. Ele havia perdido seus cabelos, mas tinha ainda a bela aparência. Eu proferi uma conferência, cujo o título era: “Uma vida para a teologia - uma teologia para a vida: Uma biografia teológica”. Ele deveria proferir uma conferência de temática similar. Então ele pôs de lado seu texto e disse apenas: “Jürgen, isso foi escrito com alma”. Aos ouvintes ali presentes, ele tirou o fôlego. Foi como se o Espírito Santo soprasse por aquele auditório. Pouco tempo depois ele veio a falecer. Eu nunca me esquecerei de Rubem Alves.

A Pandemia do Covid-19 é como o “vale escuro” de que fala o Salmo 23. Ninguém a ignora. Ninguém sabe quanto tempo ela durará. Ninguém sabe quando ela alcançará alguém. Deus não nos polpa da “vale escuro”, que para muitos também se tornou o “vale da morte”. Entretanto, Deus está conosco em nossos temores e sofrimentos. Deus vai conosco pelas trevas. Ele não polpa a si mesmo, nem do “vale escuro” nem do “vale da morte”. Deus sofre conosco as nossas dores e nos indica o caminho. Deus está mais perto de nós, do que nós mesmos temos consciência. Por isso não podemos conhecê-lo e captá-lo, pois para o conhecer e o captar precisamos de distanciamento, mas pode-se confiar em Sua proximidade. A confiança em Deus traz autoconfiança, quando se é atacado pelos temores e pelas dores.

Todos os prognósticos científicos sobre a Pandemia tornaram-se incertos. A certeza do futuro do mundo moderno do progresso se tornou incerta, tanto pela

¹ Traduzido pelo Prof. Dr. Levy da Costa Bastos, doutor em Teologia (PUC-Rio) e em Literatura Alemã (UFF).

² Professor Emérito de Teologia Sistemática na Universität Tübingen.

pandemia, quanto pelas mudanças climáticas. Agora chegamos à paciência que brota da esperança. A paciência é a longa respiração que surge de uma grande esperança.

A esperança cristã é esperança do Reino de Deus praticada pelo futuro dos seres humanos e da terra, e nós esperamos pela ressurreição dos mortos na vida eterna do mundo futuro, como dizemos com a confissão do Concílio de Niceia.

Por muito tempo essa esperança pela eternidade reprimiu nas igrejas a esperança prospectiva pelo Reino de Deus na terra. No mundo moderno a fé no progresso e a globalização reprimiram a esperança pela eternidade. Ambos estão errados: a mensagem de Jesus da “irrupção do Reino de Deus” para os pobres, os doentes e as crianças é tornada presente através de Sua ressurreição. O Jesus ressuscitado está presença com Sua mensagem do Reino de Deus. A esperança da ressurreição contra a morte e as forças da aniquilação se tornam motivo para o engajamento pelo Reino de Deus na terra.

Pablo Neruda expressou isso da seguinte forma:

*Somente com uma paciência ardente
conquistaremos a cidade reluzente
que a todas as pessoas
sua luz, justiça e dignidade doa.*

No fim - o novo começo: isso é a esperança cristã. Ela está fundamentada no fim de Cristo - foi o Seu começo na ressurreição, e nos consola, em tudo que entendemos ser o fim. O Deus da esperança faz surgir sempre um novo começo na vida, e, na morte Ele nos torna despertos para a nova vida em Seu reino vindouro. Nesta certeza é que saudamos cada novo dia. Na esperança começamos algo novo, mas somente por meio da paciência é que conseguimos nos manter firmes.

1. O que é a Pandemia do Covid-19?

Num primeiro momento, ela foi produzida naturalmente em Wuhan, na região central da China, mas que ela tenha se disseminado mundialmente e de modo tão rápido, é algo feito humanamente, em consequência da globalização. Isso não foi assim, quando da irrupção da “Gripe espanhola”, depois da Primeira grande guerra mundial, que provocou mais morte que a guerra propriamente. A peste, que despovoou a Europa Central, foi algo regional. A pandemia atual é problema de toda a humanidade.

No começo de 2020 havíamos pensado que ela teria sido superada antes do outono. Então veio a segunda onda. Hoje nos encontramos na quarta onda. Aparecem a todo momento novas mutações. Multiplicam-se as vozes que dizem que a humanidade terá de aprender a conviver com a pandemia. A melhor defesa é a vacina, mas isso é algo difícil de alcançar com 9 bilhões de pessoas.

Nós não vivemos em um mundo “são”. A natureza está também necessitada de redenção. A criação está ameaçada por forças caóticas. Paulo fala de “*principados e potestades*”. E Karl Barth falou de “poderes sem um senhor”³. Contra eles devemos nos defender. Isso é possível porque Cristo também se tornou o Senhor sobre estas forças. Romantismo da natureza não ajuda muito neste caso, apenas a ciência, a técnica e a paciência da esperança, para a qual o Jó da Bíblia é um modelo: “paciência de Jó”.

Quando a primeira onda apareceu na primavera de 2020, trouxe também uma onda de solidariedade no meio do povo. Socorro entre vizinhos. Quando as primeiras vacinas foram desenvolvidas, as nações saíram em concorrência. Cada nação queria se assegurar de ter o maior quantitativo de vacinas. Nisso a pandemia é sim uma tarefa da humanidade.

O sistema de saúde pública das sociedades modernas não conseguiu dar conta da epidemia do vírus. As causas para isso são a mercantilização⁴ dos sistemas de saúde pública, a orientação de nossos hospitais para o lucro⁵ e a privatização dos asilos e abrigos de idosos. Os medicamentos alemães são produzidos na Índia e na China porque isso é barato, como se a proteção da saúde do povo não fosse uma meta do Estado conforme diz a constituição, mas abandonados ao livre mercado.

Morte e luto se transformaram. Os mortos são mencionados somente em números. Ouvimos o relato de recordes. Eles morrem na UTIs solitários e sem a proximidade humana. Para salvar os sãos, nós os deixamos sós. Aqueles que vivem o luto por sua perda, são mantidos distantes, e nos ofícios fúnebres eles se sentam sozinhos nas igrejas. A morte moderna que até então estava reprimida, foi trazida para o centro novamente. Isso é ruim para a autoconfiança moderna, que julga ter tudo sob controle. Em vez de arrogância, está sendo pedido agora é por humildade, e humilde a autoconfiança moderna só o é, a contragosto.

Agora chegamos à interpretação teológica. Primeiramente se deve ouvir o alerta que se esconde latentemente na pandemia. Uma catástrofe ainda pior ainda está por vir: a catástrofe ecológica da civilização humana. A sobrevivência da humanidade está sob risco. Já neste ano de 2021 multiplicam-se as ondas de calor: Canadá e Califórnia, Sibéria e a região do Mar Mediterrâneo estiveram em chamas. Na Europa Central ocorreram por semanas chuvaradas e inundações. A terra se aquece mais rapidamente que os cientistas pensavam. Os alvos climáticos acordados na Conferência de Paris de 2015, não serão mais cumpridos.

A pandemia criada pela natureza convenceu os seres humanos à solidariedade e às medidas sociais cooperativas. As catástrofes da natureza criadas pelos seres humanos deveriam convocar semelhantemente às medidas de solidariedade de toda a humanidade, bem como dos Estados e governos. Quando ocorreram as inundações na

³ Herrenlose Gewalten.

⁴ Ökonomisierung.

⁵ Profitorientierung.

região alemã da Renânia essas medidas ocorreram no âmbito da vizinhança, e se mostraram um sucesso.

2. Por que Deus permite o sofrimento e a morte de tantas pessoas?

Isso é uma pergunta do público telespectador. Não é uma questão daqueles que são tocados diretamente. Estes perguntam por cura e conforto. Querem que seu sofrimento e sua dor cessem, e não que estes lhe sejam explicados.

Com isso, a pergunta pelo “por que” não é posta de lado. No fim de Sua vida, Jesus também morreu com uma pergunta pelo “por que” nos lábios. Minha resposta: Deus não é o “todo-poderoso”, isto é, a realidade que a tudo determina. Este é o monarca mundial de Aristóteles ou o Deus invocado nas guerras para nos permitir vencer. A teologia ortodoxa sempre acentuou mais a preservação do mundo por parte de Deus, do que o Deus do poder total.

Como Deus preserva o mundo? Por Sua paciência. Deus, que tem paciência conosco, suporta o mundo e nos suporta com nossos pecados e virtudes. “Leva-o ao teu colo, como a ama leva a criança que mama, à terra que, sob juramento, prometeste a seus pais?” (Nm. 11.12). A isso é acrescido uma imagem humana: “[...]como também no deserto, onde vistes que o Senhor, vosso Deus, nele vos levou, como um homem leva a seu filho, por todo o caminho pelo qual andastes, até chegardes a este lugar.” (Dt. 1.31). Isaías utiliza isso no contexto do conforto pessoal: “Ouvi-me, ó casa de Jacó e todo o restante da casa de Israel; vós, a quem desde o nascimento carrego e levo nos braços desde o ventre materno.” (Is. 46.3). O Cristo crucificado é a imagem humana do Deus que tudo suporta: a Ele clamamos: “Certamente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus e oprimido.” (Is. 53.4).

Com isso a pergunta pelo “por que” não é respondida, mas pode-se sobreviver consolados por meio dessa compreensão. As perguntas pelo “por que” serão respondidas quando a grande justiça divina se manifestar, que até agora é esperada como o juízo final de Deus. Até esse momento gritamos com um doloroso “por quê?” e “até quando?”.

Rubem Alves: sentir a vida como filosofia e religião

Rubem Alves: feeling life as philosophy and religion

Ivone Gebara¹

RESUMO

O texto celebra a obra de um amigo que abriu espaços vitais para repensar a Filosofia, a Religião, Deus... a partir de um sentir a vida poético mais amplo que o pensamento teórico e mais agudo e perspicaz do que as teorias críticas.

Palavras-chave: Amizade, Memórias, Sentir, Religião/Deus, Mistério do Mundo.

ABSTRACT

This article celebrates the work of a friend who opened vital spaces to rethink the philosophy, the religion, the God... From a poetical life feeling too broader than the theoretical think and sharper and more insightful than critical theories.

Keywords: Friendship, Memory, Feel, Religion/God, Mystery of World.

Introdução 'de cordis'

Falar ou escrever sobre o amigo Rubem Alves é torná-lo afetuosamente presente neste conturbado momento da história mundial como se saboreássemos um copo de vinho ouvindo a música que ele amava e conversando sobre os temas que lhe eram caros. É como se nós crianças adultas de hoje nos sentássemos no chão a ouvir de novo as muitas histórias cheias de sabedoria e ternura que ele contava e escrevia para as crianças adultas que continuamos a ser.

Sem dúvida minha conversa com ele é bem pessoal porque carregada de minha história e de minhas perguntas. Algumas pessoas talvez estranhem essa conversa/texto pois parece introduzir tonalidades diferentes das de Rubem. E têm razão pois cada conversa, mesmo imaginária com alguém ou com um texto, guarda fortemente a dimensão de nossa subjetividade própria e, portanto, de nossa própria história. Ao contar uma história sempre a modificamos um pouco e a tornamos parecida conosco.

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-SP e em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Louvain. E-mail: ivonegebara@gmail.com

Tenho minha história e tenho uma pequena história com Rubem que começa quando ele foi um dos examinadores de minha tese de doutorado em filosofia. Impressionou-me sua maneira de ser, seus comentários pertinentes e as perguntas que me fez. Desde essa época, final dos anos 1970, nunca deixei de ler seus textos e manter com ele de forma irregular uma deliciosa troca de correspondência.

Tento agora sentir através das lembranças a beleza de sua poesia e a agudez de seu pensamento. Percebo aspectos que antes não tinha notado. Sinto-me mais solta de fazer-lhe perguntas e de expor minhas interpretações e suspeitas. E isto se dá porque Rubem nos convidou a fazer-nos perguntas e a sentir a vida de forma pessoal. Nos ensinou a observá-la e senti-la como filosofia, ou seja, acolhendo os pensamentos inscritos nas experiências humanas, nas coisas que nos rodeiam, nas vidas diferentes das nossas. Nos libertou do padrão mais ou menos linear de conhecimento abrindo-nos para a complexidade que nos envolve e habita. Nos ensinou também a sentir a vida como religião, como uma experiência para além das racionalidades estabelecidas pelas igrejas, como expressão do desejo humano de perceber-se protegido frente a grandeza do universo e a imensidão de nossas dores.

Sentir é deixar-se tomar pela presença dos outros em nós, é não a aprisionar nos rótulos e interpretações ditas científicas que gostamos de fazer ou que nos dão segurança. Sentir inclui apenas sentir a imensidão do mar numa gota de água, a imensidão do céu no vislumbrar o pedaço de azul que vemos de nossa janela, a grandeza do amor experimentando a emoção de um encontro de ternuras. Rubem poeta, filósofo, teólogo, nos faz ouvir fragmentos da grande música do universo, sentir a força vital que nos sustenta em tudo, apreender algo dos paradoxos que a constituem como se tocássemos delicadamente os mistérios que habitam nossos corpos. Por isso permito-me sentir e partilhar o que sinto inspirada por Rubem.

1. Conversando sobre o verbo sentir

O verbo sentir é talvez um dos verbos mais usados no cotidiano de nossas vidas. Porém, nem sempre nos damos conta das muitas intensidades desse sentimento e nem das formas diversas de como esse sentir se manifesta em nós. As vezes até duvidamos de nosso sentir porque somos coagidos por algumas pessoas, por instituições e pelos meios de comunicação a sentir o que querem que sintamos. Então, não sabemos se somos nós que sentimos ou se outros produzem sentimentos que nos são impostos de fora e pensamos que são nossos. Outras vezes ainda, imaginamos poder conter e comandar todos os sentires em nosso limitado sentir. E sem perceber nos tornamos ditadores querendo uniformizar o sentir a partir de nós mesmos. Somos de fato extraordinários e estranhos seres humanos... Sempre maiores e sempre menores do que na realidade somos.

Hoje, parece que um novo desafio é lançado à filosofia e às religiões através da nova conjugação de um verbo de duplas palavras, 'sentir pensar'. Um verbo duplo, uma expressão que parece querer envolver todo nosso corpo e nossas faculdades,

porém tem encontrado obstáculos imensos para conjugar-se nas crenças e políticas dogmáticas que construímos.

Habitados à segurança dos diferentes dogmas sociais, políticos e religiosos, a diversidade real dos sentires nos incomoda e desestabiliza. Porém, há que acolher esse incômodo, essa insegurança que nos invade de muitas formas e aprender algo mais sobre nós mesmos. Esse incômodo nos habita nas suas diferentes dimensões e se torna de certa forma um fio condutor de conhecimento do labirinto de nossas vidas. Se torna também um elemento de aprendizagem do complexo mundo humano, irreduzível a uma única interpretação, a uma única linguagem, a um único sexo, a uma única divindade.

Sem querer encontrar saídas para esse novo desafio, partilho apenas algumas reflexões em torno do sentir a vida na sua diversidade. Misturo-me com algo que aprendi de meu jeito com o filósofo e amigo Rubem Alves porque estou convencida que somos carne e espírito uns dos outros. Como ele tenho me aproximado da filosofia e da religião como maneiras de sentir o mundo e a mim mesma para além das dogmáticas filosóficas e teológicas estabelecidas. Como ele estou aprendendo a observar-me analiticamente, a observar as plantas, os animais, os seres humanos tentando senti-los em mim. E para ele e para mim este sentir, na sua complexidade e nas suas múltiplas manifestações, está na origem de nosso fazer filosófico e de nossas crenças religiosas.

Sentir a necessidade de presenças na vivência das múltiplas formas de ausências faz-nos criar os símbolos religiosos a partir de diferentes mundos culturais. Por isso, de certa forma inventamos mundos perfeitos segundo nossas necessidades e desejos como artifícios para responder a necessidade de dar sentido às nossas vidas. As religiões nessa perspectiva respondem às perguntas sem resposta, criam até seres imaginários que nos escutam e atendem a nossos pedidos. Consolam, protegem, exigem, julgam, matam, criam literatura, magias, poemas, arte, utopias de paz e amor como se fossem um mundo a parte ou superior a nós. Fazem experimentar sensações, abrem para desejos de felicidade e saciedade imaginárias, além das culpas, remorsos e medos do julgamento divino. Tornamo-nos limitadamente mais do que somos através dos artifícios que somos capazes de inventar, dos estados e lugares imaginários que através do pensamento e da arte criamos para fundamentar o nosso mundo e dotá-lo de seguranças e de sentidos. Projetamos esperanças, acreditamos nelas, apostamos que seremos diferentes, bem melhores do que somos como se nos reinventássemos de novo na bondade e perfeição que imaginamos poder nos transformar.

Não vou repetir e nem comentar ‘cientificamente’ os livros e artigos do Rubem. Acho que ele não gostaria muito disso a esta altura de minha vida. Inspirada por ele e por tantas pessoas que tocaram notas musicais semelhantes, executo minha composição que vai mais para as valsinhas populares, para as canções de ninar, os improvisos e modinhas do sertão nordestino do que as grandes obras dos clássicos que inspiravam Rubem e que ele tanto amava.

Suas palavras no *Tempus fugit* (1997) irrompem em minha memória aqui e acolá como as lembranças que ele tinha de seu pai quando este agradecia a chuva caída depois de um dia quente. E, Rubem se punha então a imaginar as formas de agradecimento das couves, dos tomates, das árvores e arbustos. Diferente e semelhante de Rubem, as miudezas da cultura popular inspiram o meu sentir. A nostalgia nordestina contida na arte e poesia populares, nos repentinos cantados, nos cheiros, condimentos e comidas ainda tocam minha alma e minha memória. E isto porque vivi naquelas terras extraordinárias longos anos de minha vida, anos que me transformaram a partir de minha interioridade e me fizeram perceber um mundo mais vasto e mais bonito do que as teorias sobre o mundo que aprendera nos átrios acadêmicos.

Sentir é conhecer o mundo, sentir é como aproximar-nos do Mistério do mundo sem tomar posse dele. Sentir é integrar todo nosso corpo e interioridade numa espécie de emoção grandiosa boa ou má sem a interferência direta de teorias fabricadas. O sentir pode ser alegre ou triste, prazeroso ou trágico, raivoso ou apaziguador, monótono ou múltiplo. De qualquer maneira ele envolve o todo de nossa pessoa e pode até nos afogar no tempo preciso daquele sentimento ou nos permitir o degustar de uma serenidade imediata. Não dá para explicar com clareza o sentir. Há que sentir antes de julgar, antes de analisar, antes de descrever e escrever.

Quando me desespero diante de uma situação sem saída no imediato é todo meu corpo sentido que é atingido. Meus gestos, meu pensamento, minha digestão, meu humor parecem afetados por 'isso' de ruim que me e nos atinge. O sentir, o sentimento da dor invadem meu corpo e minha alma. Da mesma forma quando algo 'bom' acontece parece que o corpo todo dança leve ao ritmo agradável daquele evento pequeno ou grande e depois até parece repousar em agradável silêncio de gratidão ou vibrar em sobressaltos do coração. Nas diferentes situações de bem estar, embora apenas imediato, algo bom toma conta de nós e nos ajuda a respirar melhor e sorrir para o mundo com mais facilidade. Entretanto, nas situações trágicas ou de sofrimento inesperado o mundo parece chorar em nós, a destruição e as perdas vividas se avolumam e parecem invadir todos os recantos de nossa alma/corpo. Faz apenas escuro e não cantamos... Somos nossa circunstância e nosso sentir o mundo.

Sentir finalmente é um ato que guarda ambiguidades, contradições, bondades e maldades. Sentir é estar vivo, exposto à vida cotidiana nas suas belezas e feiuras. É nessa multiplicidade de estados ou situações vividas que nos damos conta dos conflitos que se dão entre o sentir e o pensar. Entregamo-nos ao sentir sem pensar e nos agarramos ao pensar sem sentir e de tal forma que podemos nos destruir uns aos outros nessa disputa aparentemente sem fim.

2. Algumas disputas entre o sentir e o pensar

Por que falar do sentir num mundo onde a ciência racional e os dogmas políticos e religiosos parecem ocupar um lugar proeminente nas disputas de posse do mundo e sobretudo na proliferação de polarizações e de mortes violentas? Por que falar do sentir

num mundo onde se condicionam as formas de sentir o mundo a interesses de minorias, onde se polarizam posições, se excluem pessoas e se mata por um sentir ou uma suspeita? Por que falar de sentir quando os sentimentos e as consequências dos sentimentos das maiorias não são consideradas? É porque o sentir desperta em nós a saudade de algo de pureza, a saudade do cheiro das flores de laranjeira antes mesmo das laranjas, porque desperta em nós algo do originário que nos constitui e que estamos esquecendo.

Apesar das ambiguidades do sentir inerentes à nossa condição humana há uma verdade no sentir reveladora de aspectos da vida que escapam à ciência e as teorias científicas e religiosas. As teorias científicas se pretendem objetivas, ou seja, com uma objetividade que se mostra superior ao corriqueiro cotidiano, às pequenas dores e pequenos prazeres, às opiniões imediatas que emitimos. Diante da ciência racionalista precisamos nos dobrar, renunciar a uma espécie de bússola que se chama sentir como se ela fosse enganosa e apontasse caminhos que não nos levarão ao norte. O norte é o rumo que há que seguir e obedecer. Porém, quem o estabelece?

A ciência racional é apenas ilusoriamente isenta do sentir. Na verdade, nada se faz sem os sentidos, sem o sentimento que nos habita, sem o frisson à flor da pele, sem as muitas emoções que a cobiça e outras paixões despertam. Nenhum pensamento científico pode apagar o sentir. O sentir revela o efêmero, os limites inerentes à nossa condição, as pequenas luzes cotidianas que se acendem e se apagam em nós como para afirmar o caráter mutante de nossas vidas.

Sentir o mundo exige também um aprendizado a ser feito, um aprendizado de como apreendemos nosso corpo e nosso mundo nas idas e voltas de nossas vidas, nas mutações que se operam em nós e nos outros, nas contradições que revelam a impossibilidade do saber total e totalitário. A autoridade do sentir é o eu na aventura da exploração cognitiva do mundo e de si mesmo. Mas esse “eu” sempre se sente limitadamente e muitas vezes impropriamente. O erro no sentir é tão inevitável quando no pensar e no julgar. Mas tal constatação nos revela apenas o caráter especial dos seres que somos: ao mesmo tempo grandes e pequenos, bons e maus, feios e bonitos, enfim sempre misturados de grandezas e mesquinhas. Por isso, aprender a sentir deveria ser parte de alguma disciplina escolar que nos ajudasse a distinguir um sentimento de outro, uma imposição de sentimento de outra espontânea, um sentimento egoísta de outro altruísta. Aprender a sentir é primeiro aprender a observar sem imediatamente julgar, sem colocar os sentimentos em caixinhas pré-fabricadas, sem classificar imediatamente os sentimentos a partir de etiquetas exteriores. Aprender a sentir é observar, é cultivar nossa subjetividade única nesse tempo único para desabrochar da melhor forma possível nossa relação a nós e aos outros. A forma possível inclui a consciência de que também poderia ser de um outro jeito, o que significa a constatação e o aprendizado da impermanência e, portanto, da mutação em nós. O sentir compõe o conhecimento humano, é inseparável dele e o mostra nos seus diferentes aspectos. Por isso Rubem Alves conta histórias sobre seus medos infantis, sobre suas saudades, sobre o gosto pelos ipês, sobre a morte, sobre as muitas ilusões dos homens e a sabedoria das crianças. Mistura adultos, crianças, plantas e animais para compor o quadro epistemológico de

nossa vida. De certa forma nos ajuda a superar as disputas entre o sentir e o pensar. Sem sentir bem não há um bom pensamento. E sem pensar corretamente o nosso sentir não aprendemos a nos conhecer de fato e a acolher e conviver com o mundo múltiplo que somos dentro e fora de nós. Aprendemos através da observação do sentir a fragilidade de nossas emoções, sua temporalidade provisória, sua desmesura. Aprendemos de nossas fantasias, de nossas sombras e do amor fugidivo que experimentamos. Tudo o que é construído como se fosse eterno, imutável e imortal perde o seu sabor real. Vira imaginação inconsistente, vira sonho impossível, vira força de dominação e engano. Por isso, há que educar-nos a superar os conflitos entre o sentir e o pensar, há que os unir na conjugação do verbo sentir/pensar.

3. O sentir nas religiões e algumas contradições

As religiões muitas vezes sem que percebamos nos impuseram sentimentos que pretendiam elevar-nos para valores eternos. Houve até muitas histórias escritas sobre o sentimento religioso como se este sentimento nos educasse a ver, a sentir, ou melhor, a julgar o mundo segundo a vontade divina, sempre eterna e imutável. Prêmios e castigos eternos para depois da morte contribuía para controlar e responder às muitas perguntas sobre o desenrolar da vida. Os valores eternos se opunham aos pequenos valores mutáveis da vida, ao provisório de cada vida. Porém, como sentir os valores eternos? O que é o eterno? Como sentir e amar Deus, ser eterno?

E mais, por que nós seres finitos, projetamo-nos no infinito? Por que queremos ultrapassar as barreiras de nossa finitude? Talvez para tentar encobrir nossos medos e nossa pretensão de imortalidade e de tudo saber. Por isso, conscientes de nossos limites e finitude precisamos sublinhar a arrogância da ciência total, a falácia das teologias patriarcais na sua pretensão de posse do mistério que nos envolve.

No fundo não dá para amar de verdade o que não se vê, o que não se sente, o que não nos toca, embora as religiões monoteístas nos tenham sempre convidado a amar a Deus sobre todas as coisas. Como se faria isso se mal conhecemos nossa humanidade? Seria acaso um substituto frente a decepção que temos em relação ao amor limitado que vivemos?

Hoje semelhante e diferente de outros tempos também duvidamos do amor eterno e do castigo eterno. Estamos reaprendendo a amar os lírios do campo, as violetas, as formigas carregando pedacinhos de folhas e os mistérios incríveis de nossos corpos. É apenas a partir deles que podemos intuir, imaginar e criticar os banquetes eternos ou as labaredas eternas a queimar nossos ‘corpos incorpóreos’ depois da morte. Nosso sentir e nossa imaginação são corpóreos e tudo começa e acaba desde nossos corpos recebidos e nutridos por outros corpos.

Na mesma linha, há que compreender algo mais quando se diz que sentimos Deus ou que fazemos a vontade de Deus. De que Deus se trata? Qual é o Deus que se deixa sentir? Como se dá esse sentir?

Muitas foram as respostas a essas perguntas e a maioria delas foram dadas por homens de poder que se outorgavam a sabedoria de revelar a vontade divina sobre os outros. Desenvolveram a obediência à sua vontade e aos seus princípios e teorias apoiando seu poder no poder do Invisível. Por isso construíram palácios e altares ao Grande Invisível e através dele oprimiram os corpos visíveis. Não há que sentir o que o corpo sente. A razão masculina exigiu a obediência ao poder maior que controla nosso sentir e o faz dobrar-se ao poder da imaginação religiosa.

Rubem Alves recupera a força e os limites do corpo, sua capacidade de sentir e até de imaginar sua projeção fora do corpo. Inevitavelmente o fora é sempre dentro. Desta forma tudo o que pensamos, imaginamos, sentimos acontece a partir de nossos corpos. Tal postura deslegitima até certo ponto as autoridades que se afirmam falando em nome do Altíssimo, do Grande Invisível, do Todo Poderoso. Para falar em nome dele exigem fé! O que seria ela? A crença no desconhecido, o amor ao invisível, a submissão à palavra da autoridade religiosa e aos seus ensinamentos?

Com Rubem aprendemos o quanto o corpo é a autoridade em nossas relações. O corpo é a autoridade em nosso sentir e conhecer. O corpo é autoridade em nossa fé, isto é, em nossas renovadas apostas na vida. Por isso, na tradição primitiva de muitas religiões, o divino é apreendido nos corpos humanos que dividem o pão e se saciam de pão, nos corpos que levantam corpos caídos, nos corpos que festejam com outros corpos a conquista de uma terra outrora roubada, nos corpos que abraçam outros corpos. Deus dos corpos! O divino dos corpos! Sentir é sentir a partir de meu corpo e não apenas imaginar o que se gostaria de sentir. Porém, a religião institucionalizada nos convida a entregarmo-nos às poderosas forças invisíveis, a implorarmos sua ajuda e pouco a pouco nós as naturalizamos e as tornamos extensões de nós mesmos. Nós as tornamos pedaços nascidos de nós, porém capazes de um poder maior do que o nosso. E dizemos que as amamos porque tememos não o dizer. E, muitas vezes sem perceber elas podem nos dominar e acreditamos que estejam nos libertando.

4. A crise contemporânea do sentir o mundo

No fundo, hoje, de muitas outras formas, não sabemos sentir bem as pessoas, as flores, as árvores, os pássaros, os insetos. Por um lado, perdemos o convívio que os povos mais próximos da natureza tiveram e ainda têm. Convivemos com imagens. Nos habituamos a elas e gostamos sobretudo de imagens poderosas construídas por técnicos da mente humana. Através da imagem tocamos um sapo, mas não o tocamos como corpo real. Através de imagens andamos na floresta, vemos crocodilos e ouvimos pássaros exóticos como se não os temêssemos, como se fôssemos seus amigos de infância. Convivemos harmonicamente com eles no mundo virtual, mas no mundo real os eliminamos queimando seu habitat, apropriando-nos deles, espalhando inseticidas, transformando-os em mercadoria.

Classificamos os nossos sentimentos em relação ao vasto mundo conforme as regras sociais vigentes e nem nos damos conta disso. Repetimos o que nos dizem livros,

os filmes e as autoridades que julgamos como as únicas profundamente conhecedoras do universo. Repetimos as informações das muitas mídias que seguimos a ponto até de duvidarmos de nossas dúvidas e de nossos sentires. A posse através da mídia do conhecimento do mundo nos afastou em grande parte do mundo real, dos cheiros reais, dos bichos reais, das pessoas reais que seguem presentes. Temos ideias e imagens em relação a eles e elas, mas pouca aproximação física.

Nem sempre o conhecimento do mundo implicou também no sentir o mundo de uma forma pessoal, tentando distinguir condicionamentos e autoritarismos para que experimentássemos nosso sentimento pessoal como o primeiro passo para nosso conhecimento.

E, se em vez de afirmar como o filósofo Descartes “eu penso, logo existo” afirmássemos que “eu sinto, logo existo” como seria nosso conhecimento? Alguns talvez diriam que tal pergunta é quase uma aberração filosófica porque parecemos duvidar das certezas contidas no pensar racional. Sublinhar o sentir seria acreditar primeiro no mutável como se a razão fosse inferior ao sentimento do mundo, como se ela perdesse seu lugar de excelência.

E, ainda, se em vez do ‘reto pensar’ aprendêssemos primeiro a arte de ‘bem sentir’ como as crianças que começam a explorar o mundo tocando e sentindo os objetos. Se aprendêssemos a explicitar nosso sentir, a compreendê-lo, a acolhe-lo como expressão de nós mesmos e expressão dos outros seríamos talvez mais sábios?

Imaginamos o pensar e o sentir como operações distintas e separadas. Porém, só o são aparentemente. Quando as separamos radicalmente e hierarquizamos, manifestamos a obediência a uma espécie de pensar correto e superior provindo de fora. Este nos é imposto como o pensar e o sentir verdadeiros, como uma espécie de ‘dever ser’ de nosso sentir e nosso pensar. E este correto ou superior afirmado hierarquicamente e autoritariamente é uma armadilha cheia de enganos e alienações. Por isso há que os unir e distinguir para compreender e há que aprender a compreender a relação íntima entre as coisas e as realidades humanas.

Sentir pode ser um ato de certa forma mais coletivo do que o pensar. Ao sentir uma dor ou uma alegria ou a presença amorosa ou incômoda de alguém meu corpo todo estremece tornando-me ‘sentimento’. É como se eu fosse penetrada pelos seres exteriores a mim e que estes me permitissem ter em meu corpo vibrações internas como formas de apreensão dos mesmos. Preciso do mundo para sentir. O sentir é marcado pela imediatez do mundo em mim. O pensar por sua vez é marcado pela mediatez, pelas mediações, pelos argumentos, pelas ponderações e análises racionais. O sentimento, entretanto, tem a força de influenciar mais o pensamento do que o contrário. Embora, acredita-se que o pensar é mais importante do que o sentir não estou tão segura dessa hierarquia! Será que há mesmo hierarquias entre eles? Não será que tudo é misturado e as hierarquias inventadas?

Há expressões e dimensões diferentes sem as quais deixamos de ser essa complexa realidade que somos. Porém, há uma organização sociocultural do sentir e do pensar que nos atinge e até certo ponto nos condiciona muitas vezes sem percebermos.

No conto *A dor*, presente no livro *O Deus que conheço* (2019), Rubem Alves fala da experiência do velhinho quando depois de muitos anos volta ao sítio aonde vivera e, antes habituado a saltar o riacho com um único pulo, tenta refazer a proeza e cai sentado no meio das águas. E então comentava para si mesmo “não é que o danado do riachinho nesses anos alargou e eu não havia notado?” O sentir o riachinho o remeteu para o riachinho que ele conhecia em sua juventude. E foi levado a um ‘sentimento pensamento’ sobre ele em descompasso com a realidade de seu próprio corpo e do riacho. Seu sentimento de idoso ao leva-lo a lembrar como vivia sua relação com o riacho o conduziu a um equívoco de percepção. Ele salvara apenas sua subjetividade passada e não a evolução apreendida pela razão.

E Rubem continua dizendo: “O centro do universo está no lugar em que está doendo”. O sentir a vida começa no meu corpo como lugar de recepção do mundo, como lugar de transformação do mundo em mim, como lugar de conhecimento subjetivo do mundo, único conhecimento possível, porém que não exclui equívocos.

A vida é uma luta que se desenrola de momento a momento. Daí a importância do sentir para conhecer mesmo que seja de forma imprópria e incompleta. O riachinho não ficou mais largo, porém o corpo é que ficou menos flexível e esqueceu-se desse dado físico limitativo e importante.

É na dor que sinto o ‘resto’ das dores do mundo. E são resto não porque são menores do que minha dor, mas porque não as sinto como sinto as minhas, não as sinto como os outros que a vivem sentem. O mundo todo vira de certa forma resto frente a minha dor ou a minha alegria.

Minha dor segundo sua intensidade pode até me fazer esquecer a dos outros, os problemas do mundo, até a dor do próximo perto de mim. Ela me centraliza de uma tal forma em mim mesma que me fecha em meu dolorido casulo tentando apenas manter a respiração até que algum alívio seja produzido ou a morte venha calá-la totalmente. O sentimento de mim mesma e do mundo pode me tornar solidário ou cruel, abrir-me ou fechar-me à dor alheia. Posso esconder meu pão para sobreviver ainda hoje, embora meu vizinho esteja nesse momento à beira da inanição. De fato, somos maiores e menores do que pensamos ser...

Recordo o grito de Jesus na cruz. É o grito da solidão de sua dor em meio a muita gente. O apelo à fonte da vida (Pai) que o ‘está abandonando’, é o reconhecimento da unicidade de sua dor com a unicidade de nossa dor do mundo. O grito por Deus é o grito da própria subjetividade que se desdobra, que nos faz companhia como se fôssemos dois em um. Deus como habitante de mundos celestiais desaparece e entrego-me à divindade de minha subjetividade crucificada esperando que ela possa ter forças para passar o momento da dor. Estou comigo pedindo ajuda ao meu deus interior. Eu e meu deus interior somos um. Eu e meu deus lutamos e

finalmente entregamos nosso último sopro ao grande sopro do mundo. É nesse sentido que se pode dizer que a fé não é a crença em alguma entidade metafísica delimitada por nosso pensamento mesmo quando o afirmamos como infinito, onipotente e onnipresente. A fé é relação às pessoas, é a relação a mim mesma na pobreza e limite de meu ser. É a acolhida do paradoxo que sou num mundo sempre maior do que meu eu. É, por outro lado, crer que o bem que desejo a mim deve ser partilhado. É crer desde as entranhas que somos imagem e semelhança uns dos outros e do universo que habitamos.

O amor, o direito e a justiça se inscrevem como átomos mínimos comportamentais que podemos desenvolver na medida em que reconhecemos nossa interdependência e nossa fragilidade finita. Essa intuição é bem presente em Rubem Alves e ele a expressa em forma maravilhosamente poética ao longo do variado percurso de sua evolução teológica.

Dependentes vitalmente do mundo há algo de especial em nossa subjetividade que é experimentada como única. Ela nos abre e nos fecha para o mundo dos outros/as. Ela nos expande para lutas coletivas e nos retrai para nossa dor individual. Daí a importância da educação contínua da subjetividade não através de métodos racionalistas impositivos, mas através da sensibilidade ao próprio sentimento de si próprio e do mundo.

Frente à observação atenta e microscópica de um problema ou frente a uma investigação em alguma biblioteca universitária tornamos a coisa investigada objeto de estudo. Porém frente ao sentir nossa dor, nossa alegria, nossa saudade, nosso mundo machucado, a dor torna-se nossa subjetividade, a dor somos nós, a chaga que sangra sou eu em forma de sofrimento e de desamparo. Da mesma forma diante das fugidias belezas da vida que apreendemos e apreciamos de maneira diversa, há sempre algo mais que é despertado em nós e que de certa forma é único e dificilmente partilhável de forma idêntica por e para outras subjetividades. Só esse sentir me faz conhecer/sentir a intensidade da dor ou a intensidade do amor ou a intensidade de alguma raiva que toma e encapsula meu corpo e me faz viver num inferno que é só meu ou num céu que é igualmente só meu. Esse sentir me aproxima da dor alheia semelhante e diferente da minha e da alegria alheia distante da minha.

O inferno deixa até de ser ‘os outros’ como dizia Sartre porque a intensidade de meu ódio, de minha dor e de minhas paixões torna-se o centro produtor em mim mesma daquilo que vivo com os outros. Torno-me por um momento o meu sentir o outro, quase sem espaço para a análise do pensamento. Até o pensamento se reduz a dar razões para a emoção, a justificar sua presença e sua existência, a submeter-se aos desvarios incontrolados dos aís que pronunciamos.

Por isso, o resgate das pequenas histórias nos aproxima mais do conhecimento real de certas dores e nos convida a uma atitude diferente frente a elas. As pequenas histórias mais do que as teorias nos entregam uma concretude compreensível em quase todas as linguagens humanas. Inventamos fábulas, mitos, parábolas que expressam essa espécie de ordinário da vida muitas vezes esquecido pelas teorias científicas que até

usam nomes especiais para que os outros não entendam do que trata sua ciência. Sempre me impressionou o nome do mosquitinho das bananas, aqueles que vêm pousar nas bananas maduras e que nos atrapalham por sua fome insistente. Chamam-se ‘drosófilas melano gástricas’ ou um nome aproximado a esse. Que nome pomposo para a nossa ignorância e para a pequenez do inseto!

Sentir/pensar a partir dos corpos, a partir da pequenez da vida cotidiana, das pequenas histórias reais ou inventadas convidam a unir os pedacinhos da vida, a juntá-los para obter sentidos e amar sua finitude reveladora das muitas invenções da alma humana.

5. A saudade e a diversidade de seu sentir

Rubem Alves foi um grande contador de histórias. Adultos, jovens e crianças podem ainda usufruir e aprender muito delas. As parábolas inventadas nos remetem à vida concreta enquanto as teorias exigem um aparato de conhecimento especializado para a compreensão. O conceito científico precisa ser traduzido para a vida porque se encontra em estado de condensação linguística, em estado de abstração conceitual embora contenha situações vitais. Mas os contos, os romances, as parábolas, as histórias de criança, os desenhos tocam quase em direto as situações da vida, remetem imediatamente à memória de realidades vividas.

Sentir a vida filosoficamente. Sentir a vida religiosamente. Como dizer algo dessas formas diversas ou semelhantes de sentir?

Rubem era um amante da música clássica, mas também da música dos desafinados. Era do presente, mas tinha saudades do passado. Para ele a felicidade morava no que se foi, a saudade é de algo pleno que se viveu. Mas essa saudade e esse pleno são apenas dele. A diversidade se impõe de novo quando o assunto é saudade. É este sentir como saudade que quer dar um tom especial à finalização desse texto.

Quantas pessoas recordam a amargura de seu passado? Quantas não querem voltar a ele? Quantas o transformam ou o negam para esquecer das dores que sentiram? O lindo passado que Rubem viveu em Minas não é o mesmo que uma neta de escravas pobre viveu. Não é o mesmo daquela jovem moça estuprada na fazenda pelo capataz ou pelo filho do senhor de engenho. Ah! ela quer esquecer desse passado. Não tem saudades do ontem! Ela quer encontrar o amor do futuro, a promessa da redenção de seu corpo. Ah! não quer mais se lembrar da dor que a afligiu quando se viu prenhe daquele sanfoneiro que numa noite de luar a seduziu a força e no dia seguinte já estava tocando sanfona em outras paragens. Mas, o pedaço dele ficou em seu ventre, pedaço que ela não queria, mas que penetrou nela apesar de sua não vontade. Pedaço entrado em si e rejeitado por ser fruto de violência. Dor no corpo e dor nas entranhas, dor na alma. Abandono e desilusão! Por isso, saudade de um futuro diferente que a maioria das mulheres sentem é condimento da esperança. Por isso, não se quer o passado

porque o passado de violência não é nada poético, não contém promessas de amor, apenas vergonha e dor.

Os pobres têm saudade de comida, de casa e de poesia de farturas sonhadas. Suas saudades seguem sendo para o futuro. Por isso, nós poetas e pensadores/as que tivemos o privilégio dos bons tratos e dos bons pratos podemos sentir boas saudades do passado, podemos fazer com que a felicidade poetizada o habite. Mas, esse lugar não é o mesmo para todas as pessoas. O lugar da saudade se diversifica, sai de sua conjugação passada habitual, projeta-se em outros tempos verbais e se afirmar através de sonhos ainda não vividos.

A saudade deixa de ser como dizia Rubem um buraco na alma quando um pedaço nos foi arrancado no passado! Ela passa a ser o buraco das muitas fomes a ser preenchido pelo presente e pelo futuro. Quantos jovens das periferias do mundo não têm saudades do passado! Quantos não puderam brincar como crianças porque nascidas em meio aos horrores de muitas guerras. Quantos carregaram fardos pesados demais por estradas e mares para fugir da morte do presente?

Amo as saudades expressas por Rubem. Amo essa inspiração da música de Bach ou até da música gregoriana à qual ele se refere em seus escritos. Mas acho que completaria essa saudade com muitas outras saudades conjugadas como esperanças futuras e certamente Rubem me daria razão. Quando ouço jovens mulheres migrantes dizerem que não têm saudades do passado, mas têm desejos de um futuro melhor... Quando vejo desempregados/as perambulando atrás de trabalho e manifestando a saudade de ter chão, casa e comida para viver dignamente, sinto-me convocada a abrir os tempos verbais da saudade.

A saudade tem muitas conjugações e muitas temporalidades. Por isso, a conjugação apenas no tempo pretérito passado é insuficiente para ela. Ela é tempo presente e futuro nas suas muitas variações. Ela é saudade presente e futura na busca de uma vida melhor. Ela é busca de saída de uma guerra aparentemente sem fim, de libertação de mordças, de grilhões de ferro, de estigmas fabricados, de silêncios impostos, de corpos reprimidos e usados como objetos descartáveis. Ah! Saudades de pão e de rosas, de 'nenhuma mais' assassinada, de mesa farta e casa para morar.

Breve conclusão "de cordis"

Frente a diversidade de nossos sentires e de nossas saudades, finalmente devo confessar que tenho saudades de meu amigo Rubem Alves que numa carta de Natal de 1994 me mandava um poema de Antônio Machado que terminava assim:

De noite quando dormia
Sonhei, - bendita ilusão-,
Que era Deus o que havia
Dentro de meu coração

Do Rubem

Imaginem que união, que unicidade absoluta, que beleza intuir essa intimidade divina presente no coração humano, habitando a mesma carne como um sentimento de imensidão, de paixão pela vida, de amor sempre maior do que qualquer amor. Bendita ilusão! Deus nos habitando em forma de sonho, em forma de memórias afetivas do corpo.

Bendito sonho que nos faz sentir e conviver com a presença de Rubem Alves no meio de nós. Obrigada Rubem! Obrigada pelos sonhos, pelos caminhos abertos de resgate da poesia do mundo em nosso corpo. Obrigada pelas melodias múltiplas que ouvimos de você, pelas filosofias e teologias para além dos conceitos fechados, para além das teorias fixas. Obrigada pela variação e exuberância dos sentires do mundo que você nos ensinou. Você vive em nós!

Da Ivone

Referências

ALVES, Rubem. **O Deus que conheço**. São Paulo: Editora Planeta, 2019.

ALVES, Rubem. **Tempus fugit**. São Paulo: Paulus, 1997.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Para além da morte de Deus: variações sobre impiedade e blasfêmia em Rubem Alves

Beyond the death of God: variations on impiety and blasphemy in Rubem Alves

Alexandre Marques Cabral¹

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo central caracterizar como Rubem Alves reabilita o discurso teológico e religioso a partir do conceito de morte de Deus, tal como pensada por Nietzsche e ressignificada pelo pensador brasileiro. Por um lado, a morte de Deus assinala a crise dos modos metafísicos de compreensão da realidade. Por outro, a morte de Deus possibilita um novo horizonte de tematização da experiência religiosa e de seus respectivos símbolos. Exatamente por isso, Rubem Alves entenderá que a crise das metanarrativas metafísicas permite pensar o sentido da experiência religiosa e da própria teologia como modulações da corporeidade humana e de sua conexão essencial com o mundo histórico da qual fazemos parte. Nesse caso, a experiência religiosa e a teologia surgem de corpos que clamam por transformação qualitativas do mundo e da existência humana. Essas transformações almejam justiça e horizontes de liberdade para os seres humanos. Por isso, o sentido das divindades que nascem de corpos que lutam por justiça e liberdade se revela como blasfêmia e impiedade para os modos hegemônicos de a religiosidade ser exercida para legitimar o status quo injusto e opressor.

Palavras-chave: morte de Deus; corpo; blasfêmia; impiedade.

ABSTRACT

The main objective of this article is to characterize how Rubem Alves rehabilitates the theological and religious discourse from the concept of the death of God, as thought by Nietzsche and resignified by the Brazilian thinker. On the one hand, the death of God marks the crisis of metaphysical ways of understanding reality. On the other hand, the death of God makes possible a new horizon of thematization of the religious experience and its respective symbols. Precisely for this reason, Rubem Alves will understand that the crisis of metaphysical metanarratives allows us to think about the meaning of religious experience and of theology itself as modulations of human corporeity and its essential connection with the historical world of which we are a part. In this case, religious experience and theology

¹ Doutor em filosofia (UERJ) e teologia (PUC-RJ). E-mail: alxcbrl@yahoo.com.br

arise from bodies that cry out for qualitative transformation of the world and human existence. These transformations aim at justice and horizons of freedom for human beings. Therefore, the meaning of the divinities that are born from bodies that fight for justice and freedom is revealed as blasphemy and impiety for the hegemonic ways of religiosity being exercised to legitimize the unjust and oppressive status quo.

Keywords: death of God; body; blasphemy; impiety.

I.

Se é possível falar, hoje, em retorno do sagrado, do religioso e/ou do divino, isso se deve, por paradoxal que seja, à conhecida morte de Deus. Dito em “linguagem lógica”: *Deus morreu; logo, o sagrado, o religioso e o divino ressuscitaram*. Daí o conhecido artigo de Rubem Alves, que serviu de mote do III Simpósio da Sociedade internacional Rubem Alves (SIRA), “Deus morreu, viva Deus!”. Não há, nesse caso, contradição. Trata-se de um *paradoxo*, ou seja, da copertinência de termos, elementos, aspectos que logicamente parecem contraditórios, porém, na realidade, efetivamente se articulam e se conjugam. Foi assim, por exemplo, que Kierkegaard caracterizou as relações entre finito/infinito, tempo/eternidade, corpo/alma, possível/necessário, dentre outras, como paradoxais – e não contraditórias. Que Deus tenha morrido – eis algo que, para o pensamento europeu contemporâneo, não causa tanto espanto. Porém, que seja possível conjugar morte de Deus e ressurreição das questões da divindade, da religiosidade, do sagrado no tempo da morte de Deus – isso, certamente, não é tão fácil de ser compreendido. Não só isso. Importa questionar a especificidade do retorno da questão religiosa na contemporaneidade marcada pelo destino do pensamento ocidental. Quando a divindade reaparece como tema, ela se revela do mesmo modo? A morte de Deus incide ou não na discursividade religiosa, teológica, ou seja, nas sabedorias acerca do sagrado? Ao dizer que “Deus morreu, viva Deus!”, Alves está a operar com as velhas narrativas e eixos hermenêuticos em torno da compreensão religiosa de mundo ou será que ele se orienta por outro regime interpretativo? Se ele não reedita os velhos eixos hermenêuticos, será que a experiência religiosa e as divindades que nela se revelam não se manifestam como qualitativamente outras e não somente como quantitativamente diferentes? Essa é a minha hipótese interpretativa. Rubem Alves não somente reascende o pensamento religioso, o pensamento teológico no tempo da morte de Deus; ele o faz de outro modo e, por isso, não se sujeita às estruturas hermenêuticas normativas da tradição metafísico-religiosa ocidental, ainda que se mova no interior do pensamento greco-moderno-cristão. Mais: meu esforço é mostrar que essa transformação experiencial e hermenêutica caracteriza o pensamento filosófico e religioso de Rubem Alves como um conjunto de variações dos temas da *impiedade* e da *blasfêmia*, uma vez que sua experiência de pensamento sempre contrasta criticamente com as compreensões ontoteológicas (ou seja, metafísicas) da experiência religiosa e das divindades em geral nascidas desta tradição de pensamento. Qual então o caminho de pensamento será aqui seguido?

Inicialmente, importa questionar o sentido crítico-desconstrutivo da morte de Deus, tal como Nietzsche a apresenta e Rubem Alves a interpreta a partir de uma apropriação *sui generis* deste filósofo alemão. Em um segundo momento, devo mostrar como Alves repensa a teologia, isto é, a linguagem religiosa para além ou aquém dos teísmos da tradição metafísica (onto-teo-logia), o que acaba, como pretendo assinalar, por promover o que chamarei de *somatoteologia* ou *teologia somatológica*, isto é, uma teologia que nasce do corpo, que se faz corpo e que conjuga divindade e corporeidade. Por fim, devo mostrar até que ponto o pensamento filosófico-teológico de Rubem Alves inscreve a blasfêmia e a impiedade como elementos centrais da discursividade religiosa. Nesse caso, a teologia e a filosofia da religião alvesianas questionam a originalidade do conceito tradicional de verdade (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), ao mesmo tempo que busca mostrar que as verdades são sobretudo experiências corporais qualificadoras e é por meio dessas qualidades que se pode pensar nas verdades religiosas não mais reféns das verdades presentes nos discursos religiosos hegemônicos. Por esse motivo, as ortodoxias, que se apoiam na verdade-adequação (*adaequatio*), são questionadas pela somatoteologia alvesiana, o que funda uma religiosidade impiedosa e blasfema, como deve ser caracterizado à frente. Daí a importância do questionamento, neste texto, da relação entre Rubem Alves e a verdade.

II.

Se a morte de Deus se revela como acontecimento decisivo para a possibilidade ou impossibilidade do discurso teológico-filosófico em torno da divindade, do sagrado e/ou da experiência religiosa em geral, é preciso perguntar pela sua semântica, ou seja, pelos seus significados mais importantes. Ora, nesse caso, Nietzsche aparece como nome privilegiado. Ainda que a expressão *Deus está morto* (*Gott ist tot*) não tenha sido dita pela primeira vez por Nietzsche (CABRAL, 2014), fato é que foi por meio dele que o seu sentido histórico decisivo se revelou em sua enésima potência. Também seja preciso levar em conta que é em diálogo com Nietzsche que Alves fala em morte de Deus. (ALVES, 1972, p. 22-23). E foi mais propriamente no aforismo “O desvairado” ou “O louco” (*der Tolle Mensch*), de *A gaia ciência*, que Alves encontrou apoio para pensar o sentido deste conceito-acontecimento. Reproduzo um dos momentos mais importantes do aforismo em questão:

“Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi!” Nós o matamos – vocês e eu. Somos ‘todos seus assassinos!’ Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses

apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. (NIETZSCHE, 2002, § 125).

Como sabido, a declaração nietzschiana da morte de Deus não é a tentativa de provar racionalmente a inexistência de Deus, este entendido como objeto supremo (*Summum ens*) de diversos discursos metafísicos. Basta atentar para sua estrutura parabólica, para se perceber isso. Esse texto (e outros congêneres) é escrito em forma de parábola, abandonando por completo as tradicionais prosas filosóficas de base argumentativa. Um homem louco ou desvairado, que, ao meio-dia, perpassa a praça do mercado com uma lanterna na mão e, desesperadamente, procura Deus, à semelhança do cínico Diógenes, que, na Grécia antiga, andava com uma lanterna a procurar um ser humano em meio a diversos seres humanos. A procura por Deus, inicialmente, arranca risadas de todos que o escutavam. Ao revelar imagetivamente o que significa Deus, entendido como *mar, sol e horizonte*, os ouvintes silenciam. De repente, irrompe a revelação: Deus morreu *assassinado* (Deicídio) e este assassinato não foi realizado por uma pessoa somente, mas por todos que ali estavam, inclusive o desvairado que o anuncia. “Nós o matamos – vocês e eu”. Parece loucura, mas Deus também é matável. E isso se mostrou realidade no século XIX da história do Ocidente-Europa. Na modernidade tardia, o deicídio foi possível. Isso nada tem a ver com o ateísmo teórico moderno. Não é a razão que prova que Deus está morto; não são as pesquisas científicas que o dizem. Trata-se de um *acontecimento histórico* de efeitos descomunais. A história da tradição ocidental e europeia foi abalada por esse acontecimento transformador. E isso foi dito pelo mesmo desvairado quando afirma: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” (Idem). Agora, toda história ocidental deve ser decidida, tamanha é a grandeza do que a morte de Deus revelou para o destino desta tradição. O deicídio ocidental resulta, portanto, de um ato que eleva a história a um patamar mais alto, por ser ele o mais decisivo. Mas, o que significa “Deus” no sintagma “morte de Deus”? Uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos* ajuda-nos a responder essa questão:

Todos os valores supremos são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos *precisam ser causa sui*. Nenhum deles pode, porém, ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus” ... (NIETZSCHE, 2000, p. 28).

Dito de modo sintético, para Nietzsche, Deus se identifica com qualquer instância ontológica e axiológica de caráter metafísico, ou seja, Deus nada mais é que todo princípio ontológico que responde pelo fundamento supremo da totalidade dos entes e do mundo, além de ser o valor supremo, ou seja, o princípio axiológico absoluto de condicionamento das experiências humanas de mundo (“o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito”). As dicotomias ser/ devir, aparência/ essência, substância/ acidentes, superficial/ profundo, animalidade/ racionalidade, eternidade/ tempo, corpo/ alma, homem/ mulher, heterossexualidade/ homossexualidade, vida/

morte, dentre outras, são variações da estrutura fundamento/fundamentado ou sensível/suprassensível, que marca essencialmente as tradições ocidentais.

Por esse motivo, a morte de Deus incide diretamente na estrutura moral da metafísica, pois, ao dicotomizar o real em duas instâncias ontológicas qualitativamente distintas e hierarquicamente dispostas, a dimensão metaempírica (Deus) se identifica com a noção moral de *bem*, enquanto a outra instância se identifica com o *mal*, caso se apresente desligada de e não subsumida por Deus, isto é, pelo absoluto. Moral e metafísica, ontologia e axiologia se casam, segundo Nietzsche. Por isso, ao dizer que Deus está morto, o filósofo alemão acaba por mostrar a despontencialização moderna ocidental dos binarismos metafísicos de interpretação do mundo. Isso porque a morte de Deus não é somente a morte do suprassensível, do plano inteligível do real, mas a dissolução dos eixos binários e morais de significação da realidade e de condução das experiências humanas em geral. Daí a conhecida conclusão presente em *Crepúsculo dos ídolos*: “Suprimimos o mundo verdadeiro [isto é, Deus]: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas, não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (NIETZSCHE, 2000, p. 32)

A perplexidade do homem desvairado está diretamente condicionada pelo caráter corrosivo do colapso dos binarismos metafísico-morais de significação do mundo. Isso, contudo, não é a palavra final acerca da experiência nietzschiana da morte de Deus. Em um outro sentido, o fato de Deus ter morrido se revela como possibilidade de ressignificação radical das tradições ocidentais. É isso que Nietzsche afirma em outro momento de *A gaia ciência*: “de fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa”. A morte de Deus é, nesse caso, *aurora de possibilidades*, razão pela qual ele diz que “nunca houve dantes tanto ‘mar aberto’”. (NIETZSCHE, 2002, § 343) Ora, sabendo que o Deus metafísico sempre sustentou os discursos e as práticas teológico-religiosas hegemônicas no Ocidente e levando também em conta que tais discursos são claramente teístas, então, a morte de Deus incide diretamente nos teísmos em geral, ao mesmo tempo que abre o “mar” das possibilidades não teístas de significação religiosa e teológica de mundo.

A relação entre morte de Deus, crise da racionalidade teísta e possibilidade de ressignificação da experiência teológico-religiosa de mundo aparece em Rubem Alves já em sua conhecida tese doutoral, *Por uma teologia da libertação*. Ao discutir o modo como o *humanismo político* moderno corrói a linguagem teológica de matriz metafísica, Alves, ao considerar a relevância da morte de Deus nietzschiana, chega à seguinte conclusão: “Nietzsche saudou a morte de Deus – e, com ela, o fim da linguagem teológica – como uma alegre e libertadora realidade.” (ALVES, 2019, p. 79). Adiante, continua: “Quando a morte de Deus é anunciada, o homem torna-se de novo livre para o seu mundo, para a história, para a criação. O mundo é dessacralizado. Seus valores congelados se derretem. Nada é definitivo. Os horizontes se fazem permissivos e convidativos. O homem é livre para a experimentação. A verdade do mundo se estabelece; o homem torna-se liberto para dele fazer o seu lar”. (ALVES, 2019, p. 82)

Essas considerações não são somente observações *sobre* Nietzsche, mas, sim, apropriações alvesianas do filósofo alemão, com vistas à criação de modos não metafísicos de se pensar a linguagem religiosa, no tempo da morte de Deus. Isso aparece claramente no artigo “Deus está morto, viva Deus!”, assim como, por exemplo, em *O enigma da religião*, dentre outros textos do mesmo período do pensamento de Alves. Ao se apropriar da noção nietzschiana de morte de Deus, Alves inscreve o significante “Deus” na relação primária *ser humano-linguagem-mundo* e não em qualquer instância metaempírica.

Segundo Alves, a linguagem humana não é, primariamente, uma fotografia objetiva do mundo. Isso porque o ser humano não está no mundo, como se o mundo fosse um detalhe ou acidente de sua condição. A relação ser humano-mundo é originária, ou seja, só existe ser humano no mundo ou no âmbito histórico-cultural que o condiciona desde o nascimento até a morte. O mundo é, portanto, o *correlato* da condição humana e não um espaço geométrico dentro do qual o ser humano habita. Por esse motivo, a linguagem, antes de dizer o que as coisas são, compõe a constituição da própria unidade ser humano-mundo. Assim, a linguagem, pensa Alves, “reflete antes uma relação *entre* o homem e o seu mundo”. (ALVES, 1972, p. 15) Ora, devemos nos lembrar que “Deus” é uma palavra, ou seja, integra nossa linguagem e, por isso, condiciona de alguma forma nossa experiência mundana. O significante “Deus” nasceu, portanto, de uma relação originária com o mundo. Deus, portanto, não é um objeto, um ente acima ou dentro do mundo, mas um importante signo linguístico que caracteriza o modo como a condição humana se articula com seu mundo. Nesse sentido, se a linguagem assinala uma rede de significação que atravessa tanto o ser humano quanto o mundo, então, Deus, símbolo linguístico decisivo para determinação de um modo histórico de o ser humano existir no mundo, não possui somente um sentido. O monoteísmo acaba por se revelar uma quimera. O que há são Deuses/Deusas, divindades e não Deus, no singular. “Realmente, é mais correto falar-se no plural: tantos deuses há quantas são as interpretações [de mundo]” (ALVES, 1972, p. 16) O que está em jogo, portanto, com o significante “Deus” é a especificidade de um determinado mundo e do ser humano que a ele está visceralmente ligado. Por esse motivo, é possível dizer que a morte de Deus resulta de um colapso de relações teístas e metafísicas entre seres humanos ocidentais e seus respectivos mundos históricos. Se Deus morreu, então, uma forma de ser no mundo nos abandonou, posto que deixou de fazer sentido, o que não significa dizer que toda e qualquer possibilidade de se falar em divindades e experiências religiosas se tornou impossível. Aliás, as primeiras páginas do seu *O que é religião?* deixam claro o paradoxo da possibilidade de “Deus” no tempo da morte de Deus. Diz Alves:

Houve tempo que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa. E de fato o era. Tanto assim que não foram poucos os que acabaram queimados na fogueira, para que sua desgraça não contaminasse os inocentes. Todos eram educados para ver e ouvir as coisas do mundo religioso, e a conversa cotidiana, este tênue fio que sustenta visões de mundo, confirmava – por meio de relatos de milagres, aparições, visões,

experiências místicas, divinas e demoníacas – que este é um universo encantado e maravilhoso no qual, por detrás e através de cada coisa e de cada evento, se esconde e se revela um poder espiritual. (...) Mas alguma coisa ocorreu. Quebrou-se o encanto. O céu, morada de Deus e seus santos, ficou de repente vazio. Virgens não mais apareceram em grutas. Milagres se tornaram cada vez mais raros, e passaram a ocorrer sempre em lugares distantes com pessoas desconhecidas. A ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho. (...) Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta. (...) Permanece a experiência religiosa, mas *fora* do mundo da ciência, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, da venda, da compra, do lucro. (ALVES, 2014, p. 9-10)

As considerações anteriores permitiram a Alves compreender que a morte de Deus não é real impeditivo para se pensar teologicamente o mundo. Ele chegou à mesma conclusão de Hannah Arendt sobre a morte de Deus: “a maneira pela qual Deus foi pensado durante milhares de anos não é mais convincente; se algo está morto, só pode ser o *pensamento* tradicional sobre Deus”. (ARENDR, 1992, p. 10) Disso surge a questão: como é possível fazer teologia no tempo e no mundo marcado pela crise da metafísica, pelo desenvolvimento da tecnociência e pela morte de Deus?

III.

A linguagem religiosa metafísico-teísta depende diretamente do binarismo antropológico corpo-alma. É na alma, mais propriamente na razão humana, que se funda a possibilidade de se fazer teologia, ainda quando se enfatiza a exigência da fé como condição epistemológica do discurso teológico (*credo ut intelligam, fides quaerens intellectum*). Na conhecida *epístola 120* a Consêncio, por exemplo, Santo Agostinho chega a afirmar: “Pertence ao foro da razão que a razão seja precedida pela fé em certos temas próprios da doutrina da salvação, cuja razão ainda não somos capazes de perceber. Seremos mais tarde. A fé purifica o coração para que capte e suporte à luz da grande razão. Assim disse racionalmente o profeta: Se não crerdes, não entenderéis (*Nisi credideritis, non intelligetis* [Is7, 9]).” (AGOSTINHO, *Epístola CXX a Consêncio*, I, 3). O acento agostiniano nessa passagem não é o de que a razão precisa da fé em questões relativas à salvação humana. Antes, a carta a Consêncio quer assinalar justamente o fato de que a fé sozinha não basta, sequer para promover a nossa salvação. Isso porque a fé descerra o horizonte dentro do qual será possível exercer a razão a serviço da beatitude humana (salvação). Isso equivale a dizer que a fé jamais substitui a razão. Nada disso. A fé exige que a razão compreenda de modo finito o que cremos pela fé. Eis a condição epistemológica da teologia. Ora, como dito, a razão é uma faculdade da alma, assim como a possibilidade de crer não está assentada no corpo, mas nas faculdades da alma (razão e vontade). Por isso, produzimos tantas doutrinas e sistemas teológicos de pensamento racionalmente elaborados, para balizar e qualificar a nossa fé. Sem contar o afã tradicional, por parte da teologia cristã, em se depurar

conceitualmente as fórmulas de suas doutrinas. Se pensar a religião para além da morte de Deus é algo possível, então, os termos hermenêuticos desse pensamento são distintos daqueles que orientam o sentido tradicional da teologia que deriva do binarismo antropológico corpo-alma.

Foi nesse sentido que Alves ressignificou, à luz de Nietzsche e outros autores, como Norman Brown, Berger e Luckmann etc., a *corporeidade* como índice de significação primária e originária das experiências humanas. Tudo se passa como se a corporeidade se mostrasse como uma racionalidade mais radical que a razão entendida como faculdade da alma humana. Por esse motivo, o discurso teológico se transformou em discurso corporal: “A teologia é um poema do corpo”. (ALVES, 1985, p. 5) Em outros termos, em Rubem Alves, a teologia se transforma em *somatoteologia*. Mas, qual o sentido dessa corporeidade não metafísica? Como Alves compreendeu o corpo? Eis duas questões delicadas. Isso porque, metafisicamente, o corpo é o correlato inferior da alma, esta sim identificada como aquilo que faz o ser humano ser de fato humano. No interior do eixo sensível-suprassensível, o corpo assume o lugar do sensível. Se, conforme procurei mostrar, a morte de Deus coloca em xeque e em crise os binarismos metafísicos como um todo, então, ao reabilitar o corpo de modo não metafísico, Alves não pode entendê-lo sob os mesmos atributos que aqueles presentes no interior das compreensões metafísicas da corporeidade. Nesse caso, Alves mantém a palavra “corpo”, mas, por meio dela, forma um outro conceito de corporeidade. Ao afirmar que a teologia é um poema do corpo, certamente, não se trata do corpo como realidade sensível ou biológica que se contrapõe à alma, esta compreendida como a “parte” suprassensível do ser humano. De que corpo, então, se trata?

Como dito, em Alves, o corpo não se reduz ao chamado *corpo biológico*, ou seja, a corporeidade não é entendida à luz do mecanicismo moderno, nem de qualquer discurso biologicista. Quando ele aborda o corpo pelo viés biológico, o que por vezes estrategicamente acontece, rapidamente constata que o ser humano, à diferença dos demais animais, não é o seu corpo, mas “*tem seu corpo*”. (ALVES, 2014, p. 18) Em outros termos, o ser humano tem um corpo biológico, porém não é este corpo. Essa consideração certamente não dá conta da noção alvesiana de corporeidade, porém, ajuda-nos a delimitar seu horizonte de compreensão. Nesse sentido, o corpo biológico continua atuando em nós, mas nós não somos dele reféns. Antes, criamos mundos novos exatamente porque não nos adaptamos ao corpo biológico que nos condiciona. Conclusão: “Não é o corpo que o faz [faz o ser humano]. É ele que faz seu corpo”. (ALVES, 2014, p. 19) Isso equivale a dizer que, nessa perspectiva, o corpo biológico não possui originalidade, pois a cultura, criação humana, é justamente o sinal de que o ser humano não é escravo do corpo biológico que ele possui. A questão, contudo, é saber se esse é o único sentido de corpo encontrado no pensamento alvesiano. Uma passagem de *Variações sobre a vida e a morte* deixa claro como Alves ressignifica radicalmente o corpo de modo não biologicista:

Mas, o homem não cria somente um mundo diferente. Ele recria o seu próprio corpo. O corpo humano não é uma entidade da natureza [não é biológico]. Ele é produto da imaginação. E é por isso que nos vestimos, sentimos vergonha, usamos temperos, criamos culinária,

temos desejos sexuais mesmo na ausência dos odores do cio, contemplamo-nos no espelho, damos-nos um nome, somos assolados por ataques de hipocondria, enterramos os nossos mortos e choramos a nossa própria morte...

Não mais estamos à mercê da programação biológica.

Movemo-nos na rede cultural que lançamos. Como se fôssemos aranhas, produzimos o nosso mundo a partir de nossas próprias entranhas. Aos duros materiais à nossa volta, misturamos o desejo e o amor... Nossos valores, portanto, não serão apenas os condicionamentos herdados. São criações mais poderosas que a própria natureza e que subsistem pela mediação da palavra. (ALVES, 1985, p. 46-47)

Se o ser humano recria seu corpo, é porque sua corporeidade é plástica. Antes de ser um substantivo, o corpo é verbo: *corporificar*, *vir-a-ser corpo*. O que faz o corpo tornar-se corpo outra coisa não é que a *imaginação*. A imaginação, contudo, é conceito polissêmico. Por um lado, ela pode ser funcionalizada e, assim, atuar somente no sentido de legitimar certo *status quo* mundano-cultural. Trata-se do que Alves chamou de “imaginação modular” (ALVES, 1987, p. 69), que se distingue radicalmente da “imaginação criativa” (ALVES, 1987, p. 69). O sentido primordial da imaginação, para Alves, é aquele que se revela na imaginação criativa. Isso porque, para ele, a imaginação humana pode ser retamente compreendida se for comparada com um dado empírico da vida animal, a saber, “Nos animais, a experiência se esgota com as informações que seus sentidos captam do mundo exterior. Por isso, não podem eles suspeitar que o possível seja maior que o real. Realidade e possibilidade se identificam”. (ALVES, 2006, p. 46) No caso do ser humano, acontece o contrário: a imaginação produz inadequação e, por isso, vez por outra, o possível se torna maior que o real. “A imaginação só se torna compreensível se percebermos que ela se constrói a partir de uma *suspeita* de que é provável que os limites do possível sejam muito mais extensos que os limites do real”. (ALVES, 2006, p. 46-47) Em outras palavras, a imaginação engravida o real de possibilidades que rompem as bordas das situações, do mundo, da história. Se somos corpos criativos, isso se deve ao fato de sermos corpos imaginativos. Entretanto, isso não é tudo. A imaginação certamente projeta o que ainda não é. Ela de fato vive de ausências. O próprio Alves diz isso: “A imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram”. (ALVES, 2006, p. 47) Sua importância é crucial para a experiência religiosa de mundo, pois “a *consciência religiosa é uma expressão da imaginação*”. (ALVES, 2006, p. 42) Mas, há mais. Apesar de a imaginação criativa aparecer como potência criadora, ela só pode se revelar assim porque atua atravessada pelo *desejo*.

A imaginação não é necessariamente filha da *realidade*. Antes, “a imaginação é filha de nossos desejos” (ALVES, 2006, p. 43). Por isso, ela quase sempre se refere ao que ainda *não é*, ao ausente, mas que *poderá ser*. Dessa forma, o corpo-criação que somos não é servo do real, mas *filho do possível*. Mais ainda. Para Alves, o desejo não atua somente em chave transitiva, ou seja, o desejo não se reduz somente ao desejo-de-algo. Nesse caso, o desejo nasceria de certa necessidade que irrompe da falta de um certo objeto. No entanto, o desejo que se casa com a imaginação é aquele que busca

criar o que qualitativamente falta ao mundo e às experiências humanas em geral. Falta ao mundo justiça, paz e amorosidade, por exemplo. Surge, então, o desejo de outro mundo, que viabilize outros modos de ser. A imaginação atua com vistas à antecipação desse novo mundo e, dessarte, o ser humano se lança no reino do possível. Trata-se do que gostaria de chamar de *desejo-criação*. É esse desejo que opera em grande parte do pensamento alvesiano. Ora, se o desejo se casa com a imaginação e se a imaginação revela que o corpo humano se move no reino do possível e não no reino do real, então, o desejo criador produz a transcendência do possível sobre os limites do real. *Desejar é transcender o real por meio da criação do possível*. Somos, por conseguinte, *corpos desejantes*.

Ser corpo imaginativo e desejante é ser também corpo-linguagem. Sim, o corpo é linguagem. Mas, isso não significa dizer que o corpo seja um idioma. Como procurei deixar claro anteriormente, a linguagem marca ontologicamente a relação do ser humano com o mundo. O mundo compreendido como espaço histórico-cultural de coexistência dos seres humanos, possuidor de um “destino” simultaneamente singular e coletivo, é dotado de *significação*. Tudo que nele se manifesta assim o faz significativamente. Dito de outra forma, o mundo é sustentado por uma rede de significados e sentidos que não somente dizem o que as coisas são, como organizam nossas experiências e nos vinculam aos outros e às coisas em geral. Como afirma Alves: “Ela [a linguagem] contém a *interpretação humana* da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que ele acredita seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo”. (ALVES, 2019, p. 48) Em outro momento, ele diz: “A linguagem é um fenômeno histórico. Não é um rol de símbolos que se referem a determinados objetos ou ações. Ela expressa a autocompreensão de uma comunidade em seu contexto histórico, o seu relacionamento com o seu mundo e a sua vocação na história” (ALVES, 2019, p. 149). A linguagem assinala, portanto, o modo como somos no mundo e lidamos individual e coletivamente com os diversos desafios que este nos impõe. Por isso, como vimos, a morte de Deus é uma experiência de crise de uma certa linguagem, ou seja, do modo como outrora habitamos o mundo e lidamos com seus inúmeros desafios.

Corpo-linguagem, corpo-desejo, corpo-imaginação – eis alguns caracteres da corporeidade que somos. Sua atuação criadora, todavia, não se dá destituída de condicionamentos históricos, ou seja, a criação corporal depende de situações em que a própria criação se apresenta como uma exigência que a vida-corpo faz, para que ela encontre um âmbito onde experimente algum contentamento. Isso equivale a dizer que o corpo-criação só deseja e imagina mundos-outros e, assim, coloque certa linguagem-mundo em crise, caso não se sinta em casa no atual mundo em que vive. E é exatamente isso que acontece: o corpo-criação afirma sua potência criadora em situações de insatisfação e *sofrimento*. Se o “corpo é criativo” (ALVES, 1987, p. 164), então, ele é índice de temporalização da existência e do mundo. O que se entende aqui por criação, como já assinalado, não é meramente a produção de novos objetos, algo próprio da tecnocracia moderna, que reduz a criação à produção quantitativa de novos objetos. A esperança que promoveria um futuro qualitativamente libertador, no mundo tecnocrático, se torna refém de um futuro que pretende ser quantitativamente

“libertador”. Por isso, o sistema tecnocrático parece impor por si mesmo o sentido da liberdade humana, agora escrava das posses (ter) do que ele mesmo produz. “A tecnologia cria um homem falso, um homem que aprende a buscar a felicidade naquilo que o sistema lhe dá. Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter. Na medida em que o sistema gera novas necessidades e ao mesmo tempo provê os objetos que as satisfazem, mostra-se eficiente para manter o ser humano como parte de si próprio.” (ALVES, 2019, p. 71) É claro que Alves não abraçará os otimismo tecnocráticos modernos, pois não os considera messiânicos, como ilusoriamente almejam ser. Isso porque, para ele, a criação do novo que está em jogo nos corpos criativos se refere sobretudo ao novo qualitativo, o que implica em mudanças estruturais no e do mundo e, por conseguinte, dos modos de ser desempenhados historicamente pelos seres humanos. Se, na tecnocracia, o “virtuosismo quantitativo cria uma imobilidade qualitativa, e o seu caráter experimental e aberto solidifica o fechamento da sociedade por ela criada”, colocando, assim, “um ponto final na história” (Ibidem, p. 73); se, dentre as promessas messiânicas, uma das mais conhecidas é a promoção do prazer e a superação da dor, então, a mobilidade qualitativa da história depende não da sedação, mas da transfiguração do sofrimento. Corpo, sofrimento e criação são termos que acabam por se pertencer no pensamento de Rubem Alves. Uma passagem de *A geração do futuro* deixa claro o que estou a dizer:

O animal não pode fugir de maneira diversa: a dor produz o comportamento de fuga. Assim, ele busca um lugar em seu meio ambiente onde não sofra mais. No ser humano, a lógica é diferente. Seu corpo sente dor, mas, ao invés de simplesmente fugir dela, ele se pergunta se não será possível transformar o ambiente. Desta maneira, inicia-se um processo de gravidez. O sofrimento dispara a imaginação, faz nascer aspirações [desejos] e expectativas [esperanças]. Definitivamente, modela o comportamento humano. Ao contrário dos animais, que apenas reagem aos estímulos do meio, o homem [e a mulher] atua a partir de uma paixão pelo ausente, uma paixão por aquilo que falta. O homem [e a mulher] busca criar valores. Sua intenção é tornar real aquilo que somente existe em sua imaginação. Assim, apesar de o homem [e a mulher] e os animais possuírem corpos, fazem nascer diferentes temporalidades e mundos distintos. (ALVES, 1987, p. 166).

A corporeidade criadora move-se a partir de uma tarefa peculiar: ter de transfigurar o sofrimento em uma experiência qualitativamente alternativa. Ora, o sofrimento surge no mundo, no espaço histórico-cultural onde a vida acontece. A insurreição corporal contra a situação histórico-mundana que produz sofrimento não se refere a todo e qualquer tipo de sofrimento. Antes disso, Alves deixa claro que o tipo de sofrimento em questão deriva da *opressão*. O corpo criador nasce do corpo oprimido, que recusa perpetuar a opressão como se esta fosse natural e incontornável. Por esse motivo, criação e opressão se coadunam. Porém, um problema nasce dessa relação: se um corpo é oprimido, terá ele poder para transfigurar seu sofrimento em liberdade? Alves responde negativamente a essa questão. Corpos oprimidos são corpos sacrificados. É o corpo de Jesus que o faz gritar do alto da cruz (Mc 15:34), sem que a

cruz desapareça. É o corpo de George Floyd que geme e balbucia: I can't breathe! – e acaba morrendo. São corpos impotentes, porém são corpos que sonham. Eis o paradoxo alvesiano: *é na impotência dos corpos sacrificados que se afirma que o possível é maior do que o real*. Ora, não será aí a matriz da experiência religiosa? Não será aí que nascem os Deuses e as Deusas? Não é da linguagem do sofrimento e da opressão que nascem as divindades que nos libertam? Sim, dirá Alves, é aí mesmo. Então, é do corpo que sofre que as teogonias são possíveis – *somatoteogonia!*

Para Rubem Alves, a experiência religiosa originária mostra que *o possível é maior que o real*. Ela não é determinada pela objetividade dos seres conhecidos pelas ciências modernas, nem pelo *status quo* dos constructos sócio-históricos, mas pela *potência do possível*. Esse possível é encarnado no tempo, no espaço, no mundo, na história. Por isso, a afirmação do excesso do possível traz consigo a inadequação às formas sociais atuais de estruturação da cultura e aos conhecimentos baseados na adesão e adequação da razão à objetividade dos entes. Desse modo, os Deuses e Deusas que nascem do corpo-criação assinalam a inadequação deste corpo ao mundo como ele historicamente se encontra. É aí que habita a falta que mobiliza o desejo e a imaginação na experiência religiosa de mundo. Consequentemente, para Alves, os símbolos religiosos (inclusive Deus) falam de ausências qualitativas. A experiência religiosa de mundo, originariamente, assinala que o mundo como ele está sendo não é um lugar em meio ao qual é possível celebrar integralmente a existência, pois o corpo que somos é por ele sacrificado e oprimido. Repito: eis a falta que mobiliza o desejo e a imaginação e que exige do corpo a produção de sentidos que permitam ao ser humano, por um lado, não aceitar a realidade como ela atualmente se manifesta e, por outro, criar o qualitativamente novo. São os corpos feridos e crucificados que são atravessados pelas divindades que permitem negar a injustiça e atuar criativamente em prol de um mundo no qual viver valha radicalmente a pena. (ALVES, 1985, cap. II) Eis a *somatoteologia* de Rubem Alves. Isso fica claro na seguinte passagem paradigmática de *Variações sobre a vida e a morte*:

Deus não é um objeto dado entre outros. Religião é imaginação, voo do amor para a terra da fantasia, onde habitam o possível e o impossível, e o milagre que torna possíveis os impossíveis, a gravidez das estereis e das virgens, a ressurreição dos mortos, projeto utópico, horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudades de uma presença que se busca. Seu lugar são os gelos glaciais ou os desertos tórridos – longe dos oásis. Nos oásis estão os ídolos (Nietzsche), os patos domesticados, a flacidez, a vontade morta... Nos gelos e nos desertos estão os projetos, o desejo de partir, a nostalgia pelo calor do sol e pelo frescor da sombra, o inclinar-se para o ausente e distante. (...). A experiência de Deus é o encontro com um vazio, como aquele que fica após a partida, vazio que fala, que invoca e provoca, que faz chorar e rezar... (ALVES, 1985, p. 50-51)

Entretanto, teologia não se resume a isso: ao partejamento das divindades dos corpos crucificados. Ela possui outros aspectos. Primeiramente, a teologia de Alves não é a racionalidade do conteúdo da fé previamente positivado pelas autoridades

eclesiásticas e/ou recortado da Bíblia cristã. Se é ainda possível dizer que Alves pensa a teologia como *intellectus fidei*, é preciso deixar claro que a fé não é, para ele, anuência doutrinária e *intellectus* não é a racionalidade entendida como faculdade da alma. A fé é confiança radical no futuro, é esperança, que nada tem a ver com certeza e asseguramento racional, mas entrega ao porvir qualitativamente pleno, ou melhor, a fé seria a *aposta no sentido*.² Já o *intellectus* é, na sua teologia, a *racionalidade corporal*, o sentido (*lógos*) que nasce do corpo, por meio da articulação de desejo, imaginação e linguagem (ALVES, 1985, p. 59). Ora, o propósito dessa teologia não é conduzir o ser humano em direção ao porvir celeste, mas rumo à criação de sentidos afirmativos, a saber, sentidos que façam a vida no mundo valer integralmente a pena.

Se a teologia deve tecer sentidos que afirmem a integralidade do viver, para Alves, ela deve possuir o caráter *lúdico* do *jogo*, que não visa estabelecer verdades teóricas, mas criar formas de potencialização e expansão da vida, ou seja, de afirmação do corpo. Por outro lado, as peças do jogo teológico são formadas pelos símbolos da tradição religiosa da qual se faz parte. O modo de jogar o jogo teológico se identifica com a noção musical de *variação*. Uma variação deriva de uma apropriação criadora de “temas” (símbolos, no caso teológico) já trabalhados por outros/as artistas. Numa variação, há certa continuidade descontínua. Por isso, as variações teológicas são produzidas pelos modos criativos de apropriação dos símbolos de certa tradição religiosa (o que Alves chama, à luz de Hermann Hesse, de *contas de vidro*), com vistas à promoção da vida por meio do uso lúdico dos mesmos. Daí o sentido *erótico* da teologia. Gozar, celebrar, brincar passam a ser verbos importantes para o desenvolvimento da somatoteologia alvesiana. Isso, contudo, nada tem a ver com infantilismo. Pois, se o que está em jogo na consciência religiosa é, no fundo, a relação entre corpo crucificado e criação de um mundo qualitativamente novo, então, o sentido lúdico e herético da teologia se casa com a esperança. “Teologia: poesia do corpo, sobre esperança e nostalgias” (ALVES, 1985, p. 52). O sentido da esperança se identifica com a criação de um mundo onde se possa brincar e gozar. E isso é sério. A brincadeira teológica é coisa de gente séria, mas não sisuda.

IV.

A teologia não é somente erótica. Ela é também *herética*. E é nesse sentido que é possível compreender a possibilidade de a blasfêmia e a impiedade alimentarem a teologia e a filosofia da religião de Rubem Alves. Em sentido propositalmente resumido, é possível afirmar que a blasfêmia é um *tipo de insulto que tem como alvo uma divindade considerada por todos/as ou ao menos a maioria como verdadeira e digna de respeito*. Por outro lado, a impiedade caracteriza o *desprezo, indiferença ou*

² A relação entre fé, esperança e sentido parece ficar clara no final de *O que é religião?*: “‘Mas, e Deus, existe? A vida tem sentido? O universo tem uma face? A morte é minha irmã?’ Ao que a alma religiosa só poderia dizer: ‘Não sei. Mas, desejo ardentemente que assim seja. E me lanço inteira. Porque é mais belo o risco ao lado da esperança que a certeza ao lado de um universo frio e sem sentido...’” (ALVES, 2014, p. 126).

desconsideração por uma religião considerada venerável, por uma divindade ou pelo que é considerado sagrado. No caso que aqui interessa, impiedade e blasfêmia dependem da hegemonia de certa religiosidade e de certa divindade em uma determinada cultura. Só há impiedade e blasfêmia, caso uma hegemonia esteja sendo questionada, colocada em xeque. Só se pode falar que uma divindade foi desrespeitada, se aqueles/as que com ela se relacionam forem afetados ou ameaçados em seus privilégios. Nesse sentido, o pensamento religioso de Rubem Alves é, à luz das teologias de matrizes metafísicas e da religiosidade hegemônica, uma *contra-teologia*, uma heresia, uma blasfêmia e uma impiedade. Somente se entendermos Rubem Alves como contradição às teologias hegemônicas, ficará claro por que e como ele é blasfemo e impiedoso.

Para se falar em impiedade e blasfêmia em Rubem Alves (e também em outras práticas e autores/as), é preciso levar em conta que corpos, linguagem, mundo, desejo, imaginação, conhecimento são atravessados por *poder*. (ALVES, 1985, cap. III) Isso deve ter ficado claro quando mostrei que a somatoteologia alvesiana nasce de corpos sacrificados. Os exemplos que apresentei de Jesus crucificado e George Floyd esclarecem isso. Entretanto, o poder apresenta caráter ambíguo: mata ou ressuscita, oprime ou liberta. Nas palavras de Alves: “O mesmo poder que faz corpos dançar e sorrir é o poder que faz corpos se contorcer e gritar. O poder pode ser divino ou demoníaco, pode libertar ou escravizar, dar vida ou matar” (ALVES, 1985, p. 55). Desse modo, os corpos não somente exercem poder, como também são atravessados por poder. Em outro texto, Alves afirma: “O poder, como vimos, cria a organização, e esta é a base e a origem política de nosso mundo”. (ALVES, 1987, p. 71) O poder organiza a realidade e legitima modos de ser dos corpos e do mundo. Em verdade, apesar de Alves falar no singular “o” poder, ele o compreende muito mais como relações de poder. O poder, portanto, não é uma entidade, mas uma relação e um exercício; não é somente dominador e opressor, mas também formador do espaço mundano e libertador; ele promove morte, como também inventa formas de liberdade. Dessa forma, há uma relação entre corpo, política, poder, linguagem, imaginação, desejo. Por isso, tanto a teologia quanto a consciência religiosa são politicamente condicionadas, além de condicionarem exercícios de poder. Ora, ao escolher relacionar corpos crucificados e teologia, Alves decide se colocar claramente contra os Deuses e Deusas que nascem de poderes opressores. O poder impotente das vítimas, o poder impotente dos corpos enfraquecidos, o poder impotente dos corpos vulnerabilizados – eis o lugar da teogonia/teologia política alvesiana.

A defesa alvesiana da heresia e da possibilidade de a teologia afirmar formas de plenitude e gozo dos corpos enfraquecidos aparece como blasfêmia e impiedade para as teologias políticas hegemônicas. Para inquisidores medievais, as “bruxas” eram impiedosas e blasfemas. Para o *status quo*, blasfêmia e impiedade são, por um lado, formas de deslegitimação das divindades que nascem de poderes hegemônicos e alimentam esses mesmos poderes; por outro, elas são, na interpretação de Alves aqui desenvolvida, formas de resistência à naturalização desses poderes. Ao pensar corpos que gozam, divindades que celebram prazeres, símbolos religiosos que fabricam futuros qualitativamente distintos, Alves afirma a verdade dos corpos sacrificados que se

insurgem e não *verdades eternas cerebrais* que estabilizam e naturalizam corpos historicamente repletos de privilégios. Isso produz blasfêmia e impiedade, pois desrespeita divindades e práticas religiosas (e não religiosas) que produzem e reproduzem privilégios e opressão. Sem blasfêmia e impiedade, a produção de gozo e beleza, que atravessa a obra de Rubem Alves, é alienação e reforço de violências.

A dinâmica de autolegitimação das divindades opressoras depende do que a tradição cristã entendeu por *ortodoxia*: a reta doutrina, ou seja, a doutrina *verdadeira*. A questão da verdade, portanto, se impõe como problema, uma vez que tanto a impiedade quanto a blasfêmia só se manifestam como heresia porque os poderes religiosos hegemônicos se afirmam como verdade. Hereges, blasfemos/as e impiedosos/as são os/as que se colocam contra a verdade. O controle dos corpos é exercido pelo poder da verdade. O próprio Rubem Alves deixa isso claro em *Dogmatismo e tolerância*, quando diz:

Heresia não é algo que se situa no plano da verdade, como oposição a ela. A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes, aqueles que têm o poder para dizer a última palavra. Por isso, eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira. A heresia é a voz dos fracos. Do ponto de vista dos fariseus e escribas, Jesus também foi herege. E, como as escrituras sistematicamente se situam ao lado dos fracos contra os fortes, é melhor dar mais atenção às heresias do que às ortodoxias. (ALVES, 2004, p. 56)

Se a heresia se situa no plano do poder, isso equivale a dizer que a heresia é um problema político. Entretanto, quando Alves afirma que a heresia não se situa no plano da verdade, isso significa tão-somente que ela não é uma questão simplesmente epistemológica, ou seja, não basta corrigir um suposto erro cognitivo para se sair da heresia – é necessário mudar o corpo para que a heresia seja desfeita. Não só isso. Rubem Alves também não pensa a epistemologia como politicamente neutra. Por isso, a questão da verdade também se casa com a questão do poder. Os hereges, que afirmam o contrário da verdade, são politicamente fracos. Disso surge uma questão relevante: qual a relação entre política, epistemologia, verdade e heresia? O capítulo “A heresia da verdade”, de *Variações sobre a vida e a morte*, nos fornece importantes pistas para responder essa questão. Nesse texto, Alves fala da verdade por meio do que chamou de “jogo da verdade” (ALVES, 1985, p. 94). Assim como os demais jogos, o jogo da verdade possui suas regras. Por ser jogo, a verdade não é algo natural, que previamente está dado seja nas coisas ao nosso redor, seja ainda em nosso interior. No jogo da verdade, a vida é exercida de uma determinada forma. Por isso, a verdade interfere diretamente no modo como somos e existimos no mundo. As regras desse jogo, segundo a genealogia da verdade realizada por Rubem Alves, foram reveladas inicialmente pela filosofia grega, que logo cedo suspeitou das percepções imediatas do mundo realizadas pelos sentidos corporais (tato, olfato, paladar, visão e audição). O pensamento parecia se mover num âmbito distinto das percepções corporais. “Tudo começou quando os primeiros filósofos se deram conta de uma contradição que marca nossa percepção da natureza e o nosso pensamento sobre ela”. (ALVES, 1985, p. 95)

Disso surgiu a disjunção de devir e ser, binômio metafísico-epistemológico que passará a estruturar os saberes e modos de ser ocidentais.

O *ser* passou a ser o fundamento da realidade visível, sendo que ele mesmo só poderia ser captado ou compreendido pelo intelecto, pela razão e não pelos sentidos corporais. Se o ser é um problema do intelecto, o devir é uma questão corporal, pois ele se revela para os sentidos do corpo. Conhecer é, nesse caso, migrar intelectualmente do devir para o ser, do corpo para o intelecto. Conhecimento é, por conseguinte, constatação do ser e não criação do ser. “Os filósofos não são, assim, chamados a *criar* coisa alguma; tudo já está feito. Resta-lhes simplesmente *contemplar e compreender*. O homem não pode fazer coisa alguma seja para transformar, seja para abolir o *lógos* da realidade”. (ALVES, 1985, p. 96) Esse gesto de saída do devir para o ser, do corpo para a razão foi potencializado pelas ciências modernas, que pensaram a natureza conhecida primeiramente pelos sentidos como portadora de leis dotadas de caráter matemático, porém “descobertas” tão-somente pela reta razão. “As *leis* são, para a ciência moderna, aquilo que o *ser* era para os gregos antigos”. (ALVES, 1985, p. 97)

O que está em questão nessa caracterização da verdade é, por um lado, o sentido metafísico do conceito tradicional de verdade entendido como adequação entre discurso e realidade (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), definição atribuída “ao filósofo neoplatônico judeu Isaac Israelis, do século IX”. (ALVES, 1985, p. 98) Por outro lado, Alves almeja contestar o sentido politicamente neutro desse processo de adequação validado pela caracterização tradicional da verdade. Basta levar em consideração a tematização de Santo Tomás de Aquino dessa definição de verdade: “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto” (AQUINO, 2001, I, q. 16, art. 1, resp.). Prestemos atenção ao termo “adequação” presente nessa definição. Trata-se de uma relação de proporcionalidade, onde a imaterialidade do intelecto deve assimilar de modo também imaterial os caracteres essenciais (sobretudo a *forma substancial*, noção de matriz aristotélica) do ente. Adequação é o assemelhamento ou conformação (*conformar*: estar de acordo com a *forma*) entre intelecto e coisa/ente. Nas palavras de Tomás de Aquino: “é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece. Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa” (AQUINO, 2001, I, q. 16, art. 1, resp). A verdade, por conseguinte, depende de uma clara assimilação do núcleo ontológico considerado essencial de um ente por parte do intelecto humano (forma substancial). Esse núcleo identitário está diante de nós e deve ser intelectivamente capturado. Ele é constatado e não construído. A linguagem é exatamente a “casa” da revelação dessa verdade. Contra isso, afirma Alves:

Acontece que, para que a boca diga a verdade, é necessário que se congele o corpo e se arranque o coração. Não, não se trata de um exagero poético. Simples decorrência do ideal de verdade: um discurso totalmente fiel ao dado, totalmente subordinado e subserviente a ele. Contemplar a coisa e dizê-la. Silenciar a imaginação. Colocar a observação em seu lugar. Objetividade. Silenciar o sujeito. E é assim que corpos de carne e osso não mais falam. Em seu lugar, a inteligência pura,

matemática, abstrata, universal. Não é isso que encontramos nos artigos científicos? Observa-se, constata-se, conclui-se... Quem? Ninguém e todos. (ALVES, 1985, p. 100-101).

A verdade-adequação depende, no entendimento de Alves, do obscurecimento da verdade do corpo. Não só isso. A plausibilidade da verdade-adequação está diretamente ligada a uma certa construção social da verdade. Nessa construção, há um dogma de base: “O jogo da verdade exige a repressão do desejo e do amor” (ALVES, 1985, p. 110), ou seja, a repressão do corpo é a condição da verdade. Trata-se do que Alves compreendeu como “ideologia do absurdo” (ALVES, 1987, p. 55), a saber, o *realismo*, que, não se reduzindo a uma teoria epistemológica que caracteriza o conhecimento, acaba por se identificar com uma construção social, que despota o corpo em nome da adaptação comportamental do ser humano às demandas históricas da cultura. Positivismo, iluminismo, idealismo, cientificismo, tecnocracia etc. derivam dessa ideologia do absurdo. Ora, a verdade-adequação é operacionalizada no interior dessa construção social. Por isso, o problema da verdade é político-social. Afirmar a adequação como paradigma da verdade é uma estratégia político-epistemológica para se justificar uma certa construção social baseada na repressão da corporeidade. Devo lembrar que é justamente essa construção social hegemônica que exerce os poderes que definirão quem é ortodoxo e quem é herege. Quando Alves toma partido dos corpos sacrificados e das divindades deles nascidas, ele está se posicionando propositalmente contra a política da teologia ortodoxa de controle e repressão dos corpos. É nessa contraposição que se revela o sentido afirmativo da blasfêmia e da impiedade.

A somatoteologia alvesiana assinala que divindades nunca são corporalmente neutras. Há divindades que nascem de corpos sacrificados e afirmam sentidos e futuros de liberdade, justiça, encantamento, amor... Há outras divindades que nasceram para legitimar o *status quo* e, como são politicamente hegemônicas, são consideradas epistemologicamente verdadeiras. As primeiras, ainda que sinais de corpos impotentes, almejam criar a diferença, produzir qualidades de vida alternativas. As segundas exigem sujeição ao que atualmente é: são divindades que exigem adaptação e anuência. As primeiras afirmam a verdade dos corpos oprimidos. As segundas, afirmam a verdade dos corpos opressores, mas travestidas de verdades objetivas, racionais, neutras e, dessa forma, universais. Para as segundas, as primeiras são falsas; para as primeiras, as segundas são violentas e não podem ser amadas. Se há corpos contra o *status quo*, os corpos condicionados pelas divindades opressoras afirmam que tais corpos são impiedosos e blasfemos e, assim, perpetuam as mordidas e o sofrimento das cruzes que eles mesmos promovem. Ora, essa distinção dos tipos qualitativos das divindades só é possível porque Deus morreu. Por isso, quando Alves pensa para além da morte de Deus, ele se depara com a possibilidade de transformar blasfêmia e impiedade em estratégias de deslegitimação das divindades que se nutrem de corpos crucificados. Assim o fizeram profetas e profetizas, quando distinguiram seu Deus dos ídolos religiosos e políticos de seu tempo. Assim o faz Rubem Alves, quando afirma corajosamente que somente as divindades que nos fazem gozar a vida e brincar a existência são dignas de ser levadas a sério. Qualquer outra teologia, é violência travestida de religião.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Obras completas**. Madrid: BAC, 1957-1986.

ALVES, Rubem. “Deus morreu – Viva Deus!”. In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNEUR, Hubert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Paulinas, 1985.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

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

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

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

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 2014.

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

AQUINO, Santo Tomás. **Suma teológica**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUFRJ, 1992.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã**. Rio de Janeiro: MAUAD X/FAPERJ, 2 Vol., 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Teologías alquímicas en tiempos híbridos: reflexionando sobre la teología de Rubem Alves

Alchemical theologies in hybrid times: reflecting on the theology of Rubem Alves

Marilú Rojas Salazar¹

RESUMO

Rubem Alves fue pionero de la teología latinoamericana de diversas maneras: abrió su horizonte hacia nuevas posibilidades para abordar la tradición cristiana y se convirtió, además, en un alquimista del lenguaje. En esa zona se ubica la lectura que práctica Marilú Rojas de la obra alvesiana: es transversal y reveladora de otras vertientes no siempre advertidas en el estudio de la teología de Alves para estos tiempos que ella califica como híbridos.

Palabras clave: alquimia, tiempos híbridos, subversión, nomadismo teológico.

ABSTRACT

Rubem Alves was a pioneer of Latin American theology in various ways: he opened his horizon to new possibilities to approach the Christian tradition and he also became an alchemist of language. The reading that Marilú Rojas practices of the Alvesian work is located in that area: it is transversal and reveals other aspects not always noticed in the study of Alves's theology for these times that she qualifies as hybrids.

Keywords: alchemy, hybrid times, subversion, theological nomadism.

Los tiempos que vivió Rubem Alves son muy distintos a los nuestros, los nuestros son tiempos alquímicos, si por alquimia comprendemos las mezclas propias de la antigüedad y en la época Medieval, era la ciencia que usaban ermitañ@s, sabi@s, teólog@s, filósof@s y muchas mujeres consideradas brujas. Era el arte del estudio experimental de los fenómenos químicos de mezclar, pretendía descubrir los elementos que componían el universo, convertir los metales en oro, descubrir el elixir de la vida y de la eterna juventud o como vencer a la muerte, y uno de sus más preciados objetivos era descubrir la piedra filosofal que convirtiera en oro todos los metales, desde entonces,

¹ Doutora em Teologia Sistemática pela Universidade Católica de Louvaina. E-mail: saroma24@gmail.com

especialmente los hombres alquimistas tenían esa fijación, pues ello les daría toda la concentración del poder. Las alquimistas en cambio jugaban con los procesos de mezclas de hierbas, sustancias, realidades, especies y demás, para ellas no había una ‘pureza’ tal, no existían los cuerpos ‘puros’, sino las más diversas posibilidades de las mezclas. Mezclas de cuerpos, especies, naciones, sangres, fluidos, ideas, subversiones, militancias, compromisos, realidades políticas, sociales, culturales epistémicas y religiosas, y muchas otras mezclas. A eso es lo hoy llamo híbridesces, mezclas. Y lo coloco como una cualidad de los profetismos callejeros que son expresados en asambleas callejeras, marchas, mítines, protestas como un derecho a levantar la voz que clama justicia en los desiertos urbanos, menciono los desiertos urbanos porque contradictoriamente, si pensamos en la urbe como un gran espacio sobre poblado, también la urbe es hoy un espacio donde cada vez menos es escuchado el clamor de la justicia.

A mi juicio Rubem Alves fue un alquimista de los tiempos híbridos que ya se vislumbraban en América Latina y el Caribe, y me atrevo a firmar esto porque fue un teólogo, poeta, educador, psicólogo, filósofo y artista que sabía el arte de las mezclas y de la alquimia.

Alves puso a jugar la pedagogía con la poesía y la psicología, y desde ahí interpeló a la teología, no puso a la teología a decir la última palabra, sino que se dio a la tarea de interpelar a la teología desde otros campos de conocimiento, pues muchas veces el artista es mucho más atrevido y profético que el teólogo; con lo cual realizó un trabajo trans-disciplinar en tiempos en los que se consideraba todavía la famosa pureza de la teología de carácter cuasi universal.

1. La subversión Alveriana

Critico de las dictaduras militares y de los fundamentalismos religiosos afirmaba que “Siempre vi anunciados cursos de oratoria. Nunca vi anunciado cursos de escuchatoria”. Hacía una crítica muy fuerte a la incapacidad de apertura a los dogmatismos de las iglesias de los años 70 y 80, y lo sigue siendo a las de ahora: “ Todo mundo quiere aprender a hablar...ninguno quiere aprender a oír”. Estableció el puente entre la subversión epistémica, pues en una teología sin cuerpo propia de casi todos los teólogos de la liberación de los años 70 y 80, él le puso cuerpo, sensibilidad (sentí-pensar), afectos, pasión y erotismo al pensamiento crítico de la época y de esa manera colocó un ejercicio de subversión entendida ésta como torcer y trastocar el orden normal de hacer teología, me atrevo a afirmar que, tal vez por esa razón la maternidad (y digo maternidad, no paternidad porque él parió la teología, no solamente la pensó) de la teología de la liberación no le fue reconocida como a muchas mujeres no nos es reconocida nuestra forma de hacer teología, sobre todo en el ámbito católico porque colocamos en el caldero de la alquimia ‘demasiada emoción, afecto, pasión, sentimientos, erotismo y cuerpo’, la preocupación por la niñez; características casi todas del estéreo tipo de las mujeres: “En la escuela aprendí complicadas clasificaciones botánicas, taxonómicas, nombres latinos, ya olvidados; pero ningún profesor jamás llamó mi atención sobre la belleza de la manzana”. No diré que Alves fue un feminista,

porque no lo fue, más diría que su límite fue la mirada crítica de género propia de los pensadores de su época, pero en cierta medida rompió con los estereotipos de género a la hora de elaborar su teología “aprendamos palabras para mejorar los ojos” porque el “mundo humano comienza con el cuerpo” afirmaba. Hablar del hambre de Dios, del Dios que es hambre, eternamente humano, a la espera del alimento. Dios nos toma como su sacramento [...] En la Navidad, Dios proclama que el hambre es el sentido del universo”. Elaboró una teología alimentaria que practico con su amor por la gastronomía.

Rubem Alves subvirtió de muchas maneras el quehacer teológico, de tal manera que he incursionado en su propuesta en la actitud de una niña que quiere aprender el camino de esta mística alveriana que mezcla híbridamente el cuerpo, los afectos, el erotismo, la comida, la educación y el amor apasionado por la vida.

Para aquellos que viven en el cuerpo, una palabra es algo que se acoge como quien toma una uva. Algo para comer y beber. Y nos quedamos con ella por lo que ella hace con nosotros. Las cosas buenas que ella recuerda allá en el fondo, la alegría, el cuerpo que se expande para sentir los dolores y las esperanzas de los otros... ¿No es esto lo que hace un poema? Nos sentimos bien allá, en el cuarto, en la noche, en el visgo, en el llanto... Las palabras hacen crecer nuestro cuerpo, nuestros ojos, los oídos, la nariz, la boca... Todo queda más sensible. Olores nuevos, murmullos no escuchados, colores y gestos, mundos submarinos que ahora se ven. Gandhi y Tagore decían que las masas hambrientas esperan un poema, poema que es alimento... Dirán que es magia. Esto mismo... La interpretación es el bisturí del cerebro que cercena a la palabra. Y todo se queda como estaba. Pero el poema es la palabra mágica que llama a la vida escondida que habita en nosotros (ALVES, 1983, p. 8).

2. El nomadismo teológico Alveriano

He llamado nomadismo teológico parafraseando a la filósofa Rosi Braidotti (Braidotti 2011b), quién es la autora del pensamiento nómada y se cuestiona ¿si puede el género, la etnia, las diferencias culturales o diferencias europeas ser entendidas fuera de la camisa de fuerza de la jerarquía y oposición dicotómica? A mi juicio Alves practicó una elaboración teológica que salió de la camisa de fuerza de las jerarquías y de la manera europeizada de la teología de su tiempo, pero no solo realizó eso, sino que su pensamiento nómada emigró en las áreas de la psicología, la educación, haciendo que su poiesis de lenguaje proceda de la conexión entre el *mythos* y *mimésis* al estilo de Paul Ricoeur (Ricoeur 2001), y llega a construirse como un místico del pensamiento nómada, un pensamiento que no está atrapado en la teología o solo en la filosofía, tampoco en la pedagogía. Como buen pensador nómada no se deja encasillar en una sola área del saber, sin embargo, esto no hace que pierda su rigor científico, sino que nos obliga en cierta medida a sus lectores a emigrar constantemente de nuestra propia corporalidad y forma de pensar hacia otros universos del saber. Alves entreteje los saberes como un

begardo (hombres tejedores de la edad media y hermanos del libre espíritu) un hermano del libre espíritu que interpela el mundo del hambre y la injusticia desde una teología alimentaria de la superabundancia y no desde la escasez, rompiendo así el modelo patriarcal que la promueve. Elabora teologías desde el arte de la alquimia para tiempos híbridos en los que ahora se subvierte las ideas absolutas, totalitarias, y se enfrenta las teologías contextuales, especialmente las teologías feministas y *queer* con los fundamentalismos religiosos y con los fundamentalismos propios.

La teología Alveriana es también una teología que puede releerse como una teología del cuerpo y de la disidencia, es una teología que podríamos cruzar si por el término entendemos subvertir y torcer el pensamiento estructurado dentro del absoluto marco de las teologías de heteronormadas que no consideraban el cuerpo en la teología. Sin embargo, hay que decir que Alves no hizo como tal una teología cuir en sentido estricto porque se mantuvo en la heteronorma de los teólogos de la liberación. El elaboró una teología sensual, entendiendo la capacidad de poner los sentidos en la teología y no solo la cabeza como lo hace la teología patriarcal. El reto es ahora hacer una relectura *queer* del pensamiento teológico de Rubem Alves para no dejarlo en el modelo tradicional de reflexionar la teología contemporánea. Apelar al nomadismo teológico de Alves es continuar en constante éxodo liberacionista, aun de nuestras propias formas de hacer teología, pues nos provoca a emigrar de los conceptos de universalidad para mirar de otra manera, emigrar de nuestras formas de entender la corporalidad y la sexualidad en el pensamiento teológico, pues aprendemos palabras para mejorar los ojos y “los niños no tienen ideas religiosas, pero si tienen experiencias místicas. Experiencias místicas de no ver seres de otro mundo. Y ver este mundo iluminado por la belleza.” (Rubem Alves) Por la belleza de los cuerpos disidentes, sexualidades y pensamientos diversos. Apelar al derecho de otras formas de hacer teologías desde la mística del cuerpo, el erotismo y la sensualidad es contribuir a las teologías nómadas muy necesarias en nuestros tiempos.

Conclusión

No haré como tal una conclusión porque el pensamiento Alveriano sigue vigente, aunque necesita hacerse relecturas de dichos pensamientos desde las corporalidades diversas y disidentes. Rubem nos dejó un camino nómadico de hacer teologías corporales, sensuales y eróticas, porque no decirlo así, ahora toca a nosotr@s como corporalidades teológicas desencorsetar la teología y transitar en la aventura heurística hacer teologías desde, con y para los cuerpos que transitan entre una pandemia, una guerra, los genocidios de los cuerpos de las mujeres, las diversidades sexuales, las fosas clandestinas de cuerpos no llorables o considerados basura y el ecocidio a causa de final de la era del capitaloceno.

Bibliografía

ALVES, Rubem. *Magia. Tempo e presença*, n. 183, Rio de Janeiro, p. 7-8, jun./1983. Disponível em: https://kn.org.br/protestantes/uploads/novidades/Tempo-e-Preenca_183.pdf (acesso em 26 de outubro de 2022).

BRAIDOTTI, Rosi. *Teoría Nomada*. Nueva York: Columbia Prensa Universitaria, 2011.

RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, 2001.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

La *imaginación* como parte de una “teología profana”: *teología como antro-po-logía* en Rubem Alves

The imagination as part of a “profane theology”: theology as antro-po-logy in Rubem Alves

Juan Jacobo Tancara Chambe¹

RESUMO

El lugar de la imaginación en la vida humana es uno de los grandes temas que desarrolló Rubem Alves en los inicios de su labor teológica renovadora. También incorporó al lenguaje como una de sus preocupaciones principales para redirigir la reflexión liberadora de manera integral. Tancara profundiza en la manera en que Alves asumió el lugar de los sueños y la utopía, además de redefinir lo que es la realidad. Enfatiza la rebeldía que este enfoque representa para una teología firmemente antropológica y atenta a la situación humana integral.

Palabras clave: imaginación; utopía; deseo; sueños; rebeldía.

ABSTRACT

The place of the imagination in human life is one of the great themes that Rubem Alves developed at the beginning of his innovative theological work. He also incorporated language as one of his main concerns to redirect liberating reflection in an integral way. Tancara delves into the way in which Alves assumed the place of dreams and utopia, as well as redefining what reality is. It emphasizes the rebellion that this approach represents for a theology that is firmly anthropological and attentive to the integral human situation.

Keywords: imagination; utopia; desire; dreams; rebellion.

Introducción

Al igual que el lenguaje, la imaginación es otra extensión del cuerpo humano². El poeta Octavio Paz dio mucha importancia a este tema y afirmaba que sin imaginación

¹ Doutor em Teologia pela Universidade de Bielefeld. E-mail: juanjacobotancara@gmail.com

² Según Alves, el hecho de que el ser humano no sea prisionero de su cuerpo, le abre posibilidades de imaginar muchos mundos. Justamente, una de las diferencias más importantes con los animales es que el ser humano se libra de su cuerpo. Por eso puede producir cultura e imaginar (ALVES, 1981, p. 43). Más adelante dice que la imaginación brota del cuerpo, son las alas del cuerpo para volar (ALVES, 1981, p. 45).

no hay una *Palabra del principio* ni, por tanto, un *mundo*, en esto seguía a Heidegger, aunque no mencionara al filósofo alemán. Era la filosofía de la época. Paz tenía que hacer una reflexión profunda sobre el lenguaje y la capacidad de la creación, temas de su teoría poética y estética (cf. PAZ, 1999). Del mismo modo, en el pensamiento de Alves la imaginación juega un papel preponderante.

Alves sostiene que la imaginación convoca a los cuerpos, moviliza las manos para el trabajo, transforma dolores en sonrisas, desiertos en jardines, lugares sombríos en espacio para la morada (cf. ALVES, 1982, p. 42); a pesar, como el mismo Alves lo dice, que el cuerpo no esté en condiciones de acompañar la imaginación (cf. ALVES, 2005, p. 159). A continuación, abordaremos algunas cualidades de la imaginación según Alves, para luego, como final de este trabajo, vincularlo con una propuesta de “teología profana” que creemos estamos construyendo como un *habla sobre Dios* de los nuevos tiempos, es decir, ante las crisis de la modernidad y la civilización occidental cristiana.

La manera cómo procedemos tiene que ver con rescatar y rastrear estos temas en varios libros de Alves. Sus libros están dedicados a la teología, las ciencias de la religión, la filosofía de la ciencia, a la literatura; sin embargo, no deja de haber en ellos, categorías que permiten hablar de cierta realidad; la que el teólogo vislumbró en las décadas del sesenta y setenta del pasado siglo, pero nosotros o yo intento tomarlas para reflexionar nuestro (mi) propio contexto, donde siguen siendo importantes estos temas. De este modo, tenemos en Alves, un antecedente para lo que queremos plantear ahora: una teología profana o secular.

1. Imaginación

1.1. Deseo, sueños

La imaginación evoca la presencia de lo que está ausente (cf. ALVES, 1992, p. 66; 1996, p. 26), da nombre a lo que todavía no es —en esto la imaginación se aproxima mucho a la poesía. Evoca lo que deseamos y no podemos tener (cf. ALVES, 1975b, p. 22). Nos muestra otro mundo, otros lugares, donde quisiéramos estar. Nos hace soñar despiertos: “para o homem, o que importa são as fantasias. Não os fatos que determinam sua maneira de ser, mas sim os fatos transfigurados pela emoção. O homem é um sonhador, mesmo acordado” (ALVES, 1975b, p. 22).

La imaginación muestra que podemos ir más allá del mundo que tenemos, que sus límites pueden ser traspasados. Que el mundo es más extenso de lo que parece. La imaginación es un sentimiento de amor por la novedad del futuro. Por eso con ella el ser humano puede trascender la realidad que le impide ser más, soñar y declarar que lo que es no debería ser y lo que no es deberá ser: construye para llenar el espacio vacío (cf. ALVES, 1990, p. 60).

La imaginación es a la sociedad lo que los sueños al individuo (cf. ALVES, 1975a, p. 94). A través de la imaginación el ser humano trasciende la facticidad bruta de su realidad (ALVES, 1975b, p. 20).

La imaginación refleja la situación real del mundo de quien imagina. Por más que con ella proponga otros mundos, en el fondo está hablando del mundo que efectivamente tiene. Por eso no podemos considerar la imaginación como un instrumento de clarividencia:

La imaginación no es un instrumento de clarividencia, pensado para revelar los secretos del futuro o de otro mundo. Es, simplemente, un espejo. El imposible que ese espejo refleja no es sino el imposible que se vive realmente. El secreto de las utopías, por tanto, se encuentra en la realidad misma de la que brotan. (ALVES, 1975a, p. 127).

La imaginación brota de la realidad, no desde un más allá. Así, cuando muestra lugares que son imposibles de hallar o construir, está mostrando más bien la imposibilidad de vivir aquí. Al mostrarnos felices en el más allá nos dice que somos infelices en el más acá. Cuando el presente no nos provee de un lugar, migramos para un lugar que no está en ningún lugar (*cf.* ALVES, 1981, p. 45).

Alves relaciona la imaginación con las utopías (sin imaginación no hay utopías, se puede afirmar). Ellas expresan los sufrimientos, los deseos, las aspiraciones que el ser humano experimenta a causa de lo que le toca vivir en su vida real (*cf.* ALVES, 1984, p. 156):

Yo no creo que sea posible la construcción de un nuevo mundo sin los sueños utópicos. El mago, el niño, el profeta, el visionario, el artista: todos ellos viven y se nutren de la revolución que ya se ha operado en su conciencia. Pero sus visiones deben tener en la vida la función del aperitivo: como el simple anuncio de lo que aún está por venir. Tienen que ser como los prolegómenos del amor: en el cuerpo se va despertando la emoción para un gran acto que puede llegar a constituir el comienzo de un embarazo. Si los preparativos se convierten en fin en sí mismos, no estamos sino ante una masturbación: ello proporciona placer superficial, sin fecundación. Y éste es el peligro de la política de la conciencia, que proclama la posibilidad de gozar ahora, actualmente, en toda su plenitud, algo que todavía no existe. Anuncia la redención de un mundo todavía irredento, la celebración cuando la vida gime todavía con dolores de parto, juega en un mundo construido y edificado sobre la guerra. (ALVES, 1975a, p. 171-172).

Las visiones utópicas anuncian lo que está por venir, impulsan los preparativos de un mundo nuevo. Pero es solo el comienzo, por lo que no se los puede confundir con la plenitud, pues, todavía vivimos en un mundo que gime irredento, no es el fin. De ahí que las revoluciones, las sociales y las de la conciencia personal sean aperitivos, sueños, deseos e imaginaciones que buscan crear un nuevo mundo. La conciencia humana es movida por la imaginación (*cf.* ALVES, 1975b, p. 15-16).

Pero la imaginación no solo produce utopías y sueños, también impulsa la acción concreta. Ella ha estado –y está- presente en los grandes inventos y descubrimientos de la ciencia moderna (*cf.* ALVES, 1975b, p. 18). Para Alves, una ciencia sin imaginación es como un pájaro sin alas. La ciencia no ofrece copias de lo real, sino modelos hipotéticos y provisionarios, replicas a escala reducida: "aeromodelos" (ALVES, 2005, p. 47). Permite

operar políticamente, puesto que con ella se puede moldear y transformar el mundo (cf. ALVES, 1975a, p. 178).

Los hechos no dicen cosa alguna a no ser que sean trabajados por la imaginación (cf. ALVES, 2005, p. 146). Con la imaginación se construyen cosas que nunca se vieron para explicar aquellas que se ven. Los conceptos científicos, por ejemplo, no serían posibles sin el auxilio de la imaginación. Newton no hubiera podido desmontar el universo ni Marx la sociedad, tampoco Freud el alma humana (cf. ALVES, 2005, p. 167).

Las cosas significan cuando están inmersas dentro de una totalidad-sentido, pero esa totalidad no es dada por los hechos, sino la inventamos. La imaginación crea un modelo, a partir del cual armamos después cosas (cf. ALVES, 2005, p. 161).

1.2. Des-ilusión

La relación entre imaginación e ilusión es conflictiva y opuesta, como la que se produce entre el verdadero y el falso profeta³: la imaginación –al menos en el sentido que Alves quiere darle-, directa o indirectamente, nos entera de situaciones reales (que afectan el cuerpo), mientras que las ilusiones buscan preservar una falsa realidad. No obstante la ilusión está llena de imaginaciones y las imaginaciones, con frecuencia, se vuelven ilusiones.

La ilusión es un recurso con el que la sociedad del consumo conquista nuestra imaginación. Se controla la imaginación creando objetos deseables, se busca mantener la mente ocupada. Esto es tan efectivo que los seres humanos acaban amando el futuro al cual se les destina. La imaginación no puede competir con las maravillas que diariamente se ofrecen. Muchas veces las personas no tienen ni la capacidad ni el tiempo para perseguir sus propias aspiraciones y deseos. Elegir y comprar ilusionados, esto es la vida (cf. ALVES, 1975a, p. 40-41).

La ilusión nos hace creer que ya tenemos lo que buscamos. Satisface nuestros deseos de cambio con objetos provisionales⁴. Al final, las ilusiones pretenden hacernos olvidar de la realidad contentándonos con un placer momentáneo, irreal, vano. La sociedad del consumo sabe como ilusionarnos, tiene incluso los recursos, pero lo cierto es que nos hace perder la vida. Otra vez aquí esta presente la brujería: ilusión, fascinación.

En cambio, la imaginación es el primer paso que dan las personas para la transformación de un mundo que las deshumaniza. Al imaginar ellas actúan con la perspectiva de un cambio de su situación. Este cambio quiere ser práctico y no solamente

³ Los falsos profetas de hoy, asevera Alves, son los profesionales de las ilusiones. Predican el poder del "pensamiento positivo", dicen que todo es posible y los hombres están felices. Propugnan: "cuando menos conciencia más placer". Y los ojos de quienes los oyen ya no quieren ver, y su corazón está tranquilo. Nos recordamos de un dicho popular: "ojos que no ven, corazón que no siente" (ALVES, 1975a, p. 168-169).

⁴ "Las ilusiones son cosificaciones de nuestras tendencias hacia el placer. Los deseos se convierten en cosas" (ALVES, 1975a, p. 164) y desatienden la realidad.

un cambio de conciencia o que la conciencia cambie la situación –como lo quieren los ilusionistas de la revolución por la vía de la sola conciencia que tienen como máxima transformar al individuo para cambiar a la sociedad (cf. ALVES, 1975a, p. 172).

Pese a que las ilusiones produzcan engaño, tienen sus raíces en la realidad social, pues, son síntomas de problemas concretos⁵. Medidas desesperadas para resolver problemas⁶: “El desamparo provoca la desconfianza en el poder, y con ello surge la esperanza de una panacea mágica: crear con el pensamiento lo que uno fue incapaz de crear con sus propias manos” (ALVES, 1975a, p. 170).

Los esclavos –señala el autor- elaboran ilusiones para sortear el dolor de su impotencia; los oprimidos “se refugian en los sueños de un paraíso futuro; los débiles se construyen un Dios fuerte. Las ilusiones son formas de hacer desaparecer el dolor que provoca la conciencia de que *ellos no pueden cambiar el mundo*” (ALVES, 1975a, p. 174).

Frente al problema que plantean las ilusiones, Alves propone abolir la realidad que crea la necesidad de ellas. No destruir las ilusiones, sino la realidad que las suscita (cf. ALVES, 1975a, p. 178). No hay que quitar las ilusiones a las personas porque también, pensamos nosotros, las ilusiones son un componente de la vida, sino hay que des-ilusionar a una sociedad que ha hecho de las ilusiones un mecanismo para apaciguar los impulsos creativos y vitales de las personas; advertir la irrealidad de las ilusiones.

1.3. Irrealidad

La imaginación ha sido vista en la era moderna como peligrosa para la organización de la sociedad, para la ciencia, para la razón ilustrada. Por eso se ha buscado maneras de controlarla:

La filosofía de la ilustración, los desarrollos del psicoanálisis, y el positivismo científico son por tanto formas diversas de la ideología de la organización. En primer lugar la ciencia le enseñó el poder *cómo* la imaginación *podía* ser controlada. Y más tarde, le dice a la imaginación *por qué* ella *debería* quedar controlada. Llegamos a quedar, por tanto, reconciliados con la represión de nuestras aspiraciones y la frustración de nuestros deseos (ALVES, 1975a, p. 74).

Luego del triunfo de la razón ilustrada, de la ciencia positiva o del pragmatismo, la imaginación creadora ha sido desplazada por el **realismo**. Si ella tiene un lugar en este mundo-sistema, es el de ser una simple idiosincrasia, desprovista de toda significación histórica: su función queda así reducida a la mente del soñador quien para nada interfiere con el mundo “real”. De este modo, la vida queda separada en dos esferas,

⁵ “Las ilusiones no son desvaríos de la mente. Son síntomas de condiciones sociales concretas. Son indicaciones de que el hombre está viviendo en el que la creatividad ha sido reducida a lo imposible” (ALVES, 1975a, p. 177)

⁶ “De este modo, las ilusiones nacen cuando uno descubre que el acto creativo implica dolor, sufrimiento, constancia y aplazamiento del placer Dios sabe hasta cuándo” (ALVES, 1975a, p. 168)

como en dos reinos, en uno imperan los deseos, los sueños, el caos, el desorden y en el otro la realidad, la ley, el orden, la "normalidad" (cf. ALVES, 1975a, p. 72)⁷.

Sin embargo, indica Alves, el realismo es una ilusión, una "mágica transubstanciación": pretende convertir la organización en "realidad". La teoría y el método del realismo proponen que la organización tiene el mismo *status* ontológico que la naturaleza (ALVES, 1975a, p. 72).

Como ejemplo de pensadores que intentaron desterrar la imaginación de la "vida real", Alves cita a Karl Marx. Dice que Marx propuso desligar la historia de la imaginación. Para el filósofo alemán, la imaginación no es objeto de la ciencia histórica (cf. ALVES, 1975a, p. 67). Como resultado de esta decisión a nombre de leyes que operan a espaldas del ser humano, Marx deja fuera la creatividad y la voluntad humana como posibilidades de cambio de las estructuras. Alves, en cambio, insiste en que la creación de la historia lo hace solo el ser humano (cf. ALVES, 1975a, p. 63-65).

Nuestro autor interpreta que el marxismo se convierte en "ciencia" justamente gracias a la cosificación de la historia. El mismo programa esbozado por la Ilustración postulaba que no es incumbencia de la razón el ser creativa (cf. ALVES, 1975a, p. 66). Es paradójico que el ser humano haya rechazado su libertad para crear y se haya rebajado a la insignificancia, hasta ser amenazado de muerte por la civilización que ha creado⁸:

Dotado de la mayor de las posibilidades, por la sabiduría de la evolución, el hombre la rechaza, y prefiere retroceder al nivel de la conducta animal. Incapaz de crear, llega a la misma situación que el dinosaurio. Ni puede ni quiere deshacer la irracionalidad encarnada en la mismísima racionalización de su civilización, y queda, por consiguiente, condenado a ser destruido por ella (ALVES, 1975a, p. 75).

La imaginación debe tomar su lugar, solo ella nos puede sacar de este callejón sin salida que nosotros mismos hemos hecho, ir más allá de nuestro racionalismo⁹. En esta situación, la imaginación es sinónimo de rebeldía contra la racionalidad que se impone y niega al ser humano.

⁷ Nuestra experiencia cognitiva "normal", "é o resultado de uma interação sintética entre as estruturas da razão e os dados dos sentidos" (ALVES, 1975a, p. 76).

⁸ El cuerpo es capaz de vivir o morir por los sueños, pero también por cosas irreales (cf. ALVES, 1983, p. 27).

⁹ "O processo de desestruturação e estruturação só é possível porque as estruturas não são dadas no real, mas projetadas sobre ele por um Sujeito ou Espírito. Mas se não são dadas no real, elas somente existem pela mediação da imaginação. E como a imaginação é filha do Eros, expressão do amor, função da emoção, somos levados a concluir que a racionalidade estrutural tem sempre raízes não-racionais." (ALVES, 1975b, p. 102).

1.4. Rebeldía

El lenguaje de la imaginación, “al rechazar los hechos como límite expresa la trascendencia de la razón sobre lo dado” (ALVES, 1973, p. 251)¹⁰. Abre el mundo cerrado de los hechos. Es decir, la imaginación se rebela contra lo que es: conspira contra la “objetividad” y la “verdad” (cf. ALVES, 1996, p. 23):

Acontece que, por razões que não sabemos explicar, os homens não conseguem aceitar a realidade, tal como ela é, seja a realidade das leis físicas, das leis sociais, do nosso próprio corpo... E é por isto que a nossa mente voa, nas asas da imaginação, buscando a abolição daquilo que existe e sonhando com outro mundo em que a felicidade e o prazer reinariam, supremos... A imaginação é sempre subversiva, porque as exigências do prazer impõem a destruição das coisas que existem e o começo das coisas que não existem ainda (ALVES, 1981, p. 156).

Y es porque la imaginación es subversiva que el principio de realidad trata de domesticarla, es así que el principio de placer —el cual es alimentado por la imaginación— vive bajo el imperio de la represión (cf. ALVES, 1981, p. 157).

Frente al problema del “yo” que se encuentra lanzado a un mundo que es insensible a sus aspiraciones, frío y determinista, la imaginación surge como rebelión y conciencia. El ser humano se libera de la realidad insensible y entra en un mundo encantado que funciona según la omnipotencia de su deseo. Así, la imaginación realiza lo irrealizable, posibilita lo imposible (cf. ALVES, 1975b, p. 21-22).

La imaginación se rebela obrando la magia que desobedece a las leyes de un sistema. Usa un poder que busca realizar lo imposible o hacer un mundo diferente que no corresponda a los hechos¹¹: “A facticidade bruta do mundo imediatamente dado é rejeitada e a imaginação passa se constituir na tela que representa, para o homem, o mundo que é objeto de sua busca” (ALVES, 1975b, p. 55).

La imaginación se resiste a duplicar aquello que es dado, transfigura el mundo “objetivo” (cf. ALVES, 1975b, p. 129). Da luz a una nueva creación: en el principio era la palabra y al final será la vida (cf. ALVES, 1975b, p. 201). Es la vida la que, en último término, se rebela contra el mundo que intenta matarla. Ella nos impulsa, como la poesía, para que veamos más allá de lo que comúnmente de ve¹², para que imaginemos.

¹⁰ “La razón ya no está ‘conformada a este mundo’ sino que es libre para criticar ‘lo que es’ es búsqueda de aquello que podría ser.” (ALVES, 1973, p. 162).

¹¹ La imaginación tiene este poder mágico, con el que el ser humano ha humanizado la naturaleza; abolirla como realidad en sí y resucitarla como extensión de su cuerpo y objetivación de sus valores. La imaginación participa de la creación del mundo, lo transforma en imagen y semejanza del ser humano (ALVES, 1975b, p. 24).

¹² Según Alves, el sufrimiento, la opresión, la explotación obligan al ser humano a ver profundamente y pensar apasionadamente, en circunstancias en las cuales el ver y el pensar es cuestión de sobrevivencia (cf. ALVES, 1975a, p. 166).

Los psicoanalistas ven la imaginación como una enfermedad: neurosis¹³. Sin embargo, la neurosis es también rebelión contra el mundo impersonal e implacable.

Siguiendo a Feuerbach, Alves sugiere recuperar el poder histórico de la imaginación; no verla como pura alienación, sino como protesta contra la alienación (cf. ALVES, 1984, p. 75). En efecto, comprendemos que la imaginación es una especie de “alienación” (esta vez en sentido positivo), porque nos aparta de este mundo que produce sufrimientos¹⁴.

Se puede resistir con la imaginación cuando ésta se corporeiza en la esperanza¹⁵. Dios es símbolo de la esperanza corporeizada en la imaginación. Tener esperanza es creer que los valores, aunque existan solo en nuestra imaginación, son más reales que los hechos inmediatamente dados (cf. ALVES, 1975b, p.83).

Destruida la esperanza, mueren los dioses y no es posible mantener la estructura de la personalidad¹⁶. La imaginación nos permite estar conectados con la promesa del futuro¹⁷. La imaginación es como un delgado hilo que nos une al futuro. Si este llegara a cortarse, la esperanza muere, quedándonos hacer un último acto de rebeldía, el suicidio:

O suicidio é o último ato de afirmação de sentido, o último ato de protesto, o último ato de rebelião: o resultado da tristeza sem fim que se respira num mundo onde Deus morreu e onde o cosmo e o “nomos” se dissolveram¹⁸.

¹³ Alves dice que, para Freud, el inventor del psicoanálisis, todo aquello que se deriva de la imaginación es manifestación de una patología emocional (cf. ALVES, 1984, p. 80). Curiosamente, apunta el psicólogo brasileño, la era que descubrió el inconsciente es más inconsciente que cualquier otra (cf. ALVES, 1984, p. 98).

¹⁴ Según Alves, en sentido etimológico “alienarse” quiere decir “tornarse otro”, “ubicarse fuera de los límites definidos como realidad”. Tiene que ver con el éxtasis religioso (cf. ALVES, 1975b, p. 84).

¹⁵ “¿Qué es la esperanza? Es el *presentimiento* de que *la imaginación es más real* y que *la realidad es menos real de lo que parece*. La esperanza es la *convicción* de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la *sospecha* de que la realidad es mucho más compleja de lo que el realismo quiere hacernos creer; que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual, y que de una forma milagrosa e inesperada, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad y a la resurrección” (ALVES, 1975a, p. 219). La esperanza –complementa Alves más adelante- escucha las melodías del futuro, la fe es bailarla, los ritmos del futuro contienen promesas de libertad, amor y vida (cf. ALVES, 1975a, p. 221).

¹⁶ “Mas otimismo dá lugar à decepção. O homem acordado seu sonho. E a racionalidade histórica –seu deus, sua garantia de que o futuro lhe pertenceria- entra em eclipse. E em seu lugar surge a realidade brutal de um mundo irracional, de um homem sozinho, sem forças e sem esperança.” (ALVES, 1975b, p. 44).

¹⁷ Relacionado a esto, Alves da mucha importancia a la ficción, pues esta puede cambiar las vidas de las personas. Como lo que sucedió con un pueblo de pescadores que encontró a un ahogado, no sabiendo quién era, las personas inventaron historias sobre él, las mismas que despertó en ellas sueños, deseos y memorias. El pueblo quedó diferente, resucitó junto al ahogado (cf. ALVES, 2005, p. 38-57).

¹⁸ En otra obra dice –en contra de los moralistas cristianos- que el suicidio no es el peor de los pecados, puesto que el más grave es hacer sufrir a un niño (cf. ALVES, 2005, p. 21-22). Citamos el evangelio: “Pero al que escandalice [haga tropezar es más literal] a uno de estos pequeños que cree en mí, más le

No creemos que sea necesario el suicidio, pues, el ser humano, con el poder de la imaginación, puede ver un mundo nuevo ante sus ojos. Estos ojos son como los que tiene una persona que se ha convertido a una religión. Ella pasa del sinsentido a una nueva organización del mundo. Su conciencia resucita y mira bajo una nueva luz. Contempla la belleza de las estructuras con nuevos ojos:

Sempre que contemplamos o nascimento de um novo universo significativo, estamos diante do momento religioso da consciência – ainda que ela não faça uso de palavras que a tradição cristalizou como religiosas, para descrevê-lo. Repete-se o momento cosmogônico. O homem e o mundo têm um novo começo, “exnihilo” (ALVES, 1975b, p. 85).

Este nuevo comienzo, este nuevo sentido, si quiere ser más que contemplación, tiene que transformar la historia. Por eso la imaginación tiene que permanecer fiel a las condiciones de la historia: “La transformación de la historia según la esperanza, es posible únicamente cuando la imaginación permanece fiel a la tierra, es decir, a las concretas condiciones objetivas y subjetivas del presente histórico” (ALVES, 1973, p. 253).

Cuando la imaginación es fiel a las condiciones subjetivas y objetivas de la historia, ella no es una simple ficción, tiene el poder de cambiar el curso histórico. Pero tiene que ser siempre, señala Alves, un pensamiento “desiderativo”, que no se acomode al presente ni a lo dado¹⁹. Por ello, el campo de la verificación de la imaginación es la libertad del ser humano para la historia y la de ésta para el ser humano. El objeto de la imaginación es el futuro, y solo el futuro el campo de su verificación (cf. ALVES, 1973, p. 253).

Cuando la imaginación se deja arrastrar por las determinaciones de la historia, corre el riesgo de perder sus aspiraciones de libertad²⁰. La imaginación aporta al lenguaje de la libertad, pero nunca es seguro que las cosas salgan tal y como se las ha imaginado, pues existe una realidad que constantemente niega y cierra alternativas. Por tal motivo, la imaginación también es una fe que apuesta, fe aventurera²¹. Sin ella es imposible que el cuerpo pueda expresarse.

vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos, y le hundan en lo profundo del mar (Mt 18: 6)” (ALVES, 1975b, p. 83-84).

¹⁹ “Concluiríamos que uma transformação qualitativa da realidade (em oposição à sua mera expansão quantitativa) exigiria que o pensamento desiderativo, não-objetivo, estabelecesse os pontos de referência imaginários para a ação.” (ALVES, 1975b, p. 142).

²⁰ Alves dice: “Si la historia se cierra definitivamente para el hombre o el hombre se cierra definitivamente para el futuro, si la represión se convierte en el hecho primario y la domesticación [de la imaginación] en la determinación primaria de la subjetividad del hombre, entonces podemos decir que ya no puede hablarse el lenguaje de la libertad.” Y agrega: “Por eso el lenguaje de la libertad siempre corre el riesgo de perderse. Pero ésta es la única forma de ser fiel a nuestra condición como seres humanos y el inevitable riesgo envuelto en la aventura de la fe” (ALVES, 1973, 254).

²¹ Según Alves, tener fe no es ver cosas que otros no ven, sino ver las cosas que todos vemos con otros ojos (tal y como el ojo poético). Aceptación existencial de algo que trasciende la experiencia ordinaria. La fe coloca a todos los objetos en un contexto significativo nuevo (cf. ALVES, 1975b, p. 87-88).

2. Teo-logía como antro-po-logía, un fundamento de una “teología profana”

Es el cuerpo el que hace teología²². Por eso, tras el discurso sobre Dios está un sujeto. La doctrina de Dios que se enseña, metafórica Alves, es apenas un adorno de la catedral, parte del edificio, pero no aquello que la sustenta. ¿Qué sustenta a la catedral, a la construcción teológica? El sujeto, pues pensamos nosotros, detrás de todo discurso teológico hay personas de carne y hueso que se descubren como sujetos (*cf.* ALVES, 1982, p. 38-39): “The mystery of God is the mystery of our own bodies” y “Christology is anthropology. Christology is biography” (ALVES, 1990, p. 125).

Dios tal vez sea un nombre de una fascinación que hace al cuerpo volar. Palabra que se hizo carne y se dio a nosotros como cuerpo y sangre. Transformar la Palabra en carne es cosa de Dios. Lo nuestro, dice Alves, es transformar la carne en palabra, en poesía, en teología (*cf.* ALVES, 1983, p. 20). De aquí concluimos con Alves que la teología es antropología. La poesía teológica, según él, se resume en la frase: *yo quería ser dios* (*cf.* ALVES, 1983, p. 39).

Eu havia abandonado completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus. Deus é grande e inominável e o que podemos dizer se refere apenas àquilo que acontece em mim, ao me confrontar com aquilo que Rudolf Otto chamou de “O Totalmente Outro”, “Mysterium Tremendum”. Teologia é antropologia; falar de Deus é falar de nós mesmos (Feuerbach). Não, não estou transformando o homem em Deus. Estou só dizendo que Deus é um nome que só es pronunciado nas profundezas do corpo humano (ALVES, 1987, p. 40).

No podemos hablar nada categórico sobre Dios, podemos hablar, sin embargo, de nosotros, pues hablar de Dios es hablar de nuestros cuerpos y sus íntimos deseos que se expresan como poemas: “Não podemos falar sobre Deus, mas podemos falar sobre as coisas humanas. Teologia são os poemas que tecemos como redes sobre a saudade de algo cujo nome esquecemos” (ALVES, 1987, p. 13). Como vimos, tenemos “*saudade*”, ¿por qué o quién? Aunque no lo diga directamente, Alves responde mirando las profundidades de alma humana.

Para su tesis, Alves no tenía interés en escribir tratados científicos sobre Dios. Esta tarea, dice, es imposible. Se creía que había una revelación escrita en la Biblia, teólogos fundamentalistas y exégetas creían que si se llegaba a la “verdad misma” del texto sagrado se llegaría al misterio Dios. Alves ve el quehacer teológico de otro modo:

As Escrituras me eram Sagradas somente porque elas diziam em linguagem poética aquilo que, dentro de mim, já era um gemido inarticulado: revelação dos meus desejos, do Thánatos que me habita, da Vida que me faz brincar e lutar. Somente eu podia dizer isto: são sagradas, divinas, por serem um espelho de mim mesmo; experiência de

²² Dios es una bella y perpetua fuga (“fugue”) musical, que solo puede ser escuchada por el corazón humano (*cf.* ALVES, 1990, p. 125).

revelação. Assim, o nome da coisa que eu escrevera não poderia se referir a Deus. Era coisa modesta, humana... (ALVES, 1987, p. 40).

Esta idea puede entenderse de dos formas: **a.** secularizar la fe y **b.** sacralizar la capacidad humana. Desde nuestro punto de vista, no se trata de optar por una de ellas excluyendo a la otra, sino de moverse, ir y venir entre las dos. Mientras produzcan humanización, liberación y placer, en las personas, ninguna se convierte en idolatría.

No hay verdad más alta que la humana. "La tierra, el cuerpo, los sentidos, son ahora dones deleitosos, ocasiones para gozarlas y celebrarlas" (ALVES, 1973, p. 62). Todo el mundo es profano, estamos libres de la causalidad. La trascendencia tiene su origen en la existencia: "Por eso el proyecto de la humanización no puede entenderse como la transformación del mundo por el hombre y para el hombre. Consiste por el contrario en la liberación del hombre del mundo" (ALVES, 1973, p. 72).

La comunidad humana y secular es el único punto de referencia. Alves en su tesis hace una opción por el **humanismo secular** completo. En sus obras posteriores el tema del ser humano sigue ocupando sus pensamientos. Los dioses viven a causa del cuerpo humano, pues ¿quién perdería el tiempo con un Dios si este no promete la resurrección y la vida eterna del cuerpo? (cf. ALVES, 1981, p. 38):

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
O corpo dos sacrificados.
São os 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,
laças 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 (ALVES, 1981, p. 9).

Para quienes aman, la teología es una función natural como soñar, oír música, beber un buen vino, llorar, sufrir, protestar, esperar. La teología es una manera de hablar sobre tales cosas, apenas se distingue de la poesía, la teología brota y se desborda como manifestación de una manera de ser: "suspiro de la criatura oprimida". La misma frase marxista que Alves aplica para comprender la religión, según el teólogo brasileño, es difícil una definición mejor (cf. ALVES, 1981, p. 21).

Antropología o corpocentrismo²³: deseo humano de felicidad y placer, componentes eróticos y libidinales, los valores, las aspiraciones, el amor, la divinidad, lo sagrado, la belleza (cf. ALVES, 1984, p. 79).

Conclusión

Se habla mucho de los cuerpos, lo que corresponde ahora, es hacer, de hecho, una **teología corporal**. De esa manera, es el cuerpo de cada persona el “centro del universo”. De este modo se evita los fetichismos donde se “sacrifica” el cuerpo a un “Dios trascendente” que come los cuerpos. Es el regreso al **ser humano corporal y necesitado**, como anunciara Marx en su momento. A partir de allí se genera una **espiritualidad**. Las metáforas que se consigan en este teología profana y secular, tiene que partir de estas luchas del cuerpo por lograr su reivindicación.

Pero todo aquello no es de inmediato, pues existe las trampas de la **imaginación trascendental** a la cual siempre se han sacrificados los cuerpo, humanos y el propio cuerpo de la Naturaleza, que los pueblos originarios/indígenas del continente reconocen como “Pachamama”. Se trata de un proceso de discernimiento de esta teología, de ver los “dioses” que han surgido en la modernidad, y de los dioses que siempre surgen y reclaman el sacrificio de los cuerpos.

Una **estética de la liberación**, como lo llamaré, acude a este misterio del cuerpo; en realidad “lo bello” tiene que ver con esta glorificación de los cuerpos, grandes y pequeños. Se está en el nivel de las metáforas, pero de aquellas que impulsan ciertos criterios para evaluar las creencias y esas trampas de la fe en lo trascendental.

En Alves, se ha podido tomar un determinado lenguaje, un antecedente, que habla de una teología o de una “religión” incluso, que parte de esta premisa, “lo corporal”. Es un *dis-curso* que es necesario continuar; es estético y, a la vez, ético. La estética no sobrevive sola, sino depende de la afirmación de los cuerpos, de la vida por lo tanto. Se ha logrado definir el tema de la imaginación y sus contrariedades, que parte no de otro lugar sino de los cuerpos que resisten y anhelan su emancipación. En este sentido, se tiene aquí un legado importante de una Teología de la Liberación.

Bibliografía

Octavio Paz. **La casa de la presencia: poesía e historia**. Tomo I. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1999.

Rubem Alves. **Creio na ressurreição do corpo: meditações**. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), 1982.

Rubem Alves. **Cristianismo: ¿opio o liberación?** Salamanca: Sígueme, 1973.

²³ “Theology is an exercise about the marriage of Word and flesh, endless poem about the mystery of the incarnation. Words and flesh make love and the body is born...” (ALVES, 1990, p. 74).

Rubem Alves. **Da esperança.** Campinas: Papyrus, 1987.

Rubem Alves. **Filosofia da ciência:** introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Rubem Alves. **Hijos del mañana:** imaginación, creatividad y renacimiento cultural. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975a.

Rubem Alves. **O enigma da religião.** Petrópolis: Vozes, 1975b.

Rubem Alves. **O que é religião.** São Paulo: Ars Poetica, 1996.

Rubem Alves. **O retorno e terno... Crônicas.** São Paulo: Papyrus, 1992.

Rubem Alves. **O suspiro dos oprimidos.** São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

Rubem Alves. **Poesia, profecia, magia:** meditações. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1983.

Rubem Alves. **Tempus fugit.** São Paulo: Paulus, 2005.

Rubem Alves. **The poet, the warrior, the prophet.** London, Philadelphia: SCM Press - Trinity Press International, 1990.

Rubem Alves. **Um céu numa flor silvestre:** a beleza em todas as coisas. Campinas, SP: Verus, 2005.

Rubem Alves. **Variações sobre a vida a morte:** a teologia e a sua fala. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Rubem Alves e a arte de tecer teias sobre nossos vazios¹

Rubem Alves and the Art of Weaving Webs Over Our Voids

Yohana Agra Junker²

RESUMO

Meu convite, nesse artigo, é para tecermos nossa própria teia sobre os vazios que temos diante de nós: exaustão, desorientação, luto, isolamento social, angústia, ansiedade profunda, desfundamento, uma caixa torácica que parece estar caindo, falta de toque, tristeza, desconhecimento, medo de que tipo de mundo entraremos em algumas semanas e meses... E uma das maneiras que eu consegui coragem para olhar para este vazio e começar minha própria tecelagem sobre ele é envolvendo-me com essas questões emergentes e urgentes através das artes.

Palavras-chave: Rubem Alves; Arte; Imaginação.

ABSTRACT

My invitation is to weave our own web over the voids we have before us: exhaustion, disorientation, grief, social isolation, angst, profound anxiety, groundlessness, a ribcage that seems to be caving in, lack of touch, sadness, unknowingness, fear of what kind of world we will walk into in a few weeks and months... And one of the ways I gather courage to stare at this void and begin my own weaving over it is by engaging with these emergent and urgent questions through the arts.

Keywords: Rubem Alves; Art; Imagination

Nos últimos anos, todos nós nos deparamos com a necessidade de atenuar os efeitos da pandemia, os sofrimentos mais perniciosos presentes em nossas nações, as violências que surgiram do colonialismo “mais baixo, racializado e preconceituoso”, como Alexis Pauline Gumbs coloca (GUMBS, 2020, p. 2). Nada em nossas experiências de pandemia tem sido estável, previsível ou encorajador. Nada nela foi esperançoso. Temos tentado adaptar a uma realidade em constante movimento cujas mudanças têm sido avassaladoras, disruptivas e marcadas por muitas perdas, mortes, violências, e muitas dores. Nossas famílias, comunidades, espaços e territórios estão cheios de corpos que carregam um acúmulo de histórias, experiências, memórias que são como teias cheias de dor, desenraizamento, deslocamento, trauma. Nossas memórias, corpos e

¹ Traduzido por Danilo Mendes, doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF.

² Doutora em Teologia - Theological Union, Berkeley. E-mail: yohanajunker@gmail.com

histórias carregam os lutos perdas pessoais, o impacto dos colapsos ambientais catastróficos, a brutalidade da supremacia branca e do racismo anti-negro, os efeitos do extrativismo coloniais e do capitalismo, a ascensão do populismo anti-imigração, o horror de lideranças fascistas, governos genocidas... tanta coisa está circulando nossos corpos agora. Como adrienne maree brown diz, “as crises estão por toda parte, massivas, massivas, massivas. E nós somos pequenos” (BROWN, 2017, p. 3).

Suas palavras reverberam profundamente em mim. A crise está em toda parte, sim. E nós somos pequenos. Quando essa sensação de impotência e desamparo se apresenta diante de mim, procuro me aproximar do trabalho, das palavras e dos mundos³ de Rubem Alves. Livros como *O retorno e terno*, *Por uma educação romântica*, *Creio na ressurreição do corpo*, *Perguntaram-me se acredito em Deus* me acompanharam tanto quanto a literatura que ele escreveu para crianças. Comecei a ler Rubem Alves muito cedo — fui presenteada aos cinco anos com *Como nasceu a alegria*. E embora nessa idade não pudesse realmente dizer por que suas histórias me comoviam tão profundamente, sabia que a maneira como ele não infantilizava suas pequenas leitoras e não deixava de escrever sobre o sofrimento em seus livros infantis, me ensinou algo sobre a capacidade humana de viver através da dor mais agonizante, de engajar com perguntas para as quais não temos respostas e de vivenciar a alegria mais extasiada. Seus livros infantis carregam a marca de vários eixos linguísticos, que carregam mundos inteiros em si. Imagem e texto estão entrelaçados com teopoética e contação de histórias que dão passagem a uma teologia e uma pedagogia dos sentidos e do coração. Em *Por uma educação romântica*, Alves fala sobre como as feridas e as tragédias na vida o fizeram entender visceralmente que a literatura, a poesia, a música, a contação de histórias ou uma potente obra de arte visual podem se tornar nutrição para nossos corpos famintos, alegria para nossas almas angustiadas. Ele escreve: “Ciência é fogo e panela: coisas indispensáveis na cozinha. Mas poesia é o frango com quiabo, leite para quem gosta...” (ALVES, 2012, p. 22). Seu trabalho é um lembrete terno para que jamais deixemos de nos e apaixonar pela vida. Como educador, contador de histórias, criador de mundos, que encarnou o verbo esperar, ele era um fruidor compulsivo da vida — conjurou possibilidades, deu passagem a vida mesmo diante de interrupções e da obliterações.

A corporigrafia de Alves, para tomar emprestada a expressão de Cláudio Carvalhaes, me ensinou que todos compartilhamos essa capacidade de interromper a morte, ressurgir, inventar novas formas de ser e criar no mundo porque somos todos feitos à imagem e semelhança da criadora primordial — a aranha. Como artistas, as aranhas não só criam belas obras de arte — estruturas ao mesmo tempo frágeis e resistentes, bonitas e complexas, armadilha para as presas. Elas também são tecelãs de mundos. Como conjuradores-artistas, as aranhas medem riscos, carregam a teia dentro de si, e iniciam uma espécie de co-criação com o divino para traçar teias sobre nossos vazios. O fio — escondido dentro de seu corpo — permite que ela mergulhe no vazio

³ Nesse ponto, a autor faz um jogo de palavras com os termos “work”, “words” e “worlds”, respectivamente “trabalho”, “palavras” e “mundos”. [N.T.].

para que a tecelagem inicie. A teia, de certa forma, já está dentro dela. Mesmo antes de saltar, ela já carrega em si a estrutura que irá lhe dar armação, alicerces.

Meu convite é para que desenvolvamos nossa capacidade de tecer estruturas de amparo sobre os vazios que temos diante de nós: exaustão, desorientação, luto, isolamento, angústia, desalento, ansiedade excessiva. Como despertar nossos sentidos, a brincadeira, como cultivar a vida, o prazer, a alegria, as canções e palavras que reanimam nossas almas? Como lamber nossas feridas? Como começar a desfazer o trauma que metabolizamos? Como podemos nos comprometer com descanso, a resistência, a criação de rebeliões amorosas como Leanne Betasamosake Simpson nos convida? Como reinventar nossos rituais, práticas espirituais, nossos modos de estar uns com os outros? Como resistir à ganância que se infiltra através do concreto, dos combustíveis fósseis, da hiperconectividade, da produtividade? Como resistir às nossas estratégias entorpecentes, nossos lugares de esquecimento, nosso conluio com os sistemas de exclusão? Como construir espaços para experimentar outras formas de ser, inventar outros vocabulários e gramáticas, onde criamos outras práticas coletivas e corpóreas para o aterramento, a conexão, o afeto, a ternura e o pertencimento? Como nos reconectar com nós mesmos, um com o outro, com o planeta, com o sagrado? Acredito que Rubem Alves nos convidaria a prestar atenção aos espaços de invenções poéticas para que possamos tecer teias sobre esses vazios e fazer emergir vida nessas paisagens de morte.

Da mesma forma, Luis Antonio Simas pensa na sabedoria contida em nossos corpos, em nossas espiritualidades e em nossas práticas criativas como sendo capazes de abrir caminhos para resistirmos a tudo o que torna nossos corpos domesticados, sem vida e submersos no que ele chama de carregamento colonial (RUFINO; SIMAS, 2019). Penso no tipo de choque poético, reversão e descarrego que todos poderíamos gerar se recriássemos nossas formas de brincar, contar histórias, escrever cartas e desenhar imagens emergentes. O que aconteceria se limpássemos nossos pincéis, limpássemos nossas lentes da câmera, aquecêssemos nossas ferramentas de soldagem, recuperássemos nossas canções, enchêssemos nossos espaços vazios e confinados com corpos pulsantes que não têm medo de reinventar gramáticas de brincadeira e rituais que curam nossas relações?

A arte tem um poder tremendo para tornar tudo isso possível. Ela nos permite conectar com nós mesmos para que possamos acessar o que está escondido em nossos recôncavos mais profundos de uma maneira corpórea e visceral. Da raiva, ao luto e à admiração, as artes nos ajudam a tocar, sentir e nomear nossas emoções, educar nossos afetos, ao mesmo tempo em que nos inspiram a resistir, denunciar, agitar, curar, conectar, conjurar e gerar ferramentas para uma imaginação especulativa, para a integração do conhecimento encarnado e intelectual. É um local de sonhar, ensaiar, coreografar e parir novas possibilidades de ser e intervir no mundo. Quando mergulhamos em atos de criação, temos acesso à vida visceral, à vida somática do corpo, às suas reflexões, limites, intuições, respostas, desejos e necessidades. Podemos começar a tecer o invisível de volta no perceptível. E por causa do poder da arte de provocar, somos capazes de sentar com o problema, de nos inclinarmos para a instabilidade,

praticar o desaprendizado, e afirmarmos nossa capacidade inerente de sermos ao mesmo tempo “problemáticos e proféticos” (GUMBS, 2020, p. 2).

A arte, as histórias de nossos ancestrais, a produção de artistas mantém nossas práticas espirituais vivas e nos ajudam a criar uma visão coletiva da humanidade que resiste à violência imperial de dominação. Ancoram-nos em uma “política de amor” que busca justiça através da relacionalidade radical, coletividade, criatividade, vulnerabilidade, consideração mútua e potencialmente se desfazendo em afeto e ternura.

Gloria Anzaldúa escreveu com frequência sobre como artistas, imagens e histórias nos ajudam a acessar conhecimentos, raízes, a força, a cura — tudo aquilo que o colonialismo nos forçou a perder, esquecer, descartar. O que nos roubaram. A arte modifica nossos pontos de referência. Criamos arte para encontrarmos o som do que é genuíno, como Howard Thurman diz. Trabalhadores culturais como Favianna Rodriguez e Sonali Sangeeta Balajee têm pensado de forma semelhante ao que Alves nos propôs. Nomeiam que estamos numa conjuntura em devemos aprender a integrar as artes a uma espécie de senso de pertencimento encarnado para que possamos curar e esperar. Em seu ensaio “An Evolutionary Roadmap for Belonging and Co-Liberation” [“Um Roteiro Evolutivo para Pertencimento e Co-Libertação”], Balajee propõe uma estrutura para abordar nossas urgências e angústias através de pequenas ações e conexões: construindo espaços de pertencimento enraizados no *amor*, na *quietude*, na *contemplação* e no *devir* (BALAJEE, 2018). Através do trabalho do *amor*, somos capazes de cultivar afeto e abertura como formas de ampliar o cuidado com nossos corpos, comunidades e com a nossa terra. Através da prática da *quietude*, podemos começar a desacelerar nossos sistemas nervosos — mantendo a capacidade de estar inteiro à medida que continuamos a desmontar as crises maciças e massivas que estamos vivendo. Ao *contemplar*, podemos começar a expandir nossos pequenos círculos de cuidado para círculos mais expansivos. Para ela, o capitalismo e a supremacia não podem criar raízes em espaços decoloniais onde existe uma troca de olhar, um profundo testemunhar. Essa troca de consideração profunda e íntima nos permite identificar onde a violência circula, onde o poder se esconde e é mal utilizado para exterminar e excluir. Pequenas práticas de *devir* também apoiam o surgimento, a mutualidade e uma orientação para a imaginação criativa.

Nossos corpos, de fato, vêm experimentando muito e de forma avassaladora desde o início da pandemia. E me pergunto o quanto nossos espaços acadêmicos e de trocas intelectuais poderiam se beneficiar do que Balajee propõe como tentativa de responder às profundas e coletivas mudanças, desempoderamento e trauma que o COVID-19 nos trouxe. Como podemos exercitar a esperança ao incorporar experiências de presença, amor, quietude, testemunhar e devir em nossos espaços? Talvez, um primeiro passo seria reconhecer que muitos de nós estamos lidando com experiências de desamparo, ansiedade, isolamento, luto e preocupação. Estamos metabolizando o trauma e estamos lidando com várias formas de inseguranças materiais e espirituais. Como podemos projetar encontros que se baseiam em respeito e contemplação, mesmo diante da contínua pandemia, supremacia branca, militarismo, racismo anti-negro,

violência, guerra e governos genocidas? A exposição contínua ao abuso e à violência nos fere profundamente.

Cuidar das maneiras pelas quais esses traumas interagem e aparecem em nossas comunidades é uma maneira de levar a sério o impacto que essas realidades têm em nosso *corpo-espírito-tempo-espaço*. Este é um termo que Patrisia Gonzalez, uma estudiosa indígena chicana, cunha para evidenciar como somos uma unidade indivisível composta de nossos corpos, os lugares em que nos enraizamos, os espíritos que nos guiam, e as vidas contidas em nossas histórias (GONZALES, 2012, p. xix). Como Resma Manakeem aponta, nossos corpos e cérebros têm essa grande capacidade de aprender, passar por transformações, crescer e curar. “Embora o trauma possa inibir ou bloquear essa capacidade”, escreve ele, “uma vez que o trauma tenha sido abordado, o crescimento e a mudança positiva podem se tornar possíveis novamente” (MANAKEM, 2017, p. 55). Assim como traumas e vírus se espalham, também podem se espalhar afeto, respeito e presença. Devido ao poder da arte de evocar, criar e revelar vários padrões, pensamentos e significados, descobri que o ato de me envolver com as artes é incrivelmente útil na elaboração de ansiedades que emergem das várias ameaças à nossa existência. As práticas artísticas nunca estão muito longe do que mais importa na vida. Elas têm uma profunda habilidade de nos colocar em contato com um impulso criativo, de nos oferecer insights sobre nossas próprias interioridades, e de nos mover espiritualmente, emocionalmente e intelectualmente em direção a nós mesmos, uns aos outros e ao divino.

Manifestações artísticas muitas vezes nos permitem acessar e nos conectar, individual e coletivamente, com o que é significativo, potencialmente generativo e, em última instância, transformador. Trata-se menos de entender completamente o mundo como tal e mais sobre estar alerta para descobrir as oportunidades que este mundo nos oferece. Temos que acordar! Julia Kristeva descreve esse despertar estético com um lembrete de que nossos corpos devem participar da experiência com a arte não só para contemplar o objeto de arte, mas também para senti-lo. Ela escreve: “O objetivo final da arte é talvez o que foi celebrado anteriormente sob o termo de *encarnação*. Quero dizer, com isso um desejo de nos fazer sentir uma experiência real [no corpo]” através de linhas, cores, sensações, texturas, movimento e participação (*apud* BANN, 1998, p. 64-65). De certa forma, e como Alves propõe, as artes nos lembram da vida que está enterrada sob o peso de nossas responsabilidades, nossa angústia, nossa dor. Quais memórias permanecem encarnadas e emergem contra nossa matéria esperando para serem libertadas de dentro? Às vezes, afirma Alves, a vida tem que ficar adormecida por anos, enterrada dentro de nossos sepulcros... Às vezes, a vida só tem uma chance após a morte. Então, no meio da morte que impregna nossos dias, semanas, meses, e os milhões de vidas perdidas para o COVID, gostaria de compartilhar com vocês o trabalho de dois artistas que acredito terem ativado e ressuscitado a vida do torpor dos últimos dois anos. Eles encontraram maneiras de criar, reanimar e mobilizar o público mesmo diante da impossibilidade da vida.

A primeira é Vanessa German. Ela se descreve como “uma artista cidadã que centra a exploração de tecnologias humanas que respondem às catástrofes em curso de racismo estrutural, supremacia branca, heteropatriarquia, extração de recursos e

misoginia”⁴. German cria arte em todos os tipos de línguas, em todos os tipos de emanções. Você pode encontrar seu trabalho na forma de esculturas, performance, rituais comunitários, instalação e fotografia e parte do que ela está tentando fazer é “reparar e remodelar sistemas humanos, espaços e conexões humanas rompidas. Sou uma artista cidadã autodidata que trabalha em escultura, performance, rituais comunitários, instalação imersiva e fotografia, a fim de reparar e remodelar sistemas, espaços e conexões rompidas. Sua prática propõe novos modelos de cura social, utilizando a criatividade e a ternura como forças vitais para contar com as violências históricas e perniciosas de nossa sociedade”.

Na obra intitulada *Blue Walk*, ela encena o que chama de espetáculo do amor. German permite que o público e os artistas busquem, encontrem, toquem, sintam, se envolvam com sentimentos que muitas vezes são suprimidos. No contexto dessa pandemia e de outras lutas que temos sofrido por causa das opressões entrelaçadas e interseccionais que experimentamos, as performances de German nos permitem realmente tocar, sentir, metabolizar a raiva, o luto, a ternura e até mesmo a nossa necessidade de descansar. Esta peregrinação em particular foi encenada em julho, em Portland, durante o *Time-based Art Festival* organizado pelo Instituto de Arte Contemporânea de Portland. A artista e um grupo de intérpretes caminharam por um bairro historicamente negro, reconhecendo como a gentrificação tem impactado as ecologias sociais dentro da cidade. Enquanto os participantes caminhavam pelo bairro, pudemos sentir, em primeira mão, e ver com nossa própria carne como a gentrificação e a marginalização geraram insegurança habitacional, o deslocamento e a retirada dos corpos negros deste trecho de terra. Os participantes foram convidados a caminhar. Aqui cito a declaração da artista: “no poder do Blues. Movendo-se no poder da água, da criatividade e do absoluto dimensional. O ritual é a canção de adeus e a canção de levante. Aprendemos isso em um curto período de união pré-ritual. Essas músicas são sobre ouvir, dar permissão à voz e ao corpo, e ocupar o espaço e o céu”⁵.

Vanessa German me lembra do poder das histórias de Rubem Alves. Sua poética está escrita em meu corpo como as performances de German. Essas narrativas criam uma topografia carnal e mental de rituais que mediam e levam em conta todas as maneiras pelas quais enfrentamos luto, anseio, saudade e desejo de cura. Através da narrativa, ajuntamento de corpos e tecidos, os rituais e atos coletivos mediados por German recuperam o direito do povo negro de compartilhar poder, espiritualidade e presença. Participantes não negros foram convidados a testemunhar, estar presentes de maneira consciente, entendendo como internalizamos e externalizamos o racismo em nossas relações e vidas. Com sede em Pittsburgh, a prática artística de German está entrelaçada e é inseparável de seu ativismo e liderança comunitária. Em 2011, a artista fundou a *Love Front Porch*, uma iniciativa artística para as mulheres, crianças e famílias do bairro local para defender a arte como um ato de justiça restaurativa. German confronta e desmantela o peso emocional e espiritual imposto pela opressão multigeracional nas comunidades negras.

⁴ Ver Vanessa German <https://www.wanawari.org/vanessa-german.html>

⁵ Ver Vanessa German, <https://artandaboutpdx.com/calendar/the-blue-walk>

Outra artista que, através da arte, criou um espaço para as pessoas se unirem mesmo nos momentos e espaços mais dolorosos, é Lygia Pape. Artista brasileira nascida em 1927, encenou uma mobilização coletiva com seu trabalho durante alguns dos anos mais difíceis da história brasileira. Natural do Rio de Janeiro, Pape foi uma influente escultora dos movimentos concretista e neoconcretista nas décadas de 1960 e 1970. Sendo profundamente crítica da ditadura brasileira e do estado de repressão que assaltou o país de 1964 a 1985, seu trabalho sondou os limites das experiências sensoriais e psicológicas de seu público e, como Vanessa German, se baseou fortemente na participação física, incorporada e coletiva do mesmo. *O Divisor*, seu trabalho mais conhecido, é ao mesmo tempo performance e escultura e tece corpos de espectadores/participantes, espaço físico, mobilidade em uma obra de arte literalmente comovente. Originalmente realizada no Rio durante o golpe militar, no qual as pessoas eram proibidas de se reunir coletivamente nas ruas, ela compôs essa peça para que o público fizesse exatamente isso — ocupar espaços públicos e conspirar pela liberdade sob um grande manto. *Divisor* é composto por tecido de algodão branco de 30 metros em forma quadrangular. A peça tem duzentos vãos simetricamente perfurados no tecido através do qual espectadores são convidados a “vestir” a escultura coletivamente, por assim dizer. Uma vez que 200 participantes estejam devidamente posicionados, são convidados a caminhar enquanto “vestem” a obra de arte. O tecido branco de Pape repousa sobre os ombros dos participantes, isolando o resto do corpo e permitindo que uma procissão seja iniciada. Como o trabalho de German, esse desempenho colapsa fronteiras e tece teias através dos abismos de classe, raça, identidade de gênero, orientação sexual, idade, habilidade corpórea, e muito mais, em um trabalho destinado a fluir e se desdobrar livremente mesmo nos períodos mais horríveis da história.

À medida que os corpos se movem pelo Rio de Janeiro (ou quarenta anos depois em Nova York) literalmente vestindo a escultura, são convocados a integrar seus corpos e se juntar a uma nuvem de testemunhas. O efeito é ao mesmo tempo comovente e poderoso: uma multidão de pessoas, unificada pelo que se assemelha ao movimento de ondas, atravessa as ruas em procissão, retirando, em uníssono, sua liberdade temporária. Como apenas as cabeças dos participantes são visíveis, uma luta ambivalente ocorre à medida que os corpos transitam da presença individual para a ação coletiva. A escultura em movimento de Pape reivindica ação, reflexão e coparticipação. Esses corpos vivos e pulsantes funcionam como lembretes de que essa teia artística, embora cheia de incisões, aglomera uma comunidade que dá passagem não só ao que é belo, mas, também, ao que está ferido. A obra de arte destaca a simultaneidade da vida compartilhada de quem está presente: seus corpos tanto arrematados uns aos outros quanto agindo uns sobre os outros, são transformados nessa dança, transmutando temporariamente a precariedade que as acomete. A “imbricação de corpos no tecido do mundo”, como diz Mayra Rivera, facilita uma espécie de união. E marcado na pele, *o divisor* é uma renovação do compromisso com a justiça, a coletividade e a esperança. Em cada estica e empurra, os corpos negociam o espaço para que caminhem juntos na mesma direção.

O que obras de arte como essas exigem de nós é o que Rubem Alves nomeia como um despertar, uma educação de nossos sentidos capazes de conjurar novos mundos à existência, tecendo teias sobre os vazios diante de nós. Quando me entrego ao trabalho de Pape ou de German, me lembro das histórias e reflexões de Alves sobre

conchas, ostras e a beleza. Impressionado com a beleza das conchas, Alves procurou decifrar o enigma das ostras. Descobriu, então, que ostras não são apenas engenheiras competentes que construíram casas para que seus corpos tenham abrigo dos predadores mais ameaçadores em ambientes traiçoeiros. Alves as via como arquitetas e artistas. Antes que obras de arte tomem forma, elas existem virtualmente na alma do artista. Antes que as belas conchas se formem, ele escreve, elas existem nas almas das ostras. “A vida”, ele ruma, “não só gera objetos úteis, ferramentas adequadas para a sobrevivência. A vida não quer apenas sobrevivência. A vida quer fruir, quer avançar em direção à alegria, em direção ao que alimenta nosso senso de esperança, nossa capacidade de imaginar o contrário. “Nossos corpos”, ele afirma, “precisam de mais do que pão para sobreviver” (ALVES, 2012, p. 73). Estamos famintos por beleza, conexão, pertencimento, acolhimento. Nossos olhares e sentidos também precisam ser nutridos e alimentados.

As obras de arte tratadas aqui permitem que uma educação de nossos afetos e sensibilidades ocorra, trazendo um convite para nos mover em profundo respeito, reverência, emaranhamento, resistência e, mais importante, em responsabilidade capacidade de responder (response-ability) às necessidades coletivas, para usar a linguagem de Catherine Keller. À medida que as teias de German, Pape e Alves continuam a nos envolver e nos cercar, torna-se cada vez mais claro que as artes têm essa capacidade vibrante de despertar em nós sonhos adormecidos. Elas convidam à co-tecelagem das linhas cruzadas mesmo diante da impossibilidade, da negação e da desrealização. Essas artistas carregam vastos e complexos corpos de pensamento que nos orientam para a libertação, a reverência e um viver como um ato sagrado e ritualizado de união comum. Ao testemunhar coletivamente o trabalho dessas artistas, abrimos uma “habilidade de nos relacionarmos profundamente e respeitosamente entre as diferenças”, mantendo uma “receptividade ao desconhecido”, para pegar emprestada a linguagem de Laura Pérez (PÉREZ, 2019, p. xx). Inerentemente polivalentes, as artes têm um tremendo poder de conectar, reverberar e inquietar o que está escondido dentro de nossos recessos. Como locais para criar o mundo e coreografar novas possibilidades de ser, as artes visuais são capazes de cultivar em nós uma orientação e uma abertura para a imaginação, o mistério e tudo que temos deixado de lado, esquecido, descartado ou perdido. Essa pandemia, a incapacidade do coletivo de responder decentemente às urgências de nossos tempos nos impactaram de maneiras que não podemos compreender plenamente no momento. Espero que essas reflexões nos provoquem o desejo de co-tecer as teias imaginativas e sagradas sobre os nossos abismos.

Referências

ALVES, Rubem. **Por uma educação romântica**. Campinas: Papirus, 2012.

BALAJEE, Sonali Sangeeta, “An Evolutionary Roadmap for Belonging and Co-Liberation,” **Othering and Belonging Institute**, ago. 2018. Disponível em: <<http://www.otheringandbelonging.org/evolutionary-roadmap-belonging-co-liberation/>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

BANN, Stephen. "Three Images for Kristeva: From Bellini to Proust," in **Parallax**, v. 4, n. 3, 1998.

BROWN, adrienne maree. **Emergent Strategy: Shaping Change, Changing Worlds**. Chico, CA: AK Press, 2017.

GERMAN, Vanessa. **Vanessa German. Wa na wari**. Disponível em: <<https://www.wanawari.org/vanessa-german.html>>. Acesso em 15 ago. 2022.

GERMAN, Vanessa. The Blue Walk. *Art & About*. Disponível em: <<https://artandaboutpdx.com/calendar/the-blue-walk>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

GONZALES, Patrisia. **Red Medicine: Traditional Indigenous Rites of Birthing and Healing**. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2012.

GUMBS, Alexis Pauline. **Beyond Survival: Strategies and Stories from the Transformative Justice Movement**. Chico, CA: AK Press, 2020.

MANAKEM, Resma. **My Grandmother's Hands: Racialized Trauma and the Pathway to Mending Our Hearts and Bodies**. Las Vegas, NV: Central Recovery Press, 2017.

PÉREZ, Laura E. **Eros and Ideologies**. Durham: Duke University Press, 2019.

RUFINO, Luiz.; SIMAS, Luiz Antonio. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Uma saudade nunca saciada: Deus, utopia, e o transcendente sensato¹

A Never Fulfilled *Saudade*: God, Utopia, and the Sensible Transcendent

Callid Keefe-Perry²

RESUMO

Neste ensaio considero algumas das implicações do pensamento de Alves ao lado do trabalho da teóloga feminista Grace Jantzen, cujas consequências proporcionam um terreno fértil para a reflexão futura. Primeiro exploro algumas das maneiras pelas quais a ênfase de Alves na saudade pode ser vista como intimamente relacionada ao seu pensamento sobre utopia e imaginação. Interpretar esses temas em relação ao pensamento de Jantzen mostra a importância de prestar atenção à materialidade e às formas pelas quais a preocupação positiva com a personificação e a particularidade servem para nos convidar a um maior florescimento e engajamento com o sofrimento.

Palavras-chave: Rubem Alves; Saudade; Futuro.

ABSTRACT

In this essay I consider some of the implications of Alves' thinking alongside the work of feminist theologian Grace Jantzen, the consequences of which provide a fertile ground for future reflection. First I explore some of the ways in which Alves' emphasis on saudade can be seen as intimately related to his thinking about both utopia and imagination. Interpreting these topics with the use of Jantzen's thinking shows the importance of paying attention to materiality and the ways in which positive concern for embodiment and particularity serves to invite us into greater flourishing and engagement with suffering.

Keywords: Rubem Alves; Saudade; Future.

Teologia não é coisa de quem acredita em Deus, mas de quem tem saudades de Deus.
(ALVES, 2004, p. 17)

¹ Traduzido por Danilo Mendes, doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF.

² Doutor em Teologia - Boston University School of Theology. E-mail: callid.kp@bc.edu

Embora as consequências da COVID-19 continuem a nos chamar a atenção das notícias, o fato é que essa pandemia está se juntando a outras pandemias que persistem há anos. No contexto dos Estados Unidos, nos últimos dois anos houve a ascensão do termo “pandemia tripla” para se referir às realidades sobrepostas do Coronavírus, da supremacia branca e da crise ecológica. Embora eu esteja incerto sobre a veracidade disso em outros países — embora eu imagine que haja algumas ressonâncias — nos EUA faz sentido se referir a estes três como correlatos. Por exemplo, embora a pandemia viral tenha sido difícil para muitos, os dados mostram que o COVID-19 teve um impacto desproporcionalmente maior sobre as famílias negras e hispânicas, tanto em termos de (1) saúde e estar em maior risco de adoecer e morrer de COVID-19 (CDC, 2022); bem como em termos de (2) economia e ser mais propenso a perder renda e experimentar dificuldades para pagar aluguel ou fazer pagamentos hipotecários no prazo correto (CORNELISSEN; HERMANN, 2020). Da mesma forma, pesquisas sugerem que o impacto das mudanças climáticas em curso já impacta e continuará impactando desproporcionalmente as pessoas racializadas (FROSCHE et al, 2018). Menciono estes não para sinalizar um artigo cheio de dados sociológicos, mas para apontar que a “era da pandemia” não terminará com a vacinação. Nossas lutas e doenças são muito mais profundas do que essa era. Consequentemente, nosso anseio pelo seu fim será mais prolongado, fato que torna as contribuições de Rubem Alves ainda mais relevantes.

Como muitos aqui sabem, o sentimento de saudade foi central para o trabalho teológico de Alves (ALVES, 1990, p. 15). Se você conhece português, você conhece também o sentimento de saudade em seu corpo. Para outros, a palavra é um desafio de tradução. Não há tradução exata, que eu conheça, em inglês ou italiano. É uma espécie de desejo infinito. Mas é pontiagudo e dilacerante. Nada abstrato. Alves diz que “é um sentimento próximo à nostalgia. Mas... saudade é sempre saudade de um cenário, um rosto, uma cena, um tempo. É como arrumar o quarto do filho que já morreu. É a presença de uma ausência” (ALVES, 1990, p. 15). Ler um ensaio como “Deus Morreu, Viva Deus!” de Alves é um exercício de saudade teológica.

Neste ensaio considero algumas das implicações do pensamento de Alves ao lado do trabalho da teóloga feminista Grace Jantzen, cujas consequências proporcionam um terreno fértil para a reflexão futura. Primeiro exploro algumas das maneiras pelas quais a ênfase de Alves na saudade pode ser vista como intimamente relacionada ao seu pensamento sobre utopia e imaginação. Interpretar esses temas em relação ao pensamento de Jantzen mostra a importância de prestar atenção à materialidade e às formas pelas quais a preocupação positiva com a personificação e a particularidade servem para nos convidar a um maior florescimento e engajamento com o sofrimento.

1. Sempre alcançando e nunca chegando

Na afirmação de Alves de que “A teologia não é a coisa daqueles que acreditam em Deus, mas daqueles que têm saudade de Deus”, podemos ver uma tecelagem clara do seu uso da saudade e o papel que a morte de Deus desempenha em seu pensamento. Longe de um Deus de certeza e determinação, Alves vislumbra um Deus de convites e possibilidades.

Uma saudade nunca saciada: Deus, utopia, e o transcendente sensato

O símbolo “Deus” articula uma experiência messiânica da história, uma interpretação do tempo na sua dimensão futura como tempo de promessa, tempo de libertação, tempo como convite. Tal interpretação se torna geratriz de uma visão global na qual a própria criação é entendida como uma função da história e não simplesmente como aquilo que a precede. A natureza subordina-se assim à liberdade (ALVES, 1972, p. 16).

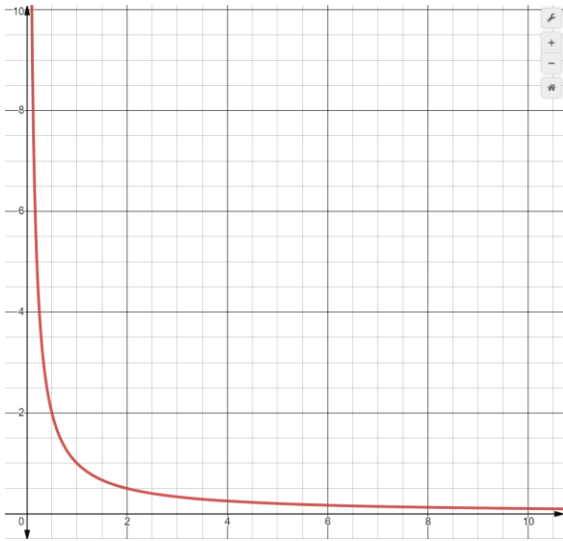
Sugiro que uma das formas de pensar no “tempo como convite”, é considerar o conceito de utopia como a fonte da saudade teológica. O “não lugar” que é uma utopia é a “presença de uma ausência” e funciona para nos convidar para um objetivo que nunca alcançaremos. Descobri que uma comparação da matemática é útil quando se considera essa ideia. Uma maneira poderosa para entender o conceito de utopia é através do conceito de assíntota. Falaremos sobre o que é isso olhando para a equação $y=1/x$.

A tabela abaixo mostra resultados para a função $y=1/x$. Se você diz que $y=1$ então $x = 1$. Se você disser que $y=2$ então $x=0,5$ (porque $1/2 = 0,5$). Veja o que acontece quando se aumenta y . Uma vez que x está na metade inferior de uma fração, à medida que o valor de y fica maior, o valor de x fica menor. Exatamente o oposto acontece à medida que x fica maior. Quanto maior x fica, menor y fica.

e	x	e	x
1	1,000	1,000	1
2	0,500	0,500	2
3	0,333	0,333	3
4	0,250	0,250	4
5	0,200	0,200	5
6	0,167	0,167	6
7	0,143	0,143	7
8	0,125	0,125	8
9	0,111	0,111	9
10	0,100	0,100	10

Em gráfico, esta parte de $y=1/x$ parece o gráfico para a direita. À medida que x fica ainda maior que 10, y fica simultaneamente mais perto de 0. Por exemplo, quando $x = 1.000.000$ então $y = 0,0000001$. Este padrão pode ser descrito como: “à medida que x se aproxima do infinito y se aproxima 0”. Isso é o que em matemática é chamado de “limite”. Na equação $y=1/x$, y nunca realmente atinge o valor 0, ele só fica infinitamente perto dele. Nunca há um número para x em que essa linha curva vermelha cruza o ponto no eixo horizontal. O mesmo acontece no eixo vertical. A curva que se estende nunca cruza o eixo vertical. Nesta equação, os eixos x e y são ambos “assíntotas”. São as coisas às quais as curvas se dirigem, mas nunca alcançam.

A utilidade dessa peça de matemática como metáfora é que, embora saibamos que a curva grafada nunca atingirá nenhum dos eixos, ainda faz sentido falar sobre a



curva em relação à linha que ela nunca alcança. Embora nunca chegue, essa curva está se aproximando dos eixos x e y. As assíntotas são os lugares nunca alcançados, mas que definem a trajetória do nosso movimento à medida que prosseguimos. Assíntotas permitem nos referir ao lugar quando uma intersecção ocorreria no infinito, mas que nunca chega na realidade. É assim que penso sobre o funcionamento da utopia na teologia, especialmente na teologia da libertação. Usamo-la para descrever para onde estamos indo, mas nunca chegaremos lá. Como, porém, essa “intersecção que nunca chega” nos ajuda a pensar na teologia neste presente? E o que isso tem a ver com

utopias? Grace Jantzen é útil nesse caso.

Jantzen aborda a ideia de utopia em uma discussão sobre como a literatura de guerra grega clássica, como Homero, tornou-se fundamental para a imaginação ocidental preocupada com a morte. Ela lembra a poeta Safo, que também era prolífica e grega, mas cujo trabalho foi eclipsado por Homero em parte porque ela era uma mulher. Assim, enquanto “homens cuja violência heroica e investimento na morte primitiva e gloriosa foi tomada como o ideal de beleza e excelência”, não precisava ser assim e não precisava ficar assim (JANTZEN, 2004, p. 67). Embora a literatura sáfica não tenha se tornado a base do pensamento ocidental, a presença de Safo persiste como uma espécie de possibilidade ecoante do que poderia ter sido e ainda poderia ser.

Fragmentos permanecem. E em sua natureza fragmentária e irregular eles interrompem a narrativa suave da auto-constituição ocidental... Não podemos desfazer a história de Ocidente. Mas ao desafiar sua suposta inevitabilidade, olhando o máximo que pudermos pelas estradas não tomadas, podemos nos tornar mais claros sobre as maneiras como o poder e o conhecimento forjaram uma narrativa violenta e mortal que poderia ter se dado de outra forma (JANTZEN, 2004, p. 67).

A voz de Safo, embora reprimida, não foi totalmente apagada e pode servir como a semente da qual podemos começar a sonhar o que uma história alternativa pode ser (JANTZEN, 2004, p. 68). Na esperança utópica, “olhando o mais longe que pudermos pelas estradas não tomadas”, diz-nos uma assíntota. Utopia é o que devemos abordar se quisermos mudar. No limite de nossa saudade encontramos a vida abundante.

Jantzen lembra ao leitor que, politicamente falando, “a visão para a mudança positiva foi apresentada como utopia”, e reitera que a etimologia grega da utopia

literalmente a torna “sem lugar”. Uma utopia “não existe e talvez nunca possa existir” (JANTZEN, 2008, p. 54). Sugiro que seja precisamente porque é inatingível, porque é assintótica e além do contato, que quando se vira “olhar para a estrada” em direção a ela, a visão deve se estender para além do presente. Utopia é “o lugar de onde alternativas reais podem ser imaginadas” (JANTZEN, 2007, p. 189). Alves faz uma afirmação semelhante sobre a própria religião enquanto luta com Feuerbach.

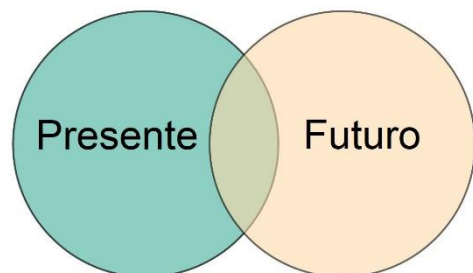
É por isto que mesmo suas fantasias e sonhos têm sentido: eles contêm o segredo da transcendência humana, o seu protesto contra a condição humana, tal como ela é. Assim, se a religião é um sonho da mente humana e se Deus é um ator que a mente cria para funcionar neste teatro da imaginação, ela é a mensagem cifrada que a essência do homem — o homem que pode vir a ser, no futuro — dirige ao homem que existe no presente (ALVES, 1972, p. 14).

Mesmo que “religião seja um sonho da mente humana e que Deus seja um ator que a mente cria”, o fato é que nosso tempo gasto neste “teatro da imaginação” nos leva a um encontro com algo que nos convida para o que podemos nos tornar. É por isso que Alves diz que o problema intelectual que a “morte de Deus” nos apresenta “não é a triste tarefa de coveiros do eterno”, mas é, em vez disso, um desafio de “descobrir como novas formas de experiência humana que, ainda que de forma germinal, começam a se expressar” (ALVES, 1972, p. 11). Assim como a voz de Safo pode servir como a semente na qual podemos começar a sonhar, Deus também se coloca no teatro da imaginação. A ideia que nunca chega ainda molda nosso movimento no presente. A questão é: como isso acontece?

2. A imaginação é a sementeira de conversão

Penso na imaginação em termos espaciais como o “lugar” onde nossas ideias de agora e depois vivem. É a sobreposição entre como interpretamos o presente e como pensamos que o futuro pode ser. A imaginação é o lar da interpretação. Alves escreve que,

A imaginação não é um instrumento de clarividência feito para revelar os segredos do futuro ou de outro mundo. É um espelho. O impossível que ele reflete é o impossível que é realmente vivido. O segredo das utopias é, portanto, a realidade a partir da qual elas crescem (ALVES, 2011, p. 106).



O que encontramos em nossa imaginação — especialmente quando perguntamos o que imaginamos que Deus quer para nós e para o mundo — pode ser transformador. As sementes do futuro se nutrem com a imaginação do presente. Entretanto, elas não são concretizadas através de promessas e previsões, mas através da prática e do jogo.

O trabalho que Bruno Linhares tem feito sobre o pensamento de Alves é incrivelmente perspicaz neste ponto:

A imaginação alimenta o prazer ao permitir o jogo mesmo com uma subversão das regras estabelecidas e, como resultado, podemos encontrar novas soluções para as situações da vida. A imaginação também forma uma imagem utópica do futuro. É na formação da ideia de um futuro transformado pela esperança que possíveis mudanças possam ser alçadas [...]. Por essa razão, rituais mágicos, brincadeiras e sonhos utópicos não devem ser considerados sintomas de uma doença ainda que sejam vistos pela civilização ocidental como valores disfuncionais, não pragmáticos e irrealis. Alves [...] busca, em outras palavras, imaginar o nascimento de uma nova cultura. Como o mundo ainda não está completo porque Deus ainda está exercendo poderes criativos, o tempo atual de cativo não é um tempo de nascimento, mas um tempo da concepção de uma comunidade de fé (LINHARES, 2014, p. 37).

O que Alves vê no pensamento utópico não é decididamente um projeto transcendente para uma sociedade perfeita, mas um convite e uma inspiração para algo novo. Trata-se de esperança e mudança muito mais do que certeza e promessa. Não é a esperança inevitável de uma revolução marxista ou a esperança escatológica cristã do dispensacionismo milenar. É uma esperança muito menos determinada do que qualquer uma dessas e muito mais precária e contingente. É uma esperança que requer a brincadeira e a particularidade da carne. Mais uma vez Jantzen é útil nesse ponto.

Para Jantzen, a esperança só pode ser encontrada nas particularidades dos corpos reais em um planeta real: no que diz respeito à história, a certeza requer o tipo de abstração que torna mais difícil prestar atenção às particularidades. Ela argumenta sobre isso através de um engajamento significativo com o trabalho de Luce Irigaray e o conceito de “transcendente sensato”. Discutir “a trajetória da pessoa que percebe a beleza, a ama e ao se unir com a beleza se torna divina” (JANTZEN, 1999, p. 272), Jantzen cita Irigaray, que diz que tal pessoa

teria alcançado o que eu chamaria de um transcendente sensato, a textura material da beleza... a beleza em si é vista como o que confunde a oposição entre imanência e transcendência. Como um horizonte sempre já sensível de que tudo poderia aparecer (IRIGARAY, 1993, p. 32-33).

Jantzen traça um paralelo aqui para seu próprio projeto, observando que

a beleza não pode ser independente e flutuar livre da questão física de uma pintura ou escultura, nem a transcendência pode flutuar livre de sua configuração sensata... O transcendente e o imanente não devem ser entendidos como opostos. Em vez disso, o transcendente sensato, a projeção panteísta da divina feminina, se abre... trazendo o deus para viver através de nós (JANTZEN, 1999, p. 272).

Jantzen argumenta que quando a transcendência e a imanência são concebidas como opostos, a consequência é uma estagnação do possível. A partir de Irigaray, ela sugere que manter filosoficamente essa divisão faz parte do que dá origem às teorias do dualismo mente-corpo, uma situação combativa entre lógica e razão sobre e contra o afeto e a sensação.

Esses cismas, por sua vez, privilegiam “a mente sobre o corpo, a ordem sobre o caos, a cultura sobre a natureza” resultando em “o masculino codificado no reino racional objetivo da realidade intelectualizada e o feminino ligado à esfera da matéria e da materialidade” (SCHILO, 2014). Em suma, parte do poder subjacente ao patriarcado são as consequências epistemológicas de uma transcendência que é totalmente diferente do imanente e do material. Enquadrar o transcendente como radicalmente outro descarta as maneiras pelas quais o presente pode servir como um canal para o novo.

Para Irigaray, a religião em si foi uma das principais formas em que o simbólico masculino se manteve como fonte de desempoderamento da autoridade de mulheres (SCHILO, 2014). Jantzen compartilha o descontentamento de Irigaray, mas sua intenção é de recuperar ao invés de descartar: muito de seu trabalho posterior é uma tentativa de transformar a religião em vez de excluí-la. Em um nível amplo, essa transformação consiste em substituir a noção de Deus como um “super-ser todo-poderoso em um reino atemporal” (SCHILO, 2014), com o divino como “um horizonte divino para o devir humano” (SCHILO, 2014). A noção do “transcendente sensato” sugere que dentro do presente material e finito é possível experimentar a curva arqueada em direção ao futuro que nunca chega. Lembro-me de Paulo Freire aqui. Podemos continuar a nos tornar mais parecidos com o que devemos ser. A vocação ontológica da humanidade é humanizar-se. Para buscar ser mais, busque o ser-mais. Não há fim para as estradas que podemos observar.



Deve-se prestar atenção às particularidades das circunstâncias não apenas porque a justiça exige o pleno cuidado das condições materiais, mas também porque é na materialidade e relacionalidade que passamos a ser quem somos. Alves afirma algo semelhante em uma reflexão sobre o pensamento de Feuerbach: “Eu encontrei minhas ideias em materiais que podem ser apreendidos somente através dos meus sentidos” (ALVES, 1972, p. 13). Se consentirmos, nossos corpos podem fazer parcerias com a imaginação para servir como uma sementeira do futuro.

Não se permite o otimismo triunfalista do iluminismo. Não há muitas certezas. Há, entretanto, convites. Há, fundamentalmente, uma afirmação irrestrita da vida, do corpo, do futuro. De alguma forma este mundo de loucos é transfigurado diante da esperança daquilo que ele pode vir a ser, se o homem se dispuser a construí-lo (ALVES, 1972, p. 23).

Na matemática, o nome para a forma onde dois círculos se sobrepõem é chamado de “vesica piscis”, mas em italiano é “mandorla”, ou amêndoa. Esta é a mesma palavra que usamos na história da arte para descrever a forma da aparência da luz em torno de Nossa Senhora de Guadalupe, a imagem de Maria que apareceu para Juan Diego Cuauhtlatoatzin, um camponês chichimeca em Tepeyac, México, em uma série de visões a partir de 1531. O termo também é usado ao longo da iconografia da Igreja Católica Ortodoxa e Oriental, onde a mandorla é usada para retratar momentos sagrados que transcendem o tempo e o espaço, como a Ressurreição e a Transfiguração de Cristo (MANDORLA, 2020). Ela é um símbolo de sobreposição e saturação, de momentos tão plenos que transbordam além de si mesmos em algo mais.



Assim como “a beleza não pode ser independente e flutuar livre da questão física de uma pintura ou escultura” (JANTZEN, 1999, p. 272), a imaginação também tem suas raízes no presente. O modo como imaginamos Deus e como imaginamos o mundo para o qual Deus está nos convidando é moldado pelo que vimos e sentimos. No entanto, ele não se limita apenas ao que veio antes. Nossa imaginação é o espaço da sobreposição, uma sementeira que pode nutrir ideias de mudança no solo do presente.

3. Esperança é movimento em direção à utopia

Se a imaginação é a sementeira de conversão, então a esperança é o movimento em direção à utopia. Porque nós dizemos “Deus Morreu!” e “Viva Deus!” também podemos dizer “a utopia nunca chegará” e “vamos em direção à utopia!” Mas quando fazemos isso, não devemos fazê-lo abstratamente, fatalisticamente ou em qualquer sentido de que o sistema perfeito teria sido encontrado. Não, nunca dessa forma! Nosso movimento deve ser aquele que vê as pequenas coisas, que reconhece que tomar a experiência dos outros e do mundo pode abrir o infinito.

Esperança é coisa bela, que amo. Mas ela mora dentro da subjetividade, é coisa interior. E isto não me bastava. Eu não queria só continuar a ter esperança. Queria ser capaz de perceber os sinais de sua possível realização, na vida dos indivíduos e dos povos. Não me bastavam sonhos de jardins: era preciso saber que jardins poderiam e iriam ser plantados. O amor pelos jardins tinha de se transformar em manual de jardinagem. A esperança tinha de se exprimir como política (ALVES, 1988, p. 29).

O convite que nomeamos como Deus é como viver em um florescimento que deve ser encontrado na tentativa, na falha e na tentativa novamente. Sonhos com jardins não são suficientes. Mas esses sonhos são as sementes da ação. Esperança não é

esperar por algo que é certo, mas mover-se diante da incerteza. Não é um projeto para uma perfeição fria e distante. Um manual de política. Um manual de jardinagem.

Por que Alves proclama “Viva Deus!” depois de declarar “Deus Morreu!”? Ele o faz para que a morte de Deus não pareça tão definitiva que o presente ultrapasse o possível. É verdade que Alves pede que nos afastemos da certeza do Deus de Promessas: “Quem sabe o segredo do nome sagrado, nome que não pode ser pronunciado, o nome de Deus, sabe que tudo o mais não pode ser sagrado” (ALVES, 2005, p. 123). Também é verdade que afastar-se dessa certeza pode ser muito certo! “Não se permite o otimismo triunfalista do iluminismo. Não há muitas certezas.” Há uma maneira de ver a declaração da morte de Deus como uma espécie de apocalipsismo invertido. Interpretações da morte de Deus enquadradas como uma verdade final ou uma visão final encaixam muito bem no *leitmotiv* da revelação religiosa. Acho que Alves era sensível a essa inversão e queria transformá-la. Não o teísmo da morte de Deus ou o ateísmo da fé. Não a transcendência sobre a imanência ou a imanência sobre a transcendência. Mesmo para aqueles que são cristãos, podemos dizer que a verdade final não chegou. Como ela poderia ter chegado? Talvez Deus seja o Alfa e o Ômega e na cidade de Nova Jerusalém não haja templo, pois, seu templo é o Senhor. Mas nós somos um povo de entrelugares. O Deus do Fim Certo ainda não chegou hoje. Somos convidados para o que vem a seguir por um Deus que ainda está fazendo.

Em tempos de pandemia muitos vão querer se afastar da dor. Para aqueles que precisam se voltar à sua própria cura e saúde mental, acho que somos fiéis ao incentivá-los a encontrar descanso. Entretanto, para aqueles que podem, eu acho que é vital que continuemos a olhar e saber disso. Alves lembra que, “os símbolos bíblicos indicam claramente que o corpo de Deus, o corpo do Libertador, é o corpo dos oprimidos e despossuídos. E é a partir dessa solidariedade no sofrimento que o futuro é imaginado” (ALVES, 2011, p. 111). Saudade. Deus deseja um futuro para nós que ainda não chegou. Somos convidados pelo Deus da Saudade para olhar para o presente e ver lá o futuro pronto a acontecer. Olhar para o solo e ver um lar para as sementes. Sim, os sonhos de um jardim, mas também política para mais jardins. Há convites. Há uma afirmação irrestrita da vida, do corpo, do futuro. A teologia não é a coisa daqueles que acreditam em Deus, mas daqueles que têm saudade de Deus. E aqueles que têm saudade de Deus devem estar atentos porque a cada dia podem haver novos convites. Acordar de manhã. O cheiro de café. Cozinhar com minha filha. Oração. Silêncio. Esperança. Trabalho. Caminhar pela estrada.

Referências

ALVES, Rubem. Deus morreu, Viva Deus. In: ALVES, R.; et al. **Liberdade e Fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **Sobre Deuses e Caquis**. Comunicações do ISER, v. 7, n. 32, 1988.

ALVES, Rubem. **The Poet, The Warrior, The Prophet**. Philadelphia, PA: Trinity, 1990.

ALVES, Rubem. **Tomorrow's Child. Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture.** Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte - ou o feitiço erótico-herético da teologia.** São Paulo: Loyola, 2005.

CDC. **What is Health Equity?** Centers for disease control and prevention. 01 jul. 2022. Disponível em: <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/health-equity/race-ethnicity.html>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

CORNELISSEN, Sharon; HERMANN, Alexander. A Triple Pandemic? The Economic Impacts of COVID-19 Disproportionately Affect Black and Hispanic Households. **Joint Center for Housing Studies of Harvard.** 07 jul. 2020. Disponível em: <<https://www.jchs.harvard.edu/blog/a-triple-pandemic-the-economic-impacts-of-covid-19-disproportionately-affect-black-and-hispanic-households>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

DERRIDA, Jacques. "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy" in COWARD, H.; FOSHAY, T. (org). **Derrida and Negative Theology.** Albany: State University of New York Press, 1992, p. 25-72.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FROSCH, R.M.; PASTOR, M.; SADD, J.; SHONKOFF, S. **The Climate Gap Inequalities in How Climate Change Hurts Americans & How to Close the Gap.** California: USC PERE, 2018.

IRIGARAY, Luce. **The Ethics of Sexual Difference.** Ithaca: Cornell University Press, 1993.

JANTZEN, Grace. **Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion.** Indiana: Indiana University Press, 1999.

JANTZEN, Grace. **Foundations of Violence: Death and the Displacement of Beauty.** Nova Iorque: Routledge, 2004.

JANTZEN, Grace. **On Philosophers (Not) Reading History: Narrative and Utopia.** Nova Iorque: Routledge, 2007.

JANTZEN, Grace. **Violence to Eternity.** Nova Iorque: Routledge, 2008.

JENNINGS, Willie. **The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race.** Yale: Yale University Press, 2011.

LINHARES, Bruno. Princeton Theological Seminary and the Birth of Liberation Theology. **Reflexus**, ano VIII, n. 12, p. 19-43, 2014.

MANDORLA. Verbete In: **Encyclopædia Britannica Online**, 2020. Disponível em: <<https://academic-eb-com.proxy.bc.edu/levels/collegiate/article/mandorla/50495>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

SCHILO, Ann. "Place Making: Some Reflections on Western Australian Art Practice." **The Australian Council of University Art and Design Schools 2003 - Conference Proceedings**. Jul. 2014. Disponível em: <<https://acuads.com.au/wp-content/uploads/2014/12/schilo.pdf>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Uma obstinada esperança. Os corpos, o desejo, a política. Instrumentos poéticos vistos a partir da velha Europa¹

A stubborn hope. Bodies, desire, politics. Poetic instruments seen from old
Europe

Letizia Tomassone²

RESUMO

Pondo no centro de sua reflexão os corpos, o desejo, a imaginação, Alves aponta novos caminhos até mesmo para o pensamento teológico que ainda são muito atuais e frutíferos. Também para as teólogas e as propostas delas de um mundo diferente, no qual a beleza e a justiça estão intimamente entrelaçadas. Com Alves estes concordam que a justiça vem da beleza.

Palavras-chave: corpo; desejo; imaginação; teologia feminista; beleza; justiça.

RIASSUNTO

Mettendo al centro della sua riflessione i corpi, il desiderio, l'immaginazione, Alves indica nuovi percorsi al pensiero anche teologico ancora molto attuali e fecondi. Anche per le teologhe e le loro proposte di un mondo diverso, in cui bellezza e giustizia sono intimamente intrecciate. Con Alves esse concordano che la giustizia scaturisce dalla bellezza.

Parole chiave: corpo; desiderio; immaginazione; teologia femminista; bellezza; giustizia.

Tenho em mente duas imagens que Rubem Alves soube nos transmitir com a sua sensibilidade poética: uma fecha e a outra abre.

A imagem que fecha é aquela de uma viagem aérea que o leva para fora do país, por um tempo, por um período de estudo. Depois, porém, a fronteira se fecha às suas costas e, em vez de ser um doutorando no exterior, Alves se torna um exilado. Experiência compartilhada com tantos e tantas outras. Para falar sobre isso tomarei emprestadas as palavras da teologia mujerista de Ada-Maria Isasi Diaz, exilada cubana que descobre não ter mais pertença nem no país de origem nem no país hospedeiro:

¹ Tradução de Humberto Quaglio, professor no PPCIR da UFJF.

² Laurea em teologia protestante - Facoltà Valdese di Teologia di Roma. Mestrado em Teologia Sistemática – l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier. E-mail: letizia.tomassone@gmail.com

constantemente estrangeira e estranha, pressionada a re-construir o seu mundo no estar entre duas culturas e duas ausências.

A imagem que abre aquela da árvore de lilás plantada pelo pai de Alves, sobre a qual ele fala várias vezes como um “sacramento” da presença do pai. Alves ousa tomar um termo da teologia mais clássica para falar de uma memória íntima e pessoal, para mostrar como o nosso vínculo com o mundo passa por lugares e elementos da natureza que são para nós uma mensagem. Abre, essa imagem, porque diz de uma comunhão que vai para além da ausência e da morte e inclui o ambiente.

No meu exame da obra de Rubem Alves, daquilo que deixou impresso em mim, farei uso de algumas categorias desenvolvidas por teólogas e teóricas feministas, seja quando Alves tenha se aproximado desse pensamento, seja quando tenha estado longe dele. Constatamos que Alves não enfrenta nunca o tema da justiça de gênero ou das imagens femininas de Deus, mas a sua urgência de falar sobre os corpos e a matéria do mundo cria uma ponte em direção a uma teologia das mulheres que quer enraizar a espiritualidade na vida.

Uma das metáforas mais importantes usada por Alves é o confronto com algo de muito concreto e vivo: o jardim.

Sonhava em poder plantar o meu jardim, porque não podia. O terreno sobre o qual estava construída a minha casa era pequeno demais. Mas um dia consegui comprar um terreno disponível ao lado da minha casa e o meu sonho se realizou. Para aqueles aos quais não contei meus sonhos, as minhas plantas são só plantas: entidades vegetais que oferecem um pouco de refrigério ao corpo. Para mim, por outro lado, são mágicas: possuem a faculdade de evocar o passado. O lilás é uma dádiva do meu pai. Toda vez que sinto o seu perfume, vejo o semblante do meu pai e ouço a sua voz... Caminho entre as minhas plantas. Sinto presenças invisíveis. O passado se faz presente. O meu jardim é um texto. (ALVES, 1998, p. 68)³.

Escolhendo a poesia, Alves decide abandonar a linguagem da teologia política. Nos anos setenta ele havia apresentado sua “teologia da esperança humana”, com algumas críticas importantes ao gigante da teologia da esperança, J. Moltmann (2003). Ele havia voltado seu olhar crítico para a sociedade capitalista que aprisiona a esperança nas gaiolas douradas do consumismo e esconde a vergonha da exploração por trás dos painéis publicitários: um mundo dourado e fechado, asfixiado, que Alves tenta desafiar antes de tido com sua teologia que denuncia e reconstrói, que a imagina como nova humanidade, “o filho do amanhã”. Mas em seguida muda a linguagem e se torna pedagogo e poeta quando compreende que até a teologia é uma gaiola, fechada nos muros acadêmicos. Ainda que seus textos se espalhem pelo mundo e sejam traduzidos, só quem já está interessado na fé e no divino os lerá⁴. A poesia, por outro lado, os pequenos contos, a narrativa própria de um contador de histórias e professor, alcançam

³ Veja também: ALVES, Rubem, **I Believe in the Resurrection of the Body**. Wipf and Stock, 2003.

⁴ Eu me refiro a dois livros traduzidos também para o italiano: ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971; ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Brescia: Queriniana, 1974.

as pessoas com pequenas pérolas, a plateia se alarga e não é formada somente pelos crentes. A esperança alcança seu valor político e também mágico. O desejo de sermos humanos e de vivermos a alegria do presente vibra até dar lugar a uma nova realidade.

Em 2010 ele escreve:

A minha formação foi acadêmica. Porém, chegou um momento em que parei de me divertir ao escrever para os meus colegas. Comecei a escrever para as crianças e para a gente comum, brincando com o humor e com a poesia. Eis de onde nasceu meu novo estilo: faíscas, mais do que raciocínio (ALVES, 2010, p. 9).

Se antes queria apelar à consciência dos seus leitores, convencê-los a se unirem à luta ideológica, agora seu escopo era bem diferente:

Não quero demonstrar nada. Quero apenas representar. Há um fio que os une como as pérolas de um colar. Todo texto é uma unidade completa. Através deles procuro dizer aquilo que cheguei a sentir sobre o sagrado. Não espero que os leitores concordem comigo. Gostaria apenas que pudessem caminhar em meio a florestas desconhecidas. [...] O que conta de verdade não é aquilo que escrevi, mas o que pensarão quando forem provocados por aquilo que escrevo (ALVES, 2010, p. 9).

“Um poema deveria ser palpável e mudo como um fruto redondo; não deveria ter palavras como o voo dos pássaros, não deveria significar nada além de... ser” (ALVES, 2010, p. 9).

Trabalhar para... ser, não querer significar nada, não ter um fim, não querer convencer, mas apenas testemunhar. É quase um caminho místico, certamente poético, longe da ideia finalista de uma religião que quer comunicar, controlar ou transformar o mundo. É, porém, um programa político, como o “partir de si” das mulheres, como toda a reflexão sobre as identidades que percorre o nosso tempo. Estando plenamente em contato consigo, como pode sê-lo um poeta ou um exilado ou uma mulher afastada para o fundo e ignorada, comunica a si mesmo aquilo que é e não mais aquilo que pensa que deve ser para responder às expectativas sociais.

Por isso, as narrativas e textos de Alves têm um valor na contemporaneidade quase pós-pandêmica em que estamos vivendo. Eles nos oferecem faíscas de outros mundos, de outras possibilidades. Na verdade, conhecemos o que eles descrevem, os mundos que propõem são justamente os nossos, não tão distantes da racionalidade ocidental: os romances de Gabriel Garcia Marquez, os centros comerciais sem janelas contrapostos à natureza aberta de bosques e oceanos, a razão que contrasta com o realismo mágico, a produtividade que procura instrumentalizar até mesmo a *saudade* para vender outros objetos inúteis que preenchem os buracos existenciais. Alves procura manter abertos os espaços sem enchê-los de objetos ou de sentido, procura manter pluralidades de caminhos sem dar respostas diretas, tal como diferentemente a teologia e a pregação cristã amam fazer.

Conta, creio eu, sua experiência de exilado. Retorno aqui às palavras de Ada-Maria Isasi Diaz (2004). Trabalhando entre as mulheres *latinas* em New York, ela deu forma a uma teologia mestiça, a teologia *mujerista*, que mistura conceitos, práticas e palavras, e línguas: o espanhol das imigrantes, o americano das brancas. “*lesucristo*” e “*la práctica do cotidiano*”, e ainda os ritos da “*Posada*” pelas ruas das cidades americanas hispânicas: Maria e José exilados que em um tipo de representação sacra a céu aberto encontram todas as portas fechadas “porque não havia lugar para eles na cidade” (Lc 2,7). Uma atualização bem concreta da situação cruel em que vivem refugiados e pobres nas nossas cidades, batendo às portas que permanecem constantemente fechadas, ocupando as frestas e as dobras da sociedade. E depois a religião, que significa abrir as portas, compartilhar a festa, acolher e fazer-se acolher. Isasi Diaz escreve sobre a “*lucha*” que empreendem para se sentir em casa em uma nação na qual chegaram como exiladas. Mas quando ela mesma, depois de décadas, pode voltar a Cuba, o país sonhado e suspirado não é mais o mesmo. Ela se descobre presa entre duas pertencas, dois vínculos, estranha e envolvida ao mesmo tempo em todas as duas. É a condição de quem é expulso com violência do próprio lugar.

A pandemia causou enormes problemas de desigualdades também na Europa e na Itália, alargando a fenda que torna os pobres invisíveis; a dinâmica violenta da expulsão também funcionou desta vez. Somente alguns se ocuparam com uma ação de solidariedade na fronteira entre os dois mundos, o mundo protegido de quem tinha uma casa na qual se isolar contra o contágio do vírus, e o mundo de quem não podia mais sobreviver de esmolas e pequenos serviços, vivendo em refúgios superlotados e pouco seguros, ou até mesmo nas ruas. Nesse tempo, a vida dos pobres se aprofundou ainda mais na invisibilidade, até as igrejas ficaram fechadas, até os refeitórios da Caritas tiveram dificuldade para encontrar novos voluntários menos vulneráveis do que aqueles geralmente empenhados no trabalho, e novos modos de atuação.

A justiça é só um dos muitos temas que Alves aborda em sua teologia da libertação, intitulada “da esperança humana” na Itália, por dar ênfase à realidade material. Mas para Alves a justiça brota da beleza. Será a beleza que salvará o mundo, aquela beleza que os pobres também encontram através de um olhar que pode transformar e fazer maravilhas (cf. HOOKS, 1998, p. 47)⁵. A beleza e a alegria restituem a humanidade e antecipam a plenitude e o gozo das relações que passa pelos corpos.

Na sua teologia, Alves quer abrir a imaginação para o futuro, porque o presente fechado e violento não pode ser a verdadeira realidade, aquela imaginada por Deus para as suas criaturas.

1. Contar

No entanto, sua escrita nunca se torna uma escrita de urgência ou uma denúncia cheia de rancor pelas perdas e separações, pelas feridas e pelos golpes recebidos. Ao

⁵ Quando bell hooks fala da mulher que fazia passar a luz do sol entre as coroas de pimenta penduradas na janela.

contrário, Alves usa um estilo sapiencial (de *sabedoria*, de sapiência, que tem uma tradição própria na Bíblia).

A narrativa então confronta a invisibilidade da injustiça e a indiferença diante da dor do outro. E seus contos são cheios de alegria e de comida, da saudade de alguém ausente, que está em outro lugar, ou que não existe mais. Justamente a consciência de que alguém não está presente, de que não foi convidado nem previsto, é o sinal de uma teologia do acolhimento e da comunhão de diversidades para Letty Russell (2009). O lugar vazio, que para Alves cria uma fenda no real e pode até mesmo ser um sacramento que faz retornar à presença do outro, à presença do divino, para Russell carrega também o sinal do pecado de quem, embora o havendo criado, não o vê.

Também o desejo se baseia sobre uma ausência. “A água é ensinada pela sede” escreve Emily Dickinson. A morte do pai faz sim com que o lilás se torne sinal e sacramento da sua presença/ausente. O desaparecimento de Jesus em Emaús faz sim com que o gesto de partir o pão se torne sinal de uma presença que aquece o coração (Lucas 24). Segundo a fórmula clássica o sacramento é o visível sinal de uma invisível graça. Mas em Alves aquela graça se faz sentir na alegria que faz vibrar nos seus contos.

Em um texto memorável de 1981, Alves se lamentou amargamente que não houvesse nenhuma presença protestante na literatura do seu país, coisa inexplicável dada a antiguidade das igrejas históricas e o nível cultural razoável que as havia caracterizado. Suas palavras eram obstinadas e duras:

Eu esperaria, por outro lado, que o protestantismo tivesse feito alguma contribuição à literatura brasileira. Procuramos um grande romance, uma grande novela... em vão. [...] acontece que a literatura não pode sobreviver em meio a essa obsessão didática, porque a sua vocação é estética, contemplativa, e o seu valor é tanto maior quanto maior for a sua capacidade para produzir estruturas paradigmáticas por meio das quais as fraturas e ligações ocultas do cotidiano são radiografadas. Os literatos protestantes não podem fugir ao feitiço dos seus hábitos de pensamento. Suas novelas são sermões travestidos e lições de escola dominical mascaradas. No fim, a graça de Deus triunfa sempre, os crentes são recompensados e a impiedade é castigada. O último capítulo não precisa ser lido. (ALVES, 2004, p. 155-156).

Amarga reflexão sobre um protestantismo, uma religião, que não sabe voar e fazer vibrar os corpos. Previsível, ordenada, sem visão, sem uma esperança guardada para as gentes, sem um doce imprevisto para fazer uma surpresa às crianças e transformar a jornada delas.

O caldeirão da bruxa, a preparação e o compartilhamento dos alimentos, são, por outro lado, centrais na escrita poética de Alves porque falam de transformação de um jeito que envolve os corpos, o gosto, a festa que se faz com os outros e com as outras.

Não são só os alimentos que assumem para Alves um caráter importante, com os quais inventa parábolas e histórias⁶, mas também os corpos vêm em primeiro plano. A beleza, o jogo, o erotismo, o gozo entram todos na dimensão de uma ressurreição do corpo negada por aquela teologia tão ordenada e racional. A ressurreição é antecipada como um antepasto do banquete que virá, é um recorte de um panorama futuro, confronta a cultura de morte que define todas as visões do capitalismo no qual estamos imersos⁷.

E, contudo, Alves não se insere na reflexão da “teologia indecente” que restitui um corpo e uma sexualidade aos pobres, como fará a grande teóloga queer argentina Marcela Althaus-Reid (2014). Alves não fala de sexualidade e gozo dos corpos; o eros que ele põe em campo passa através das palavras que desenham mundos, a fantasia das crianças, a música e a arte que preenchem a vida (Cf. CIGARI, 1995; ZAMBONI, 2019).

E há então o desejo: desejo de festa e de brincar, de justiça e de palavras bem ditas que se dirigem a transformar o mundo. As teóricas feministas desenvolveram muitos trabalhos na Itália sobre as políticas do desejo. Uma grande urgência as incentivou a se confrontarem com o desejo feminino que excede, que vai além das formas heteronormativas da moral patriarcal. Então, excesso significa tanto sair de si quanto refugiar-se em si e, acima de tudo, radicar-se fortemente em relações femininas que fazem crescer. O excesso feminino, afirma Alessandra Bocchetti, é o que mostra a forma autêntica de si. Em seguida, foi explorado o conceito de limite nos papéis e na condição feminina, no negativo do controle patriarcal sobre o desejo feminino, no positivo da consciência feminina do seu estar radicada em um lugar. A partir dessas análises surge uma visão da identidade na diferença de gênero, o sujeito feminino inaudito, que desequilibra o estado das coisas na diferença sexual e imagina e cria novos sujeitos e novos cenários⁸.

O desejo cria sobre a base de uma ausência, mas também de uma presença que não pode ser contida: o corpo e a sua força política. No feminismo, são as relações entre mulheres que sustentam o desejo como florescimento de si. Em Alves, as relações, e frequentemente as relações com outros machos de gerações diferentes – o pai, os meninos, mas também a filha Rachele menina –, se nutrem do jogo e da sua capacidade transformativa. Para ele, que pratica também a música como fonte de vínculo e de encontro vivo e alegre, o desejo é *saudade*, ausência que abre uma possibilidade de presença. Assim, pelo que me parece, para Alves é justamente a experiência do exílio e

⁶ Por exemplo, a história dos grãos de milho que não se deixam transformar em pipoca pelo fogo e ficam duros como pedra, como os corações de quem não se deixa transformar pela paixão do amor e da compaixão. <https://gianzinho-culturabrasil.blogspot.com/2013/07/mais-che-non-passa-sul-fuoco-resta-mais.html>

⁷ Este pensamento é desenvolvido especialmente em ALVES Rubem. *Il figlio del domani*. Brescia: Queriniana, 1974. E em seguida em alguns dos textos poéticos.

⁸ CARVALHAES, Cláudio. *The Poor Don't Have Sex — Liberation Theologies and Sexualities*. In.: MIGUEZ, Nestor; PANOTTO, Nicolas (Ed.). *Pressing On: Next Generation of Indecent Theologians*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. Em português, veja: Carvalhaes, Cláudio. *O Pobre Não Tem Sexo: A Ausência do Corpo e da Sexualidade na Construção da Subjetividade na Teologia da Libertação na América Latina*. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). *Sexualidade—Abordagem Bíblica, Teológica e Pastoral*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

do ácido confronto com a sua igreja de origem – que o excluiu e o expôs à perseguição por parte do regime ditatorial brasileiro – a base amarga, mas importante, para a reflexão sobre a libertação, a esperança, o futuro.

2. Plantar árvores

A ausência de um enraizamento, a vida no exílio, o leva a plantar um jardim que é um texto - diz Alves -, ou textos que exalam cheiros como jardins, levando de volta a outros lugares e outros momentos da vida. A poesia se torna o modo de se exprimir de Alves, que busca espaço e fôlego fora do mundo acadêmico, fora de uma teologia estéril, incapaz de comunicar ou de se entrelaçar com a literatura. O Alves narrador segue, sim, sua natureza que o leva a brincar e a encontrar as palavras justas para os meninos e as meninas, mas a poesia se torna ato político e crítico dirigido a uma academia fechada em si mesma, incapaz até mesmo de influenciar a igreja, as comunidades dos crentes, porque incapaz de escutá-los.

O que é que se encontra no início? O jardim ou o jardineiro? É o jardineiro. Havendo um jardineiro, mais cedo ou mais tarde um jardim aparecerá. [...] O que é um jardineiro? Uma pessoa cujo pensamento está cheio de jardins. O que faz um jardim são os pensamentos do jardineiro. O que faz um povo são os pensamentos daqueles que o compõem. (ALVES, 1999, p. 24-25).

Hoje somos continuamente convidados a plantar árvores, jardins. Como sinal de esperança e de paz, plantamos árvores da paz nos contextos inter-religiosos, colocando ao lado das plantas as plaquinhas das nossas dedicatórias. Plantamos a árvore de Lutero, plantamos a oliveira da paz, o bosque da memória dos justos entre as nações. Plantamos para que o presente floresça e dê frutos. Às vezes esses jardins são devastados por aqueles que querem afrontar a paz ou o diálogo⁹. É preciso, então, pacientemente replantar, reparar, cuidar do jardim como se cuida da sociedade ferida pelos golpes racistas e sexistas.

Convidam-nos a plantar árvores os cientistas ambientais que denunciam a desertificação do mundo e a destruição das florestas primordiais. Plantar árvores se torna uma forma de resistência ao sistema necrófilo em que vivemos, que leva em consideração cada elemento natural somente em função do seu valor econômico (cf. MANCUSO, 2019). A bióloga e ativista indiana Vandana Shiva conecta a ação política contra a fome e pela democracia dos bens comuns a uma espiritualidade capaz de cuidar das plantas (cf. SHIVA, 2012). As mulheres indianas que cuidam do manjerição sagrado fazem gestos de cuidado que se dirigem simbolicamente ao planeta na sua

⁹ Por exemplo, em La Spezia, em 2003, o grupo inter-religioso plantou uma dezena de árvores em um parque municipal perto de uma escola, cada árvore acompanhada de um texto da tradição religiosa – hebraica, cristã, islâmica, budista, bahai -, mas depois de alguns anos vim a saber que o pequeno parque foi devastado, as plaquinhas foram arrancadas, algumas árvores foram arruinadas. Construir o diálogo implica a constância de remendar, reconstruir e curar as feridas, continuamente, uma constância que não se deixa interromper. A esperança não é o gesto de um evento isolado, mas o trabalho de toda a vida.

complexidade. A plantinha que precisa de água para viver representa o planeta que precisa de cuidado e de empatia humana para permanecer habitável. Mas mostra acima de tudo que o cuidado com as coisas pequenas e com a cotidianidade tem a ver com o cuidado do mundo. A planta *tulsi*, o manjerição sagrado, representa uma presença divina no hinduísmo. Cuidar dela significa cuidar do mundo (cf. SHIVA, 1990). Nós cuidamos do mundo andando a pé ou de bicicleta em vez de consumir energias fósseis, diminuindo o aquecimento em casa, cozinhando alimentos da estação de modo a não desperdiçar nem comida nem recursos da terra. Gestos que podem e devem ser repetidos dia após dia dão frutos e têm a ver com Deus (cf. GAINO, 2004).

Conclusão

Rubem Alves é um poeta do jogo e do exílio, que tem a intenção de fugir da academia teológica. Contudo, as suas bases sólidas na teologia clássica às vezes o aprisionam naquelas categorias que gostaria de superar; são assim pesos que negam aos corpos a espiritualidade em um dualismo mortífero. Ainda que saído do ambiente teológico para poder se comunicar de modo mais amplo com as pessoas sobre o fundamento da esperança, Alves continua a refletir e a escrever sobre Deus, sobre transformação da vida. A dinâmica da conversão que surge no encontro com uma palavra diferente de si mesma pertence profundamente ao protestantismo, e Alves a traduz em histórias, contos, ensinamentos. Até mesmo a espera de um “homem novo”, palavra cara a um certo cristianismo socialista dos anos setenta, entra de novo na dinâmica clássica da escatologia cristã. Enfim, Alves concentra a espera sobre os corpos: epicentro de uma transformação e via de saída da violência brutal da doutrina cristã (cf. CARVALHAES, 2017).

O caldeirão da bruxa ou a cozinha onde os elementos são transformados é uma das imagens centrais das suas histórias, e o comer é declinado como antropofagia: o leitor que se apropria da poesia e da música, e do que está escrito, come e é transformado por esta comida. Aqui são recordadas algumas experiências dos profetas do Primeiro Testamento, como Ezequiel 3,1-3 “Ezequiel, come este rolo. Depois vai e fala ao povo... Eu o comi, era doce como o mel”.

Alves recebeu críticas de alguns teólogos da libertação como Hugo Assmann, por ter posto no centro de sua obra a beleza a alegria antes da libertação, a estética antes da ética. Eu creio que esta seja, ao contrário, sua riqueza e a herança da qual gozamos.

A sua teologia da alegria e do jogo encontram ainda alguns percursos das mulheres e das teólogas, enriquecendo a paisagem com identidades inéditas que florescem e anunciam um mundo diferente, no qual beleza e justiça são intimamente entrelaçadas.

Referências

- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. São Paulo: Loyola, 1999.
- ALVES, Rubem. **Parole da mangiare**. Magnano: Qiqajon, 1998.
- ALVES, Rubem. **I Believe in the Resurrection of the Body**. Eugene: Wipf and Stock, 2003.
- ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Brescia: Queriniana, 1974.
- ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.
- ALVES, Rubem. **Transparencies of eternity**. Miami: Convivium Press, 2010.
- ALTHAUS-REID, Marcela. **Il Dio queer**. Torino: Claudiana, 2014.
- CARVALHAES, Cláudio. About an A-Mazing Rubem Alves. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, vol. 31, n. 2, 2017, p.305-316.
- Carvalhaes, Cláudio. O Pobre Não Tem Sexo: A Ausência do Corpo e da Sexualidade na Construção da Subjetividade na Teologia da Libertação na America Latina. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). **Sexualidade—Abordagem Bíblica, Teológica e Pastoral**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CARVALHAES, Cláudio. The Poor Don't Have Sex —Liberation Theologies and Sexualities. In.: MIGUEZ, Nestor; PANOTTO, Nicolas (Ed.). **Pressing On: Next Generation of Indecent Theologians**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- CIGARINI, Lia. **La politica del desiderio**. Parma: Pratiche, 1995.
- DIAZ, Ada-Maria Isasi. **In the Struggle: elaborating a Mujerista theology**. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- GAINO, Andrea; DE GUIDI, Serio (org.), **Prendersi cura di sé, degli altri, di Dio**. San Pietro in Cariano: Il Segno dei Gabrielli, 2004.
- HOOKS, bell. **Elogio del margine**. Milano: Feltrinelli, 1998.
- MANCUSO, Stefano. **La nazione delle piante**. Bari: Laterza, 2019.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia della speranza**. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana. Brescia: Queriniana, 1970.

Uma obstinada esperança. Os corpos, o desejo, a política. Instrumentos poéticos vistos a partir da velha Europa

RUSSEL, Letty. **Just Hospitality**. God's Welcome in a World of Difference. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

SHIVA, Vandana. **Fare pace con la terra**. Milano: Feltrinelli, 2012.

SHIVA, Vandana. **Sopravvivere allo sviluppo**. Torino: Petrini, 1990.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Un'ostinata speranza. I corpi, il desiderio, la politica. Strumenti poetici visti dalla vecchia Europa.

Letizia Tomassone

Ho in mente due immagini che Rubem Alves ha saputo trasmetterci con la sua sensibilità poetica: una chiude e l'altra apre.

L'immagine che chiude è quella di un volo aereo che lo porta fuori dal paese, per un tempo, per un periodo di studio. Poi però la frontiera si chiude alle sue spalle e invece di essere un dottorando all'estero Alves diventa un esule. Esperienza condivisa con tanti e tante altre. Mi farò prestare le parole per parlarne dalla teologia mujerista Ada-Maria Isasi Diaz, esule cubana che scopre di non avere più appartenenza né nel paese d'origine né nel paese ospitante: costantemente straniera ed estranea, spinta a ricostruire il suo mondo nello stare tra due culture e due assenze.

L'immagine che apre è quella dell'albero di lillà piantato dal padre di Alves, di cui lui parla a più riprese come di un "sacramento" della presenza del padre. Alves osa prendere un termine della teologia più classica per parlare di una memoria intima e personale, per mostrare come il nostro legame al mondo passi attraverso luoghi ed elementi della natura che sono per noi un messaggio. Apre, questa immagine, perché dice una comunione che va oltre l'assenza e la morte e include l'ambiente.

Nella mia ricognizione dell'opera di Rubem Alves, di ciò che ha lasciato impresso in me, farò uso di alcune categorie sviluppate dalle teologhe o teoriche femministe, sia quando Alves si sia avvicinato a questo pensiero, sia quando ne sia stato lontano. Constatiamo che Alves non affronta mai il tema della giustizia di genere o delle immagini femminili di Dio, ma la sua urgenza di dire i corpi e la materia del mondo crea un ponte verso una teologia delle donne che vuole radicare la spiritualità nella vita.

Una delle metafore più importanti usata da Alves è il confronto con qualcosa di molto concreto e vivo: il giardino.

Sognavo di poter piantare il mio giardino, perché non potevo. Il terreno su cui era costruita la mia casa era troppo piccolo. Ma un giorno mi riuscì di acquistare un terreno libero di fianco alla mia casa e il mio sogno si realizzò. Per coloro ai quali non ho confidato i miei sogni, le mie piante sono solo piante: entità vegetali che offrono un po' di refrigerio al corpo. Per me invece, sono magiche: hanno la facoltà di rievocare il passato. Il lillà è un dono di mio padre. Ogni volta che ne sento l'odore, vedo il viso di mio padre e ne sento la voce... Cammino tra le mie

Uma obstinada esperança. Os corpos, o desejo, a política. Instrumentos poéticos vistos a partir da velha Europa

piante. Vi avverto presenze invisibili. Il passato si fa presente. Il mio giardino è un testo. (ALVES, 1998, p. 68)¹.

Scegliendo la poesia, Alves decide di abbandonare il linguaggio della teologia politica. Negli anni Settanta vi aveva introdotto la sua “teologia della speranza umana”, con alcune critiche importanti al gigante della teologia della speranza, J. Moltmann (2003). Aveva rivolto il suo sguardo critico alla società capitalista che rinchiude la speranza nelle gabbie dorate del consumismo e nasconde la vergogna dello sfruttamento dietro i pannelli pubblicitari: un mondo dorato e chiuso, asfittico, che Alves prova a sfidare prima di tutto con la sua teologia che denuncia e ricostruisce, che immagina una nuova umanità, “il figlio del domani”. Poi però cambia linguaggio e diventa pedagogo e poeta quando capisce che anche la teologia è una gabbia, chiusa nelle mura accademiche. Anche se i suoi testi vanno per il mondo e vengono tradotti, solo chi è già interessato alla fede e al divino li leggerà². La poesia, invece, i piccoli racconti, l'affabulazione propria di un narratore e maestro, raggiungono le persone con delle piccole perle, la platea si allarga e non è fatta solo di credenti. La speranza acquista la sua valenza politica e insieme magica. Il desiderio di essere umani e di vivere la gioia del presente vibra fino a dar luogo a una nuova realtà.

Nel 2010 scrive:

La mia è stata una formazione accademica. Tuttavia, è arrivato un momento in cui ho smesso di divertirmi a scrivere per i miei colleghi. Ho iniziato a scrivere per i bambini e per la gente comune, giocando con l'umorismo e la poesia. Ecco da dove è nato il mio nuovo stile: scintille, più che ragionamento. (ALVES, 2010, p. 9).

Se prima voleva appellarsi alla coscienza dei suoi lettori, convincerli a unirsi alla lotta ideologica, ora il suo scopo era ben diverso:

Non voglio dimostrare nulla. Voglio solo ritrarre. C'è un filo che li unisce come le perle di una collana. Ogni testo è un'unità completa. Attraverso di loro cerco di dire quello che sono arrivato a sentire riguardo al sacro. Non mi aspetto che i lettori siano d'accordo con me. Vorrei solo che potessero camminare in mezzo a foreste sconosciute. [...] Ciò che conta davvero non è ciò che scrivo ma ciò che penseranno quando saranno provocati da ciò che scrivo (ALVES, 2010, p. 9).

“Un poema dovrebbe essere palpabile e muto come un frutto tondo; Non dovrebbe avere parole come il volo degli uccelli, non dovrebbe significare altro che solo... essere” (ALVES, 2010, p. 9).

Lavorare a ... essere, non voler significare nulla, non avere un fine, non voler convincere ma solo testimoniare. È quasi un cammino mistico, certamente poetico, lontano dall'idea finalistica di una religione che vuole comunicare, controllare o trasformare il mondo. Eppure è un programma politico, come il “partire da sé” delle

¹ Vedi anche: ALVES, Rubem, **I Believe in the Resurrection of the Body**. Wipf and Stock, 2003.

² Mi riferisco a due libri tradotti anche in italiano: ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971; ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Brescia: Queriniana, 1974.

donne, come tutta la riflessione sulle identità che percorre il nostro tempo. Essendo pienamente in contatto con sé, come lo può essere un poeta o un esule o una donna spinta sullo sfondo e ignorata, si comunica ciò che si è e non più ciò che si pensa di dover essere per rispondere alle aspettative sociali.

Per questo i racconti e i testi di Alves hanno una valenza nella contemporaneità quasi post-pandemica che stiamo vivendo. Ci offrono scintille di altri mondi, di altre possibilità. In realtà conosciamo ciò che descrive, i mondi che propone sono proprio i nostri, non tanto lontani dalla razionalità occidentale: i romanzi di Gabriel Garcia Marquez, i centri commerciali senza finestre contrapposti alla natura aperta di boschi e oceani, la ragione che contrasta il realismo magico, la produttività che cerca di strumentalizzare anche la *saudade* per vendere altri oggetti inutili che riempiano i buchi esistenziali. Alves cerca di tenere aperti gli spazi senza riempirli di oggetti o di senso, cerca di mantenere pluralità di cammini senza dare risposte direttive, così come invece la teologia e la predicazione cristiana amano fare.

Conta, io credo, la sua esperienza da esule. Mi rifaccio qui alle parole di Ada-Maria Isasi Diaz (2004). Lavorando tra le donne *latinas* a New York, ha dato forma a una teologia meticciasca, la teologia *mujerista*, che mescola concetti, pratiche e parole, e lingue: lo spagnolo delle immigrate, l'americano delle bianche. "*Iesucristo*" e "*la práctica do cotidiano*", e ancora i riti della "*Posada*" per le vie delle città americane ispaniche: Maria e Giuseppe esuli che in una specie di sacra rappresentazione a cielo aperto trovano tutte le porte chiuse "perché non c'era posto per loro in città" (Lc 2,7). Un'attualizzazione piuttosto concreta della situazione cruda in cui vivono profughi e poveri nelle nostre città, bussando a porte che restano costantemente chiuse, occupando gli anfratti e le pieghe della società. E poi la religione che significa aprire le porte, condividere la festa, accogliere e farsi accogliere. Isasi Diaz scrive della "*lucha*" che si intraprende per sentirsi a casa in una nazione in cui si è arrivate da esuli. Ma quando lei stessa, dopo decenni, può tornare a Cuba, il paese sognato e sospirato non è più lo stesso. Lei si scopre presa tra due appartenenze, due legami, estranea e implicata al tempo stesso in tutti e due. È la condizione di chi è espulso con la violenza dal proprio luogo.

La pandemia ha causato enormi problemi di diseguaglianze anche in Europa e in Italia, allargando la crepa che rende invisibili i poveri; la dinamica violenta dell'espulsione ha funzionato anche questa volta. Solo pochi si sono dati da fare con un'azione di solidarietà sulla frontiera tra i due mondi, il mondo protetto di chi aveva una casa in cui rinchiudersi contro il contagio del virus, e quello di chi non poteva più sopravvivere alla giornata di elemosine e lavoretti, vivendo in rifugi sovraffollati e poco sicuri o addirittura sulla strada. In questo tempo, la vita dei poveri è sprofondata ancora di più nell'invisibilità, anche le chiese sono state chiuse, persino le mense della Caritas hanno faticato a trovare nuovi volontari meno vulnerabili di quelli impegnati solitamente, e nuovi modi di operare.

La giustizia è solo uno dei molti temi che Alves solleva nella sua teologia della liberazione, in Italia intitolato "della speranza umana", per mettere l'accento sulla sua realtà materiale. Ma per Alves la giustizia scaturisce dalla bellezza. Sarà la bellezza a salvare il mondo, quella bellezza che anche i poveri trovano attraverso uno sguardo che

può trasformare e fare meraviglie (cf. HOOKS, 1998, p. 47)³. La bellezza e la gioia restituiscono umanità e anticipano la pienezza e il godimento delle relazioni che passa attraverso i corpi.

Nella sua teologia Alves vuole aprire l'immaginazione al futuro, perché il presente chiuso e violento non può essere la vera realtà, quella immaginata da Dio per le sue creature.

1. Raccontare

La sua scrittura non diventa però mai una scrittura d'urgenza o una denuncia piena di rancore per le perdite e le separazioni, per le ferite e i colpi ricevuti. Al contrario Alves usa uno stile sapienziale (di *sabiduria*, di sapienza, che ha una sua tradizione nella Bibbia).

Il racconto allora contrasta l'invisibilità dell'ingiustizia e l'indifferenza di fronte al dolore dell'altro. E i suoi racconti sono pieni di gioia e di cibo, della mancanza di qualcuno che non c'è, è altrove, o non c'è più. Proprio la consapevolezza che qualcuno non c'è, non è stato invitato né previsto, è il segno di una teologia dell'accoglienza e della comunione di diversità per Letty Russell (2009). Il posto vuoto, che per Alves crea uno squarcio nel reale e può persino essere un sacramento che rimanda alla presenza di altro, alla presenza del divino, per Russell porta anche il segno del peccato di chi, pur avendolo creato, non lo vede.

Anche il desiderio si basa su una assenza. "L'acqua la insegna la sete" scrive Emily Dickinson. La morte del padre fa sì che il lillà diventi segno e sacramento della sua presenza/assente. Lo svanire di Gesù a Emmaus fa sì che il gesto di spezzare il pane ne diventi segno di una presenza che scalda il cuore (Luca 24). Secondo la formula classica il sacramento è il visibile segno di una invisibile grazia. Ma Alves quella grazia ce la fa sentire nella gioia che fa vibrare nei suoi racconti.

In un memorabile testo del 1981, Alves si lamentò amaramente che non ci fosse nessuna presenza protestante nella letteratura del suo paese, cosa inspiegabile data l'antichità delle chiese storiche e l'accettabile livello culturale che le aveva caratterizzate. Le sue parole erano puntigliose e dure:

Mi aspetterei, d'altra parte, che il protestantesimo avesse portato qualche contributo alla letteratura brasiliana. Abbiamo cercato un grande romanzo... ma invano [...] quel che succede è che la letteratura non può sopravvivere attraverso questa ossessione didattica, perché la sua vocazione è estetica, contemplativa, e il suo valore è tanto più grande quanto più è grande la sua capacità di produrre strutture paradigmatiche attraverso le quali si osservano figure nascoste e legami della vita quotidiana. I letterati protestanti non riescono a sfuggire alle

³ Quando lei parla della nonna che faceva passare la luce del sole attraverso le corone di peperoncini appese alla finestra.

loro abitudini di pensiero. I loro romanzi sono sermoni travestiti e lezioni mascherate della scuola domenicale. Alla fine, la grazia di Dio trionfa sempre, i credenti vengono premiati e la loro empietà viene punita. L'ultimo capitolo non ha bisogno di essere letto (ALVES, 2004, p. 155-156).

Amara riflessione su un protestantesimo, una religione, che non sa volare e far vibrare i corpi. Prevedibile, ordinata, senza visione, senza una speranza in serbo per la gente, senza un dolce imprevisto con cui fare una sorpresa ai bambini e trasformare la loro giornata.

Il calderone della strega, la preparazione e la condivisione dei cibi, sono invece centrali nella scrittura poetica di Alves, perché parlano di trasformazione in un modo che coinvolge i corpi, il gusto, la festa che si fa con gli altri e le altre.

Non sono solo i cibi che per Alves assumono un carattere importante, con cui inventa parabole e storie⁴, anche i corpi vengono in primo piano. La bellezza, il gioco, l'erotismo, il godimento entrano tutti nella dimensione di una resurrezione del corpo negata da quella teologia così ordinata e razionale. La resurrezione è anticipata come un antipasto del banchetto che verrà, è squarcio di un panorama futuro, contrasta la cultura di morte che chiude ogni visione del capitalismo in cui siamo immersi⁵.

E tuttavia Alves non si inserisce nella riflessione della “teologia indecente” che restituisce un corpo e una sessualità ai poveri, come farà la grande teologa queer argentina Marcela Althaus-Reid (2014). Alves non parla di sessualità e godimento dei corpi, l'eros che mette in campo passa attraverso le parole che disegnano mondi, la fantasia dei bambini, la musica e l'arte che riempiono la vita (cf. CIGARI, 1995; ZAMBONI, 2019).

E poi c'è il desiderio: desiderio di festa e di gioco, di giustizia e di parole dette bene che spingono a trasformare il mondo. Le teoriche femministe hanno elaborato molto in Italia sulle politiche del desiderio. Una grande urgenza le ha spinte a confrontarsi con il desiderio femminile che eccede, va oltre le forme etero-normate della morale patriarcale. Allora, eccesso significa sia uscire da sé, sia rifugiarsi in sé, e soprattutto radicarsi fortemente in relazioni femminili che fanno crescere. L'eccesso femminile, afferma Alessandra Bocchetti, è ciò che mostra la forma autentica di sé. In seguito, è stato esplorato il concetto di limite, nei ruoli e nella condizione femminile, nel negativo del controllo patriarcale sul desiderio femminile, nel positivo della consapevolezza femminile del proprio stare radicata in un luogo. Da queste analisi è scaturita una visione dell'identità nella differenza di genere, il soggetto femminile

⁴ Per esempio, la storia dei chicchi di mais che non si lasciano trasformare in popcorn dal fuoco e restano duri come pietre, come i cuori di chi non si lascia trasformare dalla passione dell'amore e della compassione. <https://gianzinho-culturabrasil.blogspot.com/2013/07/mais-che-non-passa-sul-fuoco-resta-mais.html>

⁵ Questo pensiero è sviluppato particolarmente in ALVES Rubem. **Il figlio del domani**. Brescia: Queriniana, 1974. E em seguida em alguns dos textos poéticos.

inaudito, che scardina lo stato delle cose nella differenza sessuale, e immagina e crea nuovi soggetti e nuovi scenari⁶.

Il desiderio crea sulla base di un'assenza ma anche di una presenza che non può essere contenuta: il corpo e la sua valenza politica. Nel femminismo sono le relazioni fra donne a sostenere il desiderio come fioritura di sé. In Alves le relazioni, e spesso relazioni con altri maschi di generazioni differenti – il padre, i bambini, ma anche la figlia Rachele bambina -, si nutrono del gioco e della sua capacità trasformativa. Per lui, che pratica anche la musica come fonte di legame e di incontro vivo e gioioso, il desiderio è *saudade*, assenza che apre una possibilità di presenza. Così per Alves, mi pare, proprio l'esperienza dell'esilio e dell'aspro contrasto con la sua chiesa d'origine, che lo ha disconosciuto ed esposto a persecuzione da parte del regime dittatoriale brasiliano, sono base amara ma importante per la riflessione sulla liberazione, la speranza, il futuro.

2. Piantare alberi

L'assenza di un radicamento, la vita nell'esilio lo porta a piantare un giardino che è un testo - dice Alves -, o testi che odorano come giardini, rimandando ad altri luoghi e altri momenti della vita. La poesia diventa il modo di esprimersi di Alves, che cerca spazio e respiro fuori dal mondo accademico, fuori da una teologia sterile, incapace di comunicare o di intrecciarsi alla letteratura. Il narratore Alves segue, sì, la sua natura che lo porta a giocare e a trovare le parole giuste per i bambini e le bambine, ma la poesia diventa atto politico e critico verso un'accademia rinchiusa in sé stessa, incapace persino di influenzare la chiesa, le comunità dei credenti, perché incapace di ascoltarli.

Il Giardino e il Giardiniere. Cosa c'è all'inizio? Il giardino o il giardiniere? Il giardiniere. Essendoci un giardiniere, prima o poi un giardino apparirà. Cos'è un giardiniere? Una persona il cui pensiero è pieno di giardini. Ciò che crea un giardino sono i pensieri del giardiniere. Ciò che crea un popolo sono i pensieri di coloro che ne fanno parte. (ALVES, 1999, p. 24-25).

Oggi siamo invitati continuamente a piantare alberi, giardini. Come segno di speranza e di pace piantiamo alberi della pace nei contesti interreligiosi, mettendo accanto alle piante le targhette delle nostre dediche. Piantiamo l'albero di Lutero, piantiamo l'olivo della pace, il bosco della memoria dei Giusti fra le nazioni. Piantiamo perché il presente fiorisca e porti frutto. A volte questi giardini sono devastati da chi vuole contrastare la pace o il dialogo⁷. Allora bisogna pazientemente ripiantare,

⁶ CARVALHAES, Cláudio. The Poor Don't Have Sex —Liberation Theologies and Sexualities. In.: MIGUEZ, Nestor; PANOTTO, Nicolas (Ed.). **Pressing On: Next Generation of Indecent Theologians**. New York: Palgrave Macmillan, 2016. In Portuguese, see: Carvalhaes, Cláudio. O Pobre Não Tem Sexo: A Ausência do Corpo e da Sexualidade na Construção da Subjetividade na Teologia da Libertação na América Latina. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). **Sexualidade—Abordagem Bíblica, Teológica e Pastoral**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

⁷ Per esempio, alla Spezia nel 2003 il gruppo interreligioso piantò una decina di alberi in un parco cittadino vicino a una scuola, ogni albero accompagnato da un testo della tradizione religiosa – ebraica,

riparare, prendersi cura del giardino come ci si prende cura della società ferita dalle spinte razziste e sessiste.

Ci invitano a piantare alberi gli scienziati ambientali che denunciano la desertificazione del mondo e la distruzione delle foreste primordiali. Piantare alberi diventa una forma di resistenza al sistema necrofilo in cui viviamo, che considera ogni elemento naturale solo in funzione del suo valore economico (cf. MANCUSO, 2019). La biologa e attivista indiana Vandana Shiva collega l'azione politica contro la fame e per la democrazia dei beni comuni a una spiritualità capace di prendersi cura delle piante (cf. SHIVA, 2012). Le donne indiane che si prendono cura del basilico sacro fanno gesti di cura che si rivolgono simbolicamente verso il pianeta nella sua complessità. La piccola pianta che ha bisogno di acqua per vivere rappresenta il pianeta che ha bisogno della cura e dell'empatia umana per restare abitabile. Ma soprattutto mostra che la cura del piccolo e della quotidianità ha a che fare con la cura del mondo. La pianta *tulsi*, il basilico sacro, rappresenta una presenza divina nell'induismo. Prendersi cura di lei significa prendersi cura del mondo (cf. SHIVA, 1990). Noi ci prendiamo cura del mondo andando a piedi o in bici invece di consumare energie fossili, abbassando il riscaldamento in casa, cucinando il cibo di stagione in modo da non sprecare né alimenti né risorse della terra. Gesti che possono e devono essere ripetuti giorno per giorno portano frutto e hanno a che fare con Dio (cf. GAINO, 2004).

Conclusione

Rubem Alves è un poeta del gioco e dell'esilio, che ha la pretesa di sottrarsi all'accademia teologica. Eppure, le sue solide basi nella teologia classica a volte lo imprigionano in quelle categorie che vorrebbe superare, sono così pesanti che negano ai corpi la spiritualità in un dualismo mortifero. Seppure uscito dall'ambiente teologico per poter comunicare in modo più ampio con la gente sul fondamento della speranza, Alves continua a riflettere e a scrivere su Dio, sulla trasformazione della vita. La dinamica della conversione che avviene nell'incontro con una parola altra da sé appartiene profondamente al protestantesimo e Alves la traduce in storie, racconti, insegnamenti. Anche l'attesa di un "uomo nuovo", parola cara a un certo cristianesimo socialista degli anni Settanta, rientra nella dinamica classica dell'escatologia cristiana. Infine, Alves concentra l'attesa sui corpi: epicentro di una trasformazione e via d'uscita dalla violenza brutale della dottrina cristiana (cf. CARVALHAES, 2017).

Il calderone della strega o la cucina dove gli elementi vengono trasformati è una delle immagini centrali delle sue storie, e il mangiare viene declinato come antropofagia: il lettore che si appropria della poesia e della musica, di quanto scritto, mangia e viene trasformato da questo cibo. Si richiamano qui alcune esperienze dei profeti del Primo testamento, come Ezechiele 3,1-3 "Ezechiele, mangia questo rotolo. Poi va e parla al popolo... lo mangiai, era dolce come il miele".

cristiana, islamica, buddista, bahai -, ma a distanza di anni vengo a sapere che il piccolo parco è stato devastato, le targhette divelte, alcuni alberi rovinati. Costruire il dialogo implica la costanza di ricucire, ricostruire e guarire le ferite, continuamente, una costanza che non si lascia fermare. La speranza non è il gesto di un evento isolato, ma il lavoro di tutta la vita.

Alves ha ricevuto critiche da alcuni teologi della liberazione come Hugo Assmann, per aver messo al centro della sua opera la bellezza e la gioia prima della liberazione, l'estetica prima dell'etica. Io credo che questa sia invece la sua ricchezza e l'eredità di cui godiamo.

La sua teologia della gioia e del gioco incontrano ancora alcuni percorsi delle donne e delle teologhe, arricchendo il paesaggio con delle identità inedite, che fioriscono e annunciano un mondo diverso, in cui bellezza e giustizia sono intimamente intrecciate.

Bibliografia

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

ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. São Paulo: Loyola, 1999.

ALVES, Rubem. **Parole da mangiare**. Magnano: Qiqajon, 1998.

ALVES, Rubem. **I Believe in the Resurrection of the Body**. Eugene: Wipf and Stock, 2003.

ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Brescia: Queriniana, 1974.

ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.

ALVES, Rubem. **Transparencies of eternity**. Miami: Convivium Press, 2010.

ALTHAUS-REID, Marcela. **Il Dio queer**. Torino: Claudiana, 2014.

CARVALHAES, Cláudio. About an A-Mazing Rubem Alves. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, vol. 31, n. 2, 2017, p.305-316.

Carvalhoes, Cláudio. O Pobre Não Tem Sexo: A Ausência do Corpo e da Sexualidade na Construção da Subjetividade na Teologia da Libertação na America Latina. In: CALVANI, Carlos Eduardo (Org.). **Sexualidade—Abordagem Bíblica, Teológica e Pastoral**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CARVALHAES, Cláudio. The Poor Don't Have Sex —Liberation Theologies and Sexualities. In.: MIGUEZ, Nestor; PANOTTO, Nicolas (Ed.). **Pressing On: Next Generation of Indecent Theologians**. New York: Palgrave Macmillam, 2016.

CIGARINI, Lia. **La politica del desiderio**. Parma: Pratiche, 1995.

DIAZ, Ada-Maria Isasi. **In the Struggle: elaborating a Mujerista theology**. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

Uma obstinada esperança. Os corpos, o desejo, a política. Instrumentos poéticos vistos a partir da velha Europa

GAINO, Andrea; DE GUIDI, Serio (org.), **Prendersi cura di sé, degli altri, di Dio**. San Pietro in Cariano: Il Segno dei Gabrielli, 2004.

HOOKS, bell. **Elogio del margine**. Milano: Feltrinelli, 1998.

MANCUSO, Stefano. **La nazione delle piante**. Bari: Laterza, 2019.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia della speranza**. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana. Brescia: Queriniana, 1970.

RUSSEL, Letty. **Just Hospitality**. God's Welcome in a World of Difference. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

SHIVA, Vandana. **Fare pace con la terra**. Milano: Feltrinelli, 2012.

SHIVA, Vandana. **Sopravvivere allo sviluppo**. Torino: Petrini, 1990.

O antirrealismo da religião. Imaginar um humanismo diferente¹

The anti-realism of religion. Imagining a different humanism

Carmelo Dotolo²

RESUMO

A teologia que assume a linguagem da liberdade, como a indicada por Alves, é proposta como uma experiência capaz de projetar um humanismo diferente. Esta proposta promove a primazia do outro e a responsabilidade do cuidado, colabora na construção de um novo espaço público e torna-se um laboratório permanente de humanização. O paradigma de abertura, cuidado e doação ajuda a construir um humanismo inédito.

Palavras-chave: humanismo; cuidado; alteridade; espaço público; novo paradigma.

RIASSUNTO

La teologia che assume il linguaggio della libertà, quale quella indicata da Alves, si propone come esperienza capace di disegnare un diverso umanesimo. Tale proposta promuove il primato dell'altro e la responsabilità della cura, coopera alla costruzione di un nuovo spazio pubblico e diventa un laboratorio permanente di umanizzazione. Il paradigma dell'apertura, della cura e del dono di sé contribuisce a costruire un umanesimo inedito.

Parole chiave: umanesimo; cura; alterità; spazio pubblico; nuovo paradigma.

1. Em busca de pontos de referência: a aposta da religião

Imaginar qual papel da religião e da linguagem teológica são potencialmente fecundos para uma cura e concepção da realidade sociocultural implica o reconhecimento de uma configuração ambivalente da contemporaneidade. *Por um lado*, é marcada por uma crise de modelos interpretativos que afeta as orientações existenciais e as escolhas construtivas de uma sociedade organizada de maneiras diferentes no que diz respeito à implosão antropológica, ecológica, ética e política. Crise que, veja bem, não necessariamente desperta um pensamento crítico, que se destaca em direção a indicações de mudança que não perturbem demasiadamente certos arranjos sociais. *Por outro lado*, serpenteia uma desilusão/desencanto no que diz respeito à contribuição que a religião poderia oferecer à elaboração e narração de um mundo

¹ Tradução de Humberto Araujo Quaglio de Souza, professor no PPCIR da UFJF.

² Doutor em Teologia – Università Gregoriana di Roma. E-mail: dotolo@carmelodotolo.eu

diferente. Este é um aspecto que convive com um ulterior paradoxo de sentido: enquanto se considera a experiência religiosa como algo que está à margem das vivências pós-modernas e pós-tradicionais, se constata o pervasivo retorno das religiões ao cenário social, da busca por “espiritualidades” que delineiam itinerários de busca menos ideologicamente conotados (cf. HEEHS, 2019). Isso é assim a tal ponto, que está na ordem do dia o debate sobre qual e quanta religião é admissível no espaço público e sob quais condições ela pode ser “tolerada” para que não entre em conflito com os dispositivos de uma laicidade que amadureceu requisitos de autossuficiência programática (cf. HABERMAS, 2015, 286-304). Embora de maneira diferente no que diz respeito às leituras sociológicas de um passado recente, reemerge a questão acerca da função da religião (e do cristianismo) e se a verbalização da dita função está apta a superar o exame de maturidade da sociedade pós-secular (cf. DOTOLO, 2020).

Parece claro que, sem entrar no mérito da trama interpretativa daquilo que se entende por secularização nas suas nuances conteudistas³, é difícil argumentar um percurso de análise cultural considerando a experiência religiosa como uma hóspede ocasional e parasitária no espaço antropológico cultural. Pelo contrário, uma leitura que não insista em premissas acerca da inutilidade e/ou danosidade da religião para o processo de aquisição de liberdade e de direitos deve interagir com o amontoado de sentidos que a religião delinea no interior da história, presumir o valor simbólico e imaginário dela, desconstruir módulos teóricos e éticos que revestem a intencionalidade do religioso na sua contribuição para a humanização. Uma interpretação aberta requer uma cognição preliminar do específico da “religião”, ainda que na consciência da sua complexidade de sentido que não se esgota na multiformidade das suas expressões. Sob esta ótica, a escolha de assumir o cristianismo como *partner* para a construção de um imaginário diferente acerca dos caracteres que são atribuídos habitualmente implica tornar visível sua identidade como sistema de sentido que impacta, ainda que divergindo, com a leitura *mainstream* da relação entre realidade sociocultural e experiência religiosa.

Sobre as linhas gerais de tal hipótese, ou seja, do reconhecer que o retorno da religião no espaço de todos deve ser interpretado, e não apressadamente, como mais uma recaída protetiva e amedrontada diante das mudanças que estão acontecendo, se não se quiser minimizar o imparável e problemático ‘recalque’ da necessidade de crer, é oportuno dar ouvidos criticamente às *potencialidades da religião na sua referência ao humano* sem negar suas recaídas e falhanças que por vezes tornaram o cristianismo distante dos dinamismos da existência a ponto de reduzi-lo a uma cansada e irrelevante presença cultural. Sob tal perspectiva, a proposta de Rubem Alves conserva um certo frescor e originalidade, onde se vislumbra na teologia e na religião «uma busca por pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam encontrar um sentido no caos que nos engole» (ALVES, 1975, p. 425). Se trata, portanto, de redescobrir o *u-tópico* de uma religião que tem a ver com as questões decisivas da existência e que sugere uma fecunda narração de um mundo caracterizado pela evolução do amor como

³ Importanti approfondimenti in V. ROSITO, *Postsecolarismo. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo*, EDB, Bologna 2017; P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

valor projetivo. O que invoca uma mudança de paradigma, onde se capta sua inadequação em relação aos processos de dissolução e reconstrução requeridos pelos caminhos da história. E, ao mesmo tempo, para ousar uma nova conexão entre os dados da nossa experiência e os modelos de leitura que respiram o horizonte de esperas diferentes. Está em jogo uma orientação que se inscreve na perspectiva da vida como um recurso, libertando aquelas estruturas linguísticas que a religião indica, mas que permanecem prisioneiras de uma configuração que impede de ver o mundo maravilhando-se da sua riqueza simbólica e criativa.

2. Compreender o messianismo humanista

Um dos pontos chave do potencial terapêutico e projetivo da religião e do cristianismo é a possibilidade de uma libertação do humano na sua concretude histórica, possibilidade que se articula em um percurso de autêntica humanização perante a redução do humano a figuras (ou contrafiguras) que perdem o valor e a dignidade dele⁴. Nesta atenção há uma convergência de intencionalidade do humanismo como horizonte, onde messianismo humanístico e humanismo messiânico colaboram para uma cultura de promoção do humano diante de opções alienantes⁵. Nessa premissa se destaca uma articulação hermenêutica decisiva: qual é a contribuição específica do humanismo cristão, ou seja, daquele messianismo humanista que vive a tensão dialética de uma história de sofrimentos e esperas, de desespero e esperança? Qual linguagem 'outra' pode narrar e prefigurar uma mudança real contra a normalização de uma visão do mundo e da vida?

Não há dúvida de que a vocação para a liberdade que caracteriza a proposta cristã se inscreve na perspectiva do Deus que, ao pressupor a irredenção da história, abre-a para uma transformação, para uma criação nova. Na base de tais histórias de libertação age o evento-princípio pascal, «linguagem de Deus agindo na história» (ALVES, 1971, p. 197). E é justamente a *ressurreição* que constitui o volante de uma imaginação criativa, eficiente, capaz de produzir um imaginário diferente em relação à questão do sentido da existência e da justa colocação de mulheres e homens na qualidade da reciprocidade relacional.

«A linguagem da ressurreição faz, portanto, referência àquilo que nós podemos esperar da história, à medida que é penetrada, libertada, revivificada pela liberdade de Deus para a história. Indica a possibilidade do evento, do *novum*, da criação do novo. Nesse contexto é possível esperar. Viver na luz da ressurreição é viver na tensão escatológica, na espera do novo sujeito e do novo amanhã» (ALVES, 1971, p. 198).

⁴ O teólogo brasileiro usa uma imagem eficaz: o 'dinossauro' com a sua lógica. Cf. ALVES, Rubem. *Il figlio del domani*. Immaginazione creatività e rinascita della cultura. Brescia: Queriniana, 1974, p. 11-67.

⁵ Assim escreve Rubem Alves em *Teologia della speranza umana* (1971): «O messianismo humanista vê assim a solução com grande clareza: somente como criador da história o homem encontra a sua vida autêntica; somente quando o homem é o criador da história há esperança para o mundo» (p. 210-211).

É nesse nível que se pode afirmar que a ressurreição exprime o paradigma do *messianismo humanista*, ao passo que ativa uma ‘revolução’ do *status quo* e o abandono de modelos de humanidade, sociedade, política dominados pela ideologia do ‘politicamente correto’. Pelo contrário, o evento pascal confronta um ‘certo realismo’ de pequeno alcance, convencido de que o destino não seja ultrapassável, recurvado sob as supostas certezas de que os fatos e o ‘princípio de realidade’ não autorizam outras interpretações em vista de uma visão alternativa do mundo⁶. Adaptar-se a isso significa evitar neuroses inúteis, típica expressão de quem pensa que outras perspectivas não sejam possíveis; sobretudo aquelas ligadas à *ordem do amor* que despoticizaria a ideia de uma gestão do social e do político baseada sobre os únicos teoremas da eficiência, competitividade, da normatividade tecnológica. Semelhante realismo se alimenta de uma racionalização que se move segundo registros regulados pela lógica do poder e do lucro. Isso não indica uma crítica ilusória à sociedade e política contemporânea, mas explicita uma leitura que nasce dos processos de alienação humana e reduplicação mascarada da escravidão. Portanto, somente uma teologia que pressuponha a linguagem da liberdade pode configurar uma proposta de libertação humana atenta à história no seu caminho, que não é isento de opacidade e de regressões desumanizantes⁷.

3. A contribuição da religião e do cristianismo para um humanismo diferente

Dentro desse pano de fundo, cuja validade teórica está longe de ser superada pelas falhas atuais do sistema político global, por uma crise do *Welfare*, pela irrupção de uma catástrofe ecológica, a questão crucial é qual papel pode e deve desempenhar a religião na sua linguagem e capacidade crítica⁸. Tarefa urgente conclamada a ler a crise antropológica como efeito parasitário de uma organização da existência que se esquece das faces concretas do sofrimento, da miséria, da resignação em relação aos horizontes de espera de milhares e milhares de mulheres e homens. A religião traz consigo uma energia contracultural e imaginativa naquelas situações de não-liberdade, principalmente se elabora a memória das vítimas e dos sofredores como indicador do evento criativo do qual a experiência religiosa e a comunidade cristã são encarregadas. A perspectiva é delineada com lucidez: a religião introduz um princípio de transgressão de uma visão estática e resignada do mundo-da-vida; interrompe a falsa consciência de quem não percebe que um realismo passivo adormece os anseios de liberdade,

⁶ Pode-se ler em *Il figlio del domani* (1974): «A imaginação sabe, ainda que inconscientemente, que a ordem das coisas que chamamos de realidade é construída sobre pressupostos irracionais. O realismo não vê esse fato. Colocando-se como o critério de validade, o realismo torna impossível para o homem ver o absurdo que está justamente nas bases da nossa sociedade. Mas a que coisa a imaginação dará o nome de realidade verdadeira? Do seu ponto de vista, a realidade ainda não nasceu» (p. 146). Cf. RADCLIFFE, 2021, p. 13-51.

⁷ «A linguagem da fé, enquanto linguagem determinada pela história e para a história, não fala de um reino meta-histórico, meta-terrestre, no qual as esperanças estão apagadas e os sofrimentos eliminados. Permanece totalmente histórico, seja nos seus verbosos u nos seus substantivos, e é nesse contexto e nesse conteúdo, históricos e terrestres, que ela fala da realidade e da possibilidade da libertação humana, da realidade e da possibilidade de liberdade para a vida» (ALVES, 1971, p. 236).

⁸ Em *What is religion?* (1984), Alves escreve que a religião «dá dignidade ao imaginário» (p. 18).

revelando-os impotentes e os aconselhando a se adaptar à realidade tal como ela se apresenta. Si trata, ao contrário, de sonhar, imaginar, tal como atestam a potência narrativa dos mitos e potência performativa do jogo que desenham a utopia de um modo diferente de pensar e viver. Nelas é reformulado o 'princípio do prazer' entendido como aspiração e escolhas que valorizam o dom da convivialidade, da hospitalidade, do empenho pelos outros, tal como atestado pelo simbolismo religioso. É o desejo que dá forma à realidade, porque incrementa uma qualidade da existência que visa o bem de todos, aquele desejo distante das margens da ilusão e permeado pela imaginação profética. Se as ilusões «são uma maneira de eliminar o sofrimento que nasce da consciência de não poder mudar o mundo» (ALVES, 1974, p. 157), a imaginação é luta criativa por uma transformação do mundo, que não é de modo algum uma repetição do real, mas inventiva de um possível e inédito estilo de vida. O poder imaginal se desdobra no cuidado de um estilo educativo dos processos que delinea a identidade cristã sensível à luta por uma existência digna para todos. Sobre a base de tais solicitações me parece que são três os indicadores que podem implementar um humanismo diferente: a) o *nexo etos e direitos humanos*; b) *cooperar para um novo espaço público*; c) *educar culturalmente a experiência religiosa*.

a) *Entre etos e direitos humanos*. É opinião compartilhada por muitos estudiosos que o crescimento dos fundamentalismos seja expressão de uma dificuldade presente na autocompreensão dos sujeitos e das sociedades: aquela de acentuar o alcance da identidade como sinal de pertencimento e de individuação do sentido da existência. Se tal exigência possui aspecto de máxima legítima, ela deixa de ser quando vem articulada em formas de etnocentrismo, em virtude das quais o diálogo e o intercâmbio entre culturas é pensado como possível fenômeno degenerativo da identidade. Por trás de uma convicção dessas age uma teoria de cultura na qual o valor da diferença é considerado um risco, se não for assimilável dentro de regras comportamentais precisas. Tal risco não é pura invenção de hipóteses sociológicas, mas aprofunda seus tentáculos na experiência complicada da multiculturalidade, onde as políticas de convivência devem acertar as contas com a difícil abertura ao universal cultural e ético. Parece evidente que uma possível superação de tal posição só é praticável se ela nos educar para uma *relatividade cultural* que exige colocar em jogo crenças, modelos cognitivos padronizados, práticas comportamentais que escapam a uma reflexão contextual em vista de uma nova identidade pessoal e social. De modo verossímil, a hipótese de um crescimento da condição humana é possível com a condição de que seja identificado um parâmetro transcultural como horizonte inspirador, detectável na categoria da *fraternidade entre os diferentes* e na categoria de *laicidade* como espaço do etos comum. A categoria de fraternidade se coloca como suspeita crítica ao preconceito do outro como inimigo, como negativo para mim. Embora frágil em seu fator ético, ela exige um caminho de aproximação do outro que parte da experiência comum de *estranheza relacional*, que as pertenças nominais não conseguem compensar do mesmo modo que as pertenças sociais. A conhecimento da estranheza que precede a identidade e que a acompanha pode ser o início de uma consciência diferente do caminho intercultural, à medida que mostra uma profundidade antropológica no ego que pressupõe o espaço perspectivo cultural como itinerário para um reconhecimento recíproco. Nisso o horizonte da fraternidade aparece como o ponto de virada para uma possível convergência de um em direção ao outro, onde a identidade não é vedada,

mas convidada a se superar em direção a formas de convivialidade geradas a partir de uma coaprendizagem evolutiva.

Segue-se disso um passo adiante: o momento ético é a trama que pode unir os fios de uma pluralidade de pontos de vista culturais e religiosos. Colocar no centro o *etos* e os direitos do homem como indicadores de uma construção do humano na lógica da responsabilidade e do reconhecimento significa inscrever as culturas e as religiões nos limites das suas interpretações do humano, mas também testá-las sobre o princípio do primado do outro, sobre a consciência da centralidade do dever do cuidado do próximo, sobre a forma de um amor que sabe pressupor o destino de cada homem e mulher. A laicidade pode garantir a factibilidade de uma convivialidade das diferenças. Às religiões compete a tarefa de alimentar com a consciência da *mais-valia* da transcendência que percebe no nome de Deus o sentido profundo da existência (cf. ALVES, 1984, 70-79). No cristianismo, em virtude da singularidade de Jesus Cristo, é perceptível o paradigma da transição ao outro como movimento revolucionário da história no seu alcance universal, dentro do identificável o caminho de uma interculturalidade inédita.

b) *Cooperar para um novo espaço público*. Educar para o homem inédito implica uma mudança interpretativa da experiência religiosa que não pode mais se estabelecer sobre os territórios do individual e do culto privado. Este ponto se mostra em toda a sua delicadeza, sobretudo na presença de legados conceituais ligados a formas particulares de religião civil, na qual o vínculo com a esfera política e social sobrecarregou ideologicamente o papel da experiência religiosa. No caso do cristianismo isso se revelou na crise de uma certa ideia de cristandade que, no limiar do Vaticano II, apelava à urgência de uma mudança sobre o modelo de cristianismo e sobre o papel da sua responsabilidade pública. A configuração geopolítica atual não admite mais, sob a pena da irrelevância do resultado de sua mensagem, uma distância do cristianismo (e das religiões) em relação aos lugares em que a identidade cultural e social toma forma: o *espaço público*. Certo, a dificuldade de se estabelecer uma responsabilidade pública do cristianismo deriva da exigência de uma correta interpretação do seu papel na construção da cidadania. Para além das lógicas proselitistas, a legitimidade do cristianismo para intervir no debate público é atribuível à sua posição de horizonte ético e de fonte de valores que visam à elaboração de uma cultura da dignidade humana (cf. DOTOLO, 2021, p. 199-224). Sobre tal denominador comum ético-antropológico, o cristianismo pode traduzir o dever-direito de uma convivência plural através da sua particular hermenêutica do humano que apela para escolhas de libertação de alienações, abusos, violências, marginalizações em nome de outras teorias. Nisso, um importante impulso acelerador se deve à declaração *Dignitatis humanae* do Vaticano II sobre o direito à liberdade religiosa. Com efeito, isso implica uma escolha dúplice.

Em primeiro lugar, se trata de pôr em prática uma colaboração crítica e construtiva do cristianismo no seio da razão pública como ideia reguladora, de modo a ir em direção a uma universalização dos direitos humanos através do diálogo e da tolerância, antídoto para leituras dogmáticas da verdade que não deixam espaço para uma pluralidade de concepções do bem. Tal tarefa pode devolver uma dimensão

normativa à religião, não como concessão da exterioridade, mas como visão intrínseca ao fato religioso que leva consigo uma visão do mundo global, inclusive uma teoria da sociedade, da política, do direito. Seria de má fé uma concepção laica da ética e do direito que não reconhecesse a herança da religião cristã na estrutura aberta do espaço público. Não obstante, seria incompatível uma identidade religiosa-cultural garantida por lei pelo Estado, porque limitaria a liberdade religiosa na sua globalidade e privaria os direitos culturais da qualidade formativa e melhoradora da condição humana. Mas a realização de tal tarefa é possível se a reflexão teológica entrar nos debates sociais sobre a paz, a justiça, a tolerância, o sentido da vida com argumentos justificados e epistemologicamente orientados, como nos lembra a encíclica *Fratelli tutti* do Papa Francisco⁹.

Em segundo lugar, a contribuição do cristianismo à capacidade de futuro do homem está no seu papel de companhia crítico-profética em relação à sociedade. Provavelmente, a tensão utópica da mensagem evangélica conduz a uma constante reserva para com formas de religião funcionais em relação a um determinado arranjo social, ou auxiliares em torno da coesão ética e cultural. Contudo, renunciar, em nome de uma alteridade escatológica, a uma tradução da experiência religiosa em um horizonte civil, pode acarretar a dificuldade de compartilhamento da diferença cristã que exige a referência ao princípio da contextualidade histórica do exercício de crer. A dimensão messiânico-profética do cristianismo pode agir também na contribuição para o desenvolvimento de uma proximidade fecunda com as perspectivas éticas e antropológicas das religiões¹⁰. No entanto, pode provocar uma salutar *crise instaurativa* de uma hermenêutica da religião que aponte para a perspectiva de uma sociedade e cultura que ponham no centro os princípios da responsabilidade, generatividade, atenção ecológica, tutela da democracia. Nesse quadro, a urgência de um *ecumenismo criatural* envolve colocar em campo aquela ecologia integral que reinterpreta o humanismo na sua relação constitutiva.

c) *Educar culturalmente a experiência religiosa*. A experiência religiosa se insere na lógica da escolha de vida que compromete o sujeito e a comunidade em um itinerário de aprofundamento. A reflexão teológica deve permitir uma elaboração madura dessa escolha, inserindo-a nos processos culturais que, por meio de uma mudança de mentalidade e de uma educação das necessidades vitais, contribuem para o refazimento da identidade crente. Sobretudo se, no que concerne às fases da vida, se percebe como

⁹ Sobre isso, confira: SARTORIO, Ugo. «*Fratelli tutti*». Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Padova: EMP, 2020, 145-172.

¹⁰ Como aponta METZ em *Mística dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (2013): «A teologia é sempre também a tentativa de manifestar experiências novas, de articular de modo simpático-crítico novos estados de ânimo incompreendidos e novas opções de transformá-los em uma questão voltada para a vida eclesial e social. Nesse esforço em torno de uma criteriologia prática de novas experiências e de novos “estados de ânimo”, a própria teologia é, de modo particular, uma busca, ela é hipotético-experimental e não é a escolha, já que quer compreender essas novas experiências como atualização daquela memória perigosa e libertadora de Jesus Cristo [...]. O que para uma teologia disposta a aprender o que é ou não é importante não é absolutamente determinado a priori de maneira clara. Ela é forçada ao experimento, pratica a *recherche du temps* [...] por assim dizer, no *lógos* da teologia (que é sempre também um *lógos* que aprende), a experiências autenticamente novas [...] de maneira crítica e autocrítica» (p. 166-167).

determinadas representações religiosas não são mais adequadas e que uma certa modalidade de crer não parece ser promotora da qualidade da existência e da responsabilidade que dela decorre. Portanto, no que diz respeito à crise de relevância, o cristianismo deveria ser entendido como *inovador de sentido*, sugerindo uma ligação mais empática com a cultura, mas também mais crítica nos confrontos de esquemas ideológicos que presumem possuir as chaves de acesso à realidade.

Sob tais condições, o crer deve se inserir no processo de autorrealização e identificação da pessoa e o cristianismo não pode ignorar que sua tarefa é favorecer tal percurso, sem o qual a fé não se torna um evento humanizador. Trabalhar para atenuar a discrepância entre existência e significado leva o cristianismo a se sintonizar com a *questão* que Deus é para o homem, surpreendente para além de todas as previsões e confiável pois que garante que o ser homem e mulher não se reduz fazer parte de um mecanismo biológico e de uma engrenagem cultural. Tal questão é capaz de se opor ao ceticismo resignado de quem pensa que nada poderá mudar. Disso decorre que a fé cristã¹¹ representa um laboratório permanente de humanização, no qual a opção da *fraternidade* e do *bem comum* pode ampliar a qualidade do conviver. Tudo isso, porém, exige a requalificação das *comunidades cristãs*¹², cuja identidade surge de uma prática de vida articulada em torno dos valores do Reino (Cf. ELLACURÍA, 1992, p. 29-69; DUQUOC, 2001, p. 284-315). São estes que protegem a necessidade de identidade não impondo proibições que isolam ou dividem segundo critérios de contraposição, mas propondo a forma ética do dom no qual cada sujeito pode reconhecer a própria humanidade comum. As comunidades cristãs educam, portanto, para a fé se vivem a criatividade evangélica rompendo com a presunção de uma liberdade individualista e superando os imobilismos de tradições éticas e religiosas recurvadas sobre sua própria concha sociocultural. Não é esse, quiçá, o *humanismo inédito* que o cristianismo indica no paradigma da abertura, do cuidado do outro, do dom de si e da vida?

“Se não rompemos a lógica dominante da ordem atual e não nos tornamos capazes de criar, não viveremos para ver o futuro. Estamos condenados à extinção” (ALVES, 1974, p. 109).

Referências

ALVES, Rubem. Dal paradiso al deserto. Riflessioni autobiografiche. In.: GIBELLINI R. (ed.). *La nuova frontiera della teologia in America Latina*. Brescia: Queriniana, 1975.

¹¹ Afirma Duquoc em *Cristianesimo, memoria per il futuro* (2002): «A fé não conforta o desejo na sua satisfação e na sua ilusão narcisistas ou infantis, ela o abre para o acolhimento de uma Palavra que o adapta à verdade da sua condição, à exigência da sua justiça, à solicitude pelos oprimidos e à enormidade da sua vocação: entrar na amizade de Deus» (p. 130)

¹² «A história da igreja é o inventário dos impulsos do Espírito que despertaram um indivíduo, uma comunidade, o mesmo da igreja para um testemunho exigente e irradiante do Evangelho de Jesus. São principalmente os indivíduos que abrem a estrada do profetismo, mas essas pessoas excepcionais não são eficazes se a elas não segue uma coletividade, se não colocam em movimento um povo» (CHENU, B. 2000, p. 240).

ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Immaginazione creatività e rinascita della cultura. Brescia: Queriniana, 1974.

ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.

ALVES, Rubem. **What is religion?** New York: Orbis Book; Marynkoll, 1984.

COSTA, Paolo. **La città post-secolare**. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione. Brescia: Queriniana, 2019.

CHENU, B. La Chiesa, popolo di profeti. **Parola Spirito e Vita**, Bologna, n. 41, 2000, p. 237-248.

DOTOLO, Carmelo. **Dio, sorpresa per la storia**. Per una teologia post-secolare. Brescia: Queriniana, 2020.

DOTOLO, Carmelo. **Teologia delle religioni**. Bologna: EMI, 2021.

DUQUOC, Christian. **«Credo la Chiesa»**. Percorsi istituzionali e Regno di Dio. Brescia: Queriniana, 2001.

DUQUOC, Christian. **Cristianesimo, memoria per il futuro**. Brescia: Queriniana, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. **Conversione della Chiesa al Regno di Dio**. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia. Brescia: Queriniana, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Verbalizzare il sacro**. Sul lascito religioso della filosofia. Roma-Bari: Laterza, 2015.

HEEHS, Peter. **Spirituality without God**. A Global History of Thought and Practice. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.

METZ, Johann Baptist. **Mistica dagli occhi aperti**. Per una spiritualità concreta e responsabile. Brescia: Queriniana, 2013.

RADCLIFFE, Timothy. **Accendere l'immaginazione**. Essere vivi in Dio. Bologna: EMI, 2021.

ROSITO, Vincenzo. **Postsecolarismo**. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo. Bologna: EDB, 2017.

SARTORIO, Ugo. **«Fratelli tutti»**. Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Padova: EMP, 2020.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

L'anti-realismo della religione. Immaginare un differente umanesimo

Carmelo Dotolo

1. Alla ricerca di punti di riferimento: la scommessa della religione

Immaginare quale ruolo della religione e del linguaggio teologico siano potenzialmente fecondi ad una guarigione e progettazione della realtà socio-culturale, implica il prendere atto di una configurazione ambivalente della contemporaneità. *Da un lato*, è segnata da una crisi di modelli interpretativi che incide sugli orientamenti esistenziali e nelle scelte costruttive di una società diversamente organizzata rispetto all'implosione antropologica, ecologica, etica e politica. Crisi che, si badi bene, non necessariamente allerta un pensiero critico, sporgente verso indicazioni di cambiamento che non disturbino oltremodo determinati assetti sociali. *Dall'altro*, serpeggia una disillusione/disincanto rispetto al contributo che la religione potrebbe offrire all'elaborazione e narrazione di un mondo differente. Aspetto, quest'ultimo, che convive con un ulteriore paradosso di senso: mentre si ritiene l'esperienza religiosa laterale nell'organizzazione dei vissuti post-moderni e post-tradizionali, si costata il pervasivo rientro sulla scena sociale delle religioni, della ricerca di 'spiritualità' che tratteggiano itinerari di ricerca meno ideologicamente connotati (cf. HEEHS, 2019). A tal punto che è all'ordine del giorno il dibattito su quale e quanta religione è ammissibile nello spazio pubblico e a quali condizioni può essere 'tollerata' perché non confligga con i dispositivi di una laicità che ha maturato requisiti di autosufficienza programmatica (cf. HABERMAS, 2015, 286-304). Seppur in forma diversa rispetto alle letture sociologiche di un recente passato, riemerge la questione circa la funzione della religione (e del cristianesimo) e se la verbalizzazione di siffatta funzione sia in grado di superare l'esame di maturità della società post-secolare (cf. DOTOLO, 2020).

Appare chiaro che, senza entrare nel merito del reticolo interpretativo di ciò che si intende per secolarizzazione nelle sue sfumature contenutistiche¹, è difficilmente argomentabile un percorso d'analisi culturale ritenendo l'esperienza religiosa ospite occasionale e parassitaria nello spazio antropologico culturale. Di contro, una lettura che non ricalchi posizioni pregiudiziali circa l'inutilità e/o dannosità della religione per i processi di acquisizione di libertà e diritti, deve interagire con il precipitato di senso che la religione delinea all'interno della storia, assumerne la valenza simbolica e immaginale, decostruire moduli teoretici ed etici che schermano l'intenzionalità del religioso nella

¹ Importanti approfondimenti in V. ROSITO, *Postsecolarismo. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo*, EDB, Bologna 2017; P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

sua cooperazione all'umanizzazione. Una interpretazione aperta richiede una preliminare cognizione dello specifico della 'religione', pur nella consapevolezza della sua complessità di senso che non si esaurisce nella multiformità delle sue espressioni. In quest'ottica, la scelta di assumere il cristianesimo quale *partner* per la costruzione di un immaginario differente rispetto ai caratteri abitualmente attribuitigli, implica dispiegare la sua identità quale sistema di senso che impatta, anche divergendo, con la lettura *mainstream* del rapporto tra realtà socio-culturale ed esperienza religiosa.

Sulla falsariga di tale ipotesi, cioè del riconoscere che il rientro della religione nello spazio di tutti va interpretato e non subito come l'ennesima ricaduta protettiva e impaurita dai cambiamenti in atto, se non si vuole minimizzare l'inarginabile e problematico 'rimosso' del bisogno di credere, è opportuno mettersi in ascolto critico delle *potenzialità della religione nel suo riferimento all'umano*, senza negarne ricadute e fallimenti che talvolta hanno reso il cristianesimo distante dai dinamismi dell'esistenza, fino a ridursi ad una stanca e irrilevante presenza culturale. Sotto tale angolatura, la proposta di Rubem Alves conserva una certa freschezza e originalità, là dove scorge nella teologia e nella religione «una ricerca di punti di riferimento, di nuovi orizzonti che ci permettano di trovare un senso nel caos che ci ingoia» (ALVES, 1975, p. 425). Si tratta, quindi, di riscoprire l'*u-topico* di una religione che ha a che fare con le questioni decisive dell'esistenza e che suggerisce una feconda narrazione di un mondo caratterizzato dall'evoluzione dell'amore come valore progettuale. Il che invoca un cambio di paradigma, là dove se ne coglie l'inadeguatezza in rapporto ai processi di dissoluzione e ricostruzione richiesti dai cammini della storia. E, al tempo stesso, ad osare un nuovo collegamento tra i dati della nostra esperienza e schemi di lettura che respirino l'orizzonte di attese diverse. È in gioco un orientamento che si iscrive nella prospettiva della vita come risorsa, liberando quelle strutture linguistiche che la religione indica, ma che restano prigioniere di un impianto che impedisce di vedere il mondo stupendosi della sua ricchezza simbolica e creativa.

2. Ricomprendere il messianismo umanistico

Uno dei punti chiave del potenziale terapeutico e progettuale della religione e del cristianesimo è la possibilità di una liberazione dell'umano nella sua concretezza storica, possibilità che si articola in un percorso di autentica umanizzazione a fronte della riduzione dell'umano a figure (o controfigure) che ne smarriscono il valore e la dignità². In questa attenzione c'è una convergenza dell'intenzionalità dell'umanesimo quale orizzonte interpretativo, là dove messianismo umanistico e umanesimo messianico collaborano ad una cultura di promozione dell'umano a fronte di opzioni alienanti³. Entro questo assunto di base si staglia uno snodo ermeneutico decisivo: qual è l'apporto specifico dell'umanesimo cristiano, cioè di quel messianismo umanistico che vive la

² Il teologo brasiliano usa una immagine efficace: il 'dinosaurio' con la sua logica. Cf. *Il figlio del domani. Immaginazione creatività e rinascita della cultura*, Queriniana, Brescia 1974, 11-67.

³ Così annota R. ALVES, *Teologia della speranza umana*, Queriniana, Brescia 1971, 210-211: «Il messianismo umanistico vede così la soluzione con grande chiarezza: solo come creatore della storia l'uomo trova la sua vita autentica; solo quando l'uomo è il creatore della storia c'è speranza per il mondo». Cf. 152-155.

tensione dialettica di una storia di sofferenze e attese, di disperazione e di speranza? Quale linguaggio 'altro' può narrare e prefigurare un reale cambiamento contro la normalizzazione di una visione del mondo e della vita?

Non c'è dubbio che la vocazione alla libertà che connota la proposta cristiana s'inscrive nella prospettiva del Dio che, nell'assumere l'irredenzione della storia, l'apre ad una trasformazione, ad una creazione nuova. Alla base di tali storie di liberazione agisce l'evento-principio pasquale, «linguaggio della politica di Dio in atto nella storia» (ALVES, 1971, p. 197). Ed è proprio la *resurrezione* a costituire il volano di una immaginazione creativa, performante, in grado di produrre un immaginario differente in rapporto alla questione del senso dell'esistenza e della giusta ricollocazione di donne e uomini nella qualità della reciprocità relazionale.

Il linguaggio della risurrezione perciò fa riferimento a ciò che noi possiamo attenderci dalla storia, in quanto viene penetrata, liberata, rivivificata dalla libertà di Dio per la storia. Indica la possibilità dell'evento, del *novum*, della creazione del nuovo. In questo contesto è possibile sperare. Vivere nella luce della risurrezione è vivere nella tensione escatologica, nell'attesa del nuovo soggetto e del nuovo domani (ALVES, 1971, p. 198).

È a questo livello che si può affermare che la resurrezione esprime il paradigma del *messianismo umanistico*, in quanto attiva una 'rivoluzione' dello *status quo* e l'abbandono di modelli di umanità, società, politica dominati dall'ideologia del 'politicamente corretto'. Anzi, l'evento pasquale urta contro un 'certo realismo' di piccolo cabotaggio, convinto che il destino non sia oltrepassabile, ripiegato nelle presunte certezze che i fatti e il 'principio di realtà' non autorizzano ad altre interpretazioni in vista ad una visione del mondo alternativa⁴. Adeguarvisi vuol dire evitare inutili nevrosi, tipica espressione di chi ritiene che altre prospettive non siano possibili; soprattutto, quelle legate all'*ordine* dell'*amore* che depotenzierebbe l'idea di una gestione del sociale e del politico basata sugli unici teoremi della efficienza, competitività, della normatività tecnologica. Simile realismo si alimenta di una razionalizzazione che si muove secondo registri regolati dalla logica del potere e del profitto. Il che non indica una pretestuosa critica alla società e politica contemporanea, ma esplicita una lettura che nasce dai processi di alienazione umana e reduplicazione mascherata della schiavitù. Pertanto, solo una teologia che assuma il linguaggio di libertà può configurare una proposta di liberazione umana attenta alla storia nel suo cammino non privo di opacità e regressioni disumanizzanti⁵.

⁴ Si legge in *Il figlio del domani* (1974): «L'immaginazione sa, anche se in modo inconscio, che l'ordine delle cose che noi chiamiamo realtà è costruito su presupposti irrazionali. Il realismo non vede questo fatto. Ponendosi come il criterio di validità il realismo rende impossibile per l'uomo vedere l'assurdità che giace proprio alle basi della nostra società. Ma a che cosa l'immaginazione darà il nome di realtà vera? Dal suo punto di vista, la realtà non è ancora nata» (ALVES, 1974, p. 145). Cf. RADCLIFFE, 2021, p. 13-51.

⁵ «Il linguaggio di fede, in quanto linguaggio determinato dalla storia e per la storia, non parla di un regno meta-storico, meta-terrestre in cui le speranze vengono appagate e le sofferenze eliminate. Rimane totalmente storico, sia nei suoi verbi che nei suoi nomi, ed è in questo contesto e in questo contenuto storici e terrestri che esso parla della realtà e della possibilità della liberazione umana, della realtà e della possibilità di libertà per la vita» (ALVES, 1971, p. 236).

3. Il contributo della religione e del cristianesimo per un diverso umanesimo

Entro queste coordinate di fondo, la cui validità teoretica è tutt'altro che sorpassata dalle attuali falle del sistema politico globale, da una crisi del *Welfare*, dall'irruzione di una catastrofe ecologica, la questione cruciale è quale ruolo può e deve svolgere la religione nel suo linguaggio e capacità critica⁶. Compito urgente chiamato a leggere la crisi antropologica come effetto parassitario di una organizzazione dell'esistenza che oblia i volti concreti della sofferenza, della miseria, della rassegnazione rispetto agli orizzonti di attesa di migliaia e migliaia di donne e uomini. La religione porta con sé una energia contro-culturale e immaginativa in quelle situazioni di non-libertà, soprattutto se elabora la 'memoria delle vittime e dei sofferenti' come indicatore dell'evento creativo a cui l'esperienza religiosa e le comunità cristiane sono deputate. La prospettiva è delineata con lucidità: la religione introduce un principio di trasgressione di una visione statica e rassegnata del mondo-della-vita; interrompe la falsa coscienza di chi non si rende conto che un realismo passivo addormenta gli aneliti di libertà, mostrandoli impotenti e consigliando di adattarsi alla realtà così come di presenta. Si tratta, invece, di sognare, immaginare, così come attestano la potenza narrativa dei miti e performativa del gioco che disegnano l'utopia di un diverso modo di pensare e vivere. In essi viene riformulato il 'principio del piacere' inteso come aspirazione a scelte che valorizzino il dono della convivialità, dell'ospitalità, dell'impegno per gli altri, così come attestato dalla simbolica religiosa. È il desiderio che dà forma alla realtà, perché incrementa una qualità dell'esistenza che punta al bene di tutti, quel desiderio distante dai lidi dell'illusione e permeato dalla immaginazione profetica. Se le illusioni «sono un modo per cancellare la sofferenza che nasce dalla coscienza di non poter cambiare il mondo» (ALVES, 1974, p. 157), l'immaginazione è lotta creativa per una trasformazione del mondo, che non è affatto ripetitiva del reale, ma inventiva di un possibile e inedito stile di vita. Il potere immaginale si dispiega nella cura di uno stile educativo dei processi che delinea l'identità cristiana sensibile alla lotta per una esistenza dignitosa per tutti. Sulla base di tali sollecitazioni mi sembra siano tre gli indicatori che possono implementare un diverso umanesimo: a) il nesso *ethos e diritti umani*; b) *cooperare ad un nuovo spazio pubblico*; c) *educare culturalmente l'esperienza religiosa*.

a) *Tra ethos e diritti umani*. È opinione condivisa da molti studiosi che la crescita dei fondamentalismi sia espressione di una difficoltà presente nell'autocomprensione dei soggetti e delle società: quella di accentuare la portata dell'identità come segno di appartenenza e di individuazione del senso dell'esistenza. Se tale esigenza è in linea di massima legittima, lo è di meno quando viene articolata in forme di etnocentrismo, in virtù delle quali il dialogo e lo scambio interculturale è pensato come possibile fenomeno degenerativo dell'identità. Dietro una simile convinzione agisce una teoria di cultura in cui il valore della differenza è reputato un rischio, se non assimilabile entro precise regole comportamentali. Tale rischio non è pura invenzione di ipotesi sociologiche, ma affonda i suoi tentacoli nell'esperienza complicata della multiculturalità, dove le politiche di convivenza devono far i conti con la difficile apertura all'universale

⁶ In *What is religion?* (1984), Alves scrive che la religione «dà dignità all'immaginario» (p. 18).

culturale ed etico. Appare evidente che un possibile superamento di tale posizione è praticabile solo se ci si educa ad una *relatività culturale* che esige il mettere in gioco credenze, modelli conoscitivi standardizzati, pratiche comportamentali che sfuggono ad una riflessione contestuale in vista di una nuova identità personale e sociale. Verosimilmente, l'ipotesi di una crescita della condizione umana è possibile a condizione che si individui un parametro transculturale come orizzonte ispirativo, rintracciabile nella categoria della *fraternità tra i diversi* e nella categoria di *laicità* come spazio dell'*ethos* comune. La categoria di fraternità si pone come sospetto critico al pregiudizio dell'altro come nemico, come negativo per me. Seppur fragile nella sua cifra etica, essa esige un cammino di avvicinamento all'altro che parte dalla comune esperienza di *estraneità relazionale*, che le appartenenze anagrafiche non possono supplire al pari di quelle sociali. La consapevolezza dell'estraneità che precede l'identità e l'accompagna, può essere l'inizio di una diversa coscienza del cammino interculturale, in quanto mostra una profondità antropologica nell'lo che assume lo spazio prospettico culturale come itinerario per un reciproco riconoscimento. In ciò l'orizzonte della fraternità appare come la svolta per un possibile convenire dell'uno verso l'altro, dove l'identità non è preclusa, ma invitata a superarsi verso forme di convivialità generate da un co-apprendimento evolutivo.

Ne consegue un ulteriore passaggio: è il momento etico la trama che può collegare i fili di una pluralità di punti di vista culturali e religiosi. Porre al centro l'*ethos* e i diritti dell'uomo come indicatori di una costruzione dell'umano nella logica della responsabilità e del riconoscimento, significa inscrivere le culture e le religioni nei limiti delle loro interpretazioni dell'umano, ma anche testarle sul principio del primato dell'altro, sulla consapevolezza della centralità del dovere della cura del prossimo, sulla forma di un amore che sa assumersi il destino di ogni uomo e donna. La laicità può garantire la realizzabilità di una convivialità delle differenze. Alle religioni spetta il compito di alimentarle con la coscienza del *plusvalore* della trascendenza che percepisce nel nome di Dio il senso profondo dell'esistenza (cf. ALVES, 1984, 70-79). Nel cristianesimo, in virtù della singolarità di Gesù Cristo, è rintracciabile il paradigma della transizione all'altro come movimento rivoluzionario della storia nella sua portata universale, dentro il quale è tracciabile il cammino di un'inedita interculturalità.

b) *Cooperare ad un nuovo spazio pubblico*. Educare all'uomo inedito implica un cambiamento interpretativo dell'esperienza religiosa che non può più attestarsi su territori dell'individuale e del privato culturale. Questo punto appare in tutta la sua delicatezza, soprattutto in presenza di retaggi concettuali legati a forme particolari di religione civile, in cui il legame con la sfera politica e sociale ha sovraccaricato ideologicamente il ruolo dell'esperienza religiosa. Nel caso del cristianesimo ciò si è palesato nella crisi di una certa idea di cristianità che, alle soglie del Vaticano II, appellava all'urgenza di una svolta sul modello di cristianesimo e sul ruolo della sua responsabilità pubblica. L'attuale configurazione geo-politica non consente più, pena l'esito di un'irrelevanza del messaggio, una distanza del cristianesimo (e delle religioni) dai luoghi dove prende forma l'identità culturale e sociale: lo *spazio pubblico*. Certo, la difficoltà di attuare una responsabilità pubblica del cristianesimo deriva dall'esigenza di una corretta interpretazione del suo ruolo nella costruzione della cittadinanza. Di là da logiche proselitistiche, la legittimità ad intervenire nel dibattito pubblico da parte del

cristianesimo è ascrivibile alla sua posizione di orizzonte etico e di fonte di valori che mirano alla elaborazione di una cultura della dignità umana (cf. DOTOLO, 2021, p. 199-224). Su tale comune denominatore etico-antropologico, il cristianesimo può tradurre il dovere-diritto di una convivenza plurale attraverso la sua particolare ermeneutica dell'umano che appella a scelte di liberazione da alienazioni, soprusi, violenze, emarginazioni in nome di altre teorie. In questo, un importante impulso acceleratore è dovuto alla dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II sul diritto alla libertà religiosa. Di fatto, ciò implica una duplice scelta.

In primo luogo, si tratta di porre in atto una collaborazione critica e costruttiva del cristianesimo all'interno della ragione pubblica come idea regolatrice, in grado di tendere ad una universalizzazione dei diritti umani attraverso il dialogo e la tolleranza, antidoto a letture dogmatiche della verità che non lasciano spazio ad una pluralità di concezioni del bene. Tale compito può ridare dimensione normativa alla religione, non come concessione dall'esterno, ma quale visione implicita al fatto religioso che reca con sé una visione del mondo globale, inclusa una teoria della società, della politica, del diritto. Sarebbe in cattiva fede una concezione laica dell'etica e del diritto che non riconoscesse l'eredità della religione cristiana nella struttura aperta dello spazio pubblico. Nondimeno, sarebbe incompatibile un'identità religiosa-culturale garantita per legge dello Stato, perché limiterebbe la libertà religiosa nella sua globalità e priverebbe di qualità formativa e migliorativa della condizione umana i diritti culturali. Ma la realizzazione di tale compito è possibile se la riflessione teologica entra nei dibattiti sociali sulla pace, giustizia, tolleranza, senso della vita con argomentazioni giustificate ed epistemologicamente avvertite, come ricorda l'enciclica *Fratelli tutti* di Papa Francesco⁷.

In secondo luogo, il contributo del cristianesimo alla capacità di futuro dell'uomo, sta nel suo ruolo di compagnia critico-prophetica nei riguardi della società. Probabilmente, la tensione utopica del messaggio evangelico spinge ad una costante riserva verso forme di religione funzionali ad un determinato assetto sociale, o ausiliari circa la coesione etica e culturale. Tuttavia, rinunciare in nome di un'alterità escatologica ad una traduzione dell'esperienza religiosa in un orizzonte civile, può avere come conseguenza la difficoltà di condivisione della differenza cristiana che esige il riferimento al principio della contestualità storica dell'esercizio credente. La dimensione messianico-prophetica del cristianesimo può agire anche nel contribuire a sviluppare una feconda prossimità alle prospettive etiche e antropologiche delle religioni⁸. Nondimeno, può

⁷ Su ciò cf. U. SARTORIO, «Fratelli tutti», *Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, EMP, Padova 2020, 145-172.

⁸ Puntualizza Metz in *Mistica dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (2013): «La teologia è sempre anche il tentativo di manifestare esperienze nuove, di articolare in modo simpatico-critico nuovi incompresi stati d'animo e nuove opzioni e di trasformarli in una domanda rivolta alla vita ecclesiale e sociale. In questo sforzo attorno a una criteriologia pratica di nuove esperienze e di nuovi "stati d'animo", la stessa teologia è, in un modo particolare, alla ricerca, essa è ipotetico-sperimentale e non è a scelta, poiché vuole comprendere queste nuove esperienze come attualizzazione di quella memoria pericolosa e liberante di Gesù Cristo [...]. Ciò che per una teologia disposta ad apprendere è o non è importante non è assolutamente determinato chiaramente a priori. Essa è costretta all'esperimento, pratica la *recherche du temps* [...] per dare parola, nel *lógos* della teologia (che è sempre anche un *lógos* che apprende), ad esperienze autenticamente nuove [...] in modo critico ed autocritico» (p. 166-167).

provocare una salutare *crisi instaurativa* di un'ermeneutica della religione che punti sulla prospettiva di una società e cultura che mettano al centro i principi della responsabilità, generatività, attenzione ecologica, tutela della democrazia. In tale quadro, l'urgenza di un *ecumenismo creaturale* comporta il mettere in campo quell'ecologia integrale che rilegge l'umanesimo nella sua relazione costitutiva.

c) *Educare culturalmente l'esperienza religiosa*. L'esperienza religiosa si innesta nella logica della scelta di vita che impegna il soggetto e la comunità in un itinerario di approfondimento. La riflessione teologica deve consentire un'elaborazione matura di tale scelta, inserendola nei processi culturali che, attraverso un cambio di mentalità e un'educazione dei bisogni vitali, concorrono a ritessere l'identità credente. Soprattutto se, in riferimento alle fasi della vita, si percepisce come determinate rappresentazioni religiose non siano più adeguate e che una certa modalità di credere non appare promotrice della qualità dell'esistenza e della responsabilità che ne deriva. Pertanto, riguardo alla crisi di rilevanza, il cristianesimo dovrebbe essere inteso come *innovativo di senso*, suggerendo un legame più empatico con la cultura, ma anche più critico nei confronti di schemi ideologici che presumono di avere le chiavi di accesso alla realtà.

A tali condizioni, il credere deve inserirsi nel processo di autorealizzazione e identificazione della persona e il cristianesimo non può ignorare che suo compito è favorire tale percorso, senza il quale la fede non diventa un evento umanizzante. Lavorare ad attenuare la discrepanza tra esistenza e significato, porta il cristianesimo a sintonizzarsi con la *domanda* che Dio è per l'uomo, sorprendente oltre ogni previsione e affidabile perché garantisce che l'essere uomini e donne non si riduce a far parte di un meccanismo biologico e di un ingranaggio culturale. Tale domanda è in grado di opporsi al rassegnato scetticismo di chi pensa che nulla potrà cambiare. Ne consegue che la fede cristiana⁹ rappresenta un laboratorio permanente di umanizzazione, in cui l'opzione della *fraternità* e del *bene comune* può allargare la qualità del convivere. Tutto questo, però, esige la riqualificazione delle *comunità cristiane*¹⁰, la cui identità scaturisce da una pratica di vita articolata attorno ai valori del Regno (Cf. ELLACURÍA, 1992, p. 29-69; DUQUOC, 2001, p. 284-315). Sono questi che custodiscono il bisogno d'identità non imponendo divieti che isolano o dividono secondo criteri di contrapposizione, ma proponendo la forma etica del dono nel quale ogni soggetto può riconoscere la propria comune umanità. Le comunità cristiane educano, perciò, alla fede se vivono la creatività evangelica rompendo con la presunzione di una libertà individualistica e superando gli immobilismi di tradizioni etiche e religiose ripiegate nel proprio guscio socio-culturale. Non è, forse, questo *umanesimo inedito* che il cristianesimo indica nel paradigma dell'apertura, della cura dell'altro, del dono di sé e della vita?

⁹ Afferma Duquoc in *Cristianesimo, memoria per il futuro* (2002): «La fede non conforta il desiderio nella sua soddisfazione e nella sua illusione narcisistiche o infantili, essa lo apre all'accoglienza di una Parola che lo adatta alla verità della sua condizione, all'esigenza della sua giustizia, alla sollecitudine per gli oppressi e alla dismisura della sua vocazione: entrare nell'amicizia di Dio». (p. 130).

¹⁰ «La storia della chiesa è l'inventario degli impulsi dello Spirito che hanno destato un individuo, una comunità, l'insieme della chiesa per una testimonianza esigente e irradiante dell'evangelo di Gesù. Per lo più sono gli individui che aprono la strada del profetismo, ma queste persone eccezionali non sono efficaci se ad esse non subentra una collettività, se non mettono in movimento un popolo» (CHENU, B. 2000, p. 240).

“Se non spezziamo la logica dominante dell’attuale ordine e non diventiamo capaci di creare non vivremo per vedere il futuro. Siamo condannati all’estinzione” (ALVES, 1974, p. 109).

Bibliografia

ALVES, Rubem. Dal paradiso al deserto. Riflessioni autobiografiche. In.: GIBELLINI R. (ed.). **La nuova frontiera della teologia in America Latina**. Brescia: Queriniana, 1975.

ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Immaginazione creatività e rinascita della cultura. Brescia: Queriniana, 1974.

ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.

ALVES, Rubem. **What is religion?** New York: Orbis Book; Marynkoll, 1984.

COSTA, Paolo. **La città post-secolare**. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione. Brescia: Queriniana, 2019.

CHENU, B. La Chiesa, popolo di profeti. **Parola Spirito e Vita**, Bologna, n. 41, 2000, p. 237-248.

DOTOLO, Carmelo. **Dio, sorpresa per la storia**. Per una teologia post-secolare. Brescia: Queriniana, 2020.

DOTOLO, Carmelo. **Teologia delle religioni**. Bologna: EMI, 2021.

DUQUOC, Christian. «**Credo la Chiesa**». Percorsi istituzionali e Regno di Dio. Brescia: Queriniana, 2001.

DUQUOC, Christian. **Cristianesimo, memoria per il futuro**. Brescia: Queriniana, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. **Conversione della Chiesa al Regno di Dio**. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia. Brescia: Queriniana, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Verbalizzare il sacro**. Sul lascito religioso della filosofia. Roma-Bari: Laterza, 2015.

HEEHS, Peter. **Spirituality without God**. A Global History of Thought and Practice. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.

METZ, Johann Baptist. **Mistica dagli occhi aperti**. Per una spiritualità concreta e responsabile. Brescia: Queriniana, 2013.

RADCLIFFE, Timothy. **Accendere l’immaginazione**. Essere vivi in Dio. Bologna: EMI, 2021.

ROSITO, Vincenzo. **Postsecolarismo**. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo. Bologna: EDB, 2017.

SARTORIO, Ugo. **«Fratelli tutti»**. Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Padova: EMP, 2020.

A hermenêutica dietética antropoteofágica e terrena de Rubem Alves

The anthropotheophagic and earthly dietary hermeneutics of Rubem Alves

Edson Fernando de Almeida¹

Alexandre Marques Cabral²

RESUMO

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

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

ABSTRACT

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

Keywords: Rubem Alves; hermeneutics; epistemology; anthropotheophagy.

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

1. Teatro teológico e crítica à noção de sistema

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Da verdade como adequação à verdade do sistema

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

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

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

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

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

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

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

3. Crítica corporal da razão pura

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

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

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

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

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

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

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

4. Uma lobotomia epistemológica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A palavra é a mesma.

Os jogos são diferentes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E:

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

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

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

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

5. Uma hermenêutica somatoteofágica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências

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

- ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papyrus, 1987.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papyrus, 2006.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. Juiz de Fora/São Paulo: Siano/Recriar, 2019.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 1977.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. In: **Coleção Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. In: **Coleção Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 b.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

Se-liga, xará! Uma *colinha* prum baita proseio sobre religião-segundo- Rubem-Alves

Come on, guy! A teeny tiny cheat-sheet for a great conversation about religion-according-to-Rubem-Alves.

José Lima Júnior¹

RESUMO

Rubem Alves (1933-2014) escreveu em 1981 um pequeno livro – O que é religião (Editora Brasiliense). Com esta obra R. Alves conseguiu ampliar sua presença na discussão sobre o fenômeno religioso, alcançando tanto a área acadêmica como um grande público fora das instituições religiosas. A leitura e o estudo desse livro são imprescindíveis para quem pretende dar ao assunto um tratamento científico. Este artigo tem a intenção de oferecer algumas anotações que talvez ajudem a quem se interessa pela análise da religião, segundo a perspectiva de Rubem Alves – como é o caso do GERA Jequitibás (Grupo de Estudos sobre Rubem Alves). Nesse grupo essas anotações serviram de base para conversas muito mais interessantes ainda.

Palavras-chave: Religião. Rubem Alves. Epistemologia. Ética. Estética.

ABSTRACT

Rubem Alves (1933-2014) wrote a small book in 1981 – What is religion (Editora Brasiliense). With this work, R. Alves managed to expand his presence in the discussion about the religious phenomenon, reaching both the academic area and a large audience outside religious institution. The reading and study of this book are essential for anyone who wants to give the subject a scientific treatment. This article intends to offer some notes that may help those interested in the analysis of religion, according to the perspective of Rubem Alves – as is the case of GERA Jequitibás (Grupo de Estudos sobre Rubem Alves). In this group, these notes served as the basis for even more interesting conversations.

Keywords: Religion. Rubem Alves. Epistemology. Ethic. Aesthetics.

“Quem não cola não sai da escola” é uma polêmica lição popular. Pelo sim, pelo não ou pelo talvez, fica difícil encontrar quem possa atirar a primeira pelota de papel, alegando incorruptibilidade em sabatinas. Diria mais: esse expediente que busca ludibriar docentes deveria ser repensado e relativizado por causa de seu vasto uso no

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica (PUC-SP). E-mail: joselimajunior22@gmail.com

sentido inverso. Ou seja: com raríssimas exceções, quem leciona prepara sua *colinha* e lhe dá o pomposo rótulo de fichamento bibliográfico, roteiro de ensino, recurso didático etc. E confesso, de cara, que ao longo de mais de meio século sempre utilizei *colinhas* em meu exercício como professor em diferentes situações escolares. Até hoje, aposentado, me valho de *colinhas* para eventuais palestras. E isso se repetiu no contexto histórico destas páginas.

Fui convidado para comentar o livro “*O que é religião*”, de Rubem Alves, para o Grupo de Estudos sobre Rubem Alves – **GERA Jequitibás**². Um convite honroso e irresistível – concretizado, via encontro virtual, na noite de 07/10/2021. Naquela oportunidade minha *colinha* para uma visão panorâmica do livro citado recebeu o formato PowerPoint, com 33 slides. Ao final da conversa decorrente de minha apresentação, surgiu um novo convite: meu retorno ao **GERA Jequitibás** nas reuniões seguintes para retomar com mais pormenores cada capítulo do livro “*O que é religião*”. Topei³.

Com uma periodicidade quase mensal, os oito capítulos do livro escrito por Rubem Alves em 1981 tiveram suas respectivas *colinhas* – sempre disponibilizadas para a turma de participantes do **GERA Jequitibás** – aliás, uma turma sempre atenciosa e participativa, uma turma que agregou – para meu grande contentamento – observações inteligentes e comentários sobremodo proveitosos. Chegando ao último encontro, acontecido em 09/08/2022, recebi o terceiro convite: agrupar minhas *colinhas* para uma eventual e possível publicação na **Revista Numen**. Assim aqui-e- agora isso se dá.

Visão panorâmica do livro.

Esta apresentação foi um resumo parcial e guardou um encadeamento face à conferência “*Pipas, piões e apostas: Rubinho aos 48, na segunda etapa*”. Proferi tal palestra dois anos antes (28/08/2019) durante o I Simpósio da SIRA denominado “*Repensando o Sagrado: Rubem Alves e a Teologia da Libertação*”, realizado no Instituto de Ciências Humanas da UFJF. Esse resumo/encadeamento desdobrou com

² Pessoas próximas ao Departamento de Ciência da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG) mais alguns integrantes da **SIRA** (Sociedade Internacional Rubem Alves) criaram no primeiro semestre de 2021 um grupo para troca de conhecimentos e para novas pesquisas sobre a obra de Rubem Alves. Seu perspicaz e simpático coordenador, Edson Fernando de Almeida, através de uma comunidade criada no Whatsapp, escreveu em 01/07/2021: “vamos escolher um nome pro nosso grupo?”. E uma sugestão bastante óbvia foi aceita: Grupo de Estudos sobre Rubem Alves – **GERA**. Com apenas quatro letras havia uma semelhança com a **SIRA** – espécie de irmã gêmea. Também o novo nome carregava a semântica de um potencial, bem como abarcava três gerações entre seus participantes. Então Edson emendou no dia seguinte: “E navegando nas suas sílabas me veio a expressão **GERA Jequitibás** – aquelas árvores de tantos mistérios que o Rubão invocava pra falar dos semeadores da alegria: os educadores e as educadoras”.

³ Títulos dos capítulos e datas dos encontros após a visão panorâmica do livro (07/10/21): *Perspectivas* (08/11/21); *Os símbolos da ausência* (06/12/21); *O exílio do sagrado* (09/03/22); *A coisa que nunca mente* (04/04/22); *As flores sobre as correntes* (04/05/22); *A voz do desejo* (07/06/22); *O Deus dos oprimidos* (26/07/22); *A aposta* (09/08/22).

mais minúcias um dos livros – *O que é religião*⁴ – abordado em 2019. A propósito, a publicação daquela conferência pode ser lida na **Revista Numen** (v. 22, nº 2)⁵.

Por razões compreensíveis, nos próximos parágrafos limitar-me-ei à seleção e transcrição de comentários que não se encontram no artigo da **Revista Numen** (acima citado e disponibilizado). Também irei privilegiar (e não só nessa *colinha* da visão panorâmica) as três balizas do **GERA Jequitibás**: epistemologia, ética e estética em Rubem Alves.

O livro *O que é religião* está dividido em 8 partes, sendo que a primeira (*Perspectivas*) corresponde a uma espécie de introdução geral à obra e a última (*Aposta*) equivale a uma conclusão conceitual sobre o tema. No intervalo desses expedientes formais pululam exercícios argumentativos segundo e conforme as referências mais aceitas pelos cânones acadêmicos e por inúmeras tiradas estilísticas. Bem por isso tais referências foram embrulhadas com títulos nada consagrados nos espaços epistemológicos. Assim, nesse conjunto intermediário de capítulos, nesse miolo mais substancioso, encontramos: Capítulo 2: *Os símbolos da ausência*. Capítulo 3: *O exílio do sagrado*. Capítulo 4: *A coisa que nunca mente*. Capítulo 5: *As flores sobre as correntes*. Capítulo 6: *A voz do desejo*. Capítulo 7: *O Deus dos oprimidos*.

Em um inventário preliminar e precário, constatei que as balizas do **GERA Jequitibás** (explícita e implicitamente) marcam presença no livro. No meu exemplar da primeira edição (1981) aparecem às páginas:

Epistemologia (7-8, 8, 10, 11, 12, 20-21, 23, 24-26, 30-33, 49, 52-59, 64, 66, 70, 72, 74, 80, 82-84, 86-89, 91-92, 98-101, 113-114, 116-117, 121, 123, 128).

Ética (7-8, 17-18, 22, 32-35, 37-38, 43-47, 51, 60-61, 69, 77, 79, 96-97, 101, 104-105, 107-109, 118, 122, 124-129).

Estética (7-8, 9, 15, 19, 21, 22, 28, 31-32, 37-38, 40-43, 45, 49, 53-54, 62, 68-71, 75, 79, 87, 90, 101, 111, 117-120, 129).

(...) (...) (...)

Só para efeito de um mínimo respeito morfológico (especialmente no quesito dos tempos verbais), assumo que neste registro acima (*visão panorâmica do livro*) usei os verbos no passado, porém nas próximas páginas (quando, de fato, reproduzirei minhas *colinhas*) escreverei com predomínio do tempo verbal presente – como quem está remetendo (fator da emissão comunicativa) sua mensagem via plataformas para videoconferências.

⁴ ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. Faz parte da Coleção Primeiros Passos, nº 31. Nos lançamentos anteriores dessa série apenas o nº 19 apresentava um tema relacionado à religião: escrito pelo Frei Betto, *O que é Comunidade Eclesial de Base*. Os demais: economia, política, filosofia, comunicação, arte, história...

⁵ <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/28913>

Perspectivas

Deste capítulo inicial reparto notas e comentários visando provocar interações/reações no grupo. São meros lembretes lançados com o objetivo de despertar o interesse por uma conversa mais fecunda com as pessoas participantes do **GERA Jequitibás**. Nesse sentido fico aberto às intervenções para compor e/ou contrapor o que observo e comento.

Já na epígrafe, citando Nietzsche num recorte nada ingênuo (*Aqui estão os sacerdotes; e muito embora sejam meus inimigos..., meu sangue está ligado ao deles*)⁶, Rubem Alves dá uma pista importante para a leitura: ele escreve à margem das instituições religiosas e traz a marca de sua corporeidade: sua história de vida, seu sopro e seu sangue. Com frequência uma bibliografia é uma variação da biografia correspondente desse autor. E no caso de Rubem Alves, com radicalidade, sua *episteme* advém do seu *ethos*. O que é trabalho escrito (*episteme & aisthesis*) também traduz o que é contingência vivida (*ethos*). Produção pessoal, *poiesis* bem pura. Autenticidade do sopro e do sangue – genuínos..., jamais postiços. Ontologia: transposição entre o ser e sua palavra, distante das cobranças burocráticas e protocolares. Por isso acho que outras falas do Zaratustra de Nietzsche poderiam se juntar agora: *De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.*⁷

O primeiro parágrafo do livro deveria impactar e, com efeito, bate certo. A considerar a linha editorial da Brasiliense, o perfil dos autores que publicaram nessa *Série Primeiros Passos*, o público alvo de estudantes das universidades..., as frases iniciais de Rubem Alves precisam ser relidas:

Houve um tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com a sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa. E de fato o era. Tanto assim que não foram poucos os que foram queimados na fogueira, para que sua desgraça não contaminasse os inocentes. Todos eram educados para ver e ouvir as coisas do mundo religioso, e a conversa cotidiana, este tênue fio que sustenta visões de mundo, confirmava, por meio de relatos de milagres, aparições, visões, experiências místicas, divinas e demoníacas, que este é um universo encantado e maravilhoso no qual, por detrás e através de cada coisa e cada evento, se esconde e se revela um poder espiritual. (pp. 7-8).

De saída, além do que historicamente é constatado como o lento processo de perda do encantamento religioso, fica nítido como Rubem Alves avalia o complexo

⁶ A citação de Rubem Alves tem um contexto imediato que precisa ser cotejado. Na tradução de Paulo Cesar de Souza para a Companhia das Letras (versão eletrônica, 2011), à p. 89 do livro *Assim falou Zaratustra*, lemos: *E certa vez Zaratustra fez um sinal a seus discípulos e lhes falou estas palavras: “Ali estão sacerdotes; e, embora sejam meus inimigos, passai por eles em silêncio e com a espada na bainha! Também entre eles há heróis; muitos deles sofreram muito — assim, querem fazer outros sofrer. Eles são maus inimigos: nada é mais vingativo do que sua humildade. E suja-se facilmente aquele que os ataca. Mas meu sangue é aparentado ao deles; e quero que meu sangue seja honrado também no deles.”*

⁷ Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, 2011, p. 39.

contraponto complementar entre o senso comum (*conversa cotidiana*) e o construto ideológico (*visões de mundo*). Aqui parece que a religião faz parte do senso comum⁸ e representa uma ideologia. Avançando ainda nas entrelinhas dessas primeiras frases, acho que *se a conversa cotidiana é um **tênue fio que sustenta visões de mundo***, cabe outro reparo da memória. Em uma das primeiras obras de Nietzsche – *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) – a ideia de “*tênue fio*” está presente na discussão do pensador alemão sobre o sistema linguístico que, por força de sentido, vigora como constitutivo na construção metafórica capaz de sustentar *catedrais* conceituais⁹. Ou seja, na origem da linguagem está a ficção. Portanto, o fenômeno religioso, sendo linguagem, não escapa do caráter ideológico.

Com isso penso que a religião está mais para o aspecto conotativo do que denotativo. Ela não representa diretamente o real (da vida, do ser humano, da história etc.). A religião oferece um discurso, no mínimo, duplamente metafórico sobre o real. Tanto na metáfora linguística e, principalmente, na metáfora simbólica (*stricto sensu*). A religião articula o senso comum numa linguagem com seus construtos simbólico-metafóricos portadores e produtores de encantamento.

Um outro contraponto pode ser acrescentado ainda neste final do primeiro parágrafo do livro. Transcrevo: *O universo físico se estruturava em torno do drama da alma humana. E talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.* (p. 8). (negrito pra compensar o destaque no original).

Trata-se do que aparece tensionado entre a exigência-subjetiva (*drama da alma*) e a dúvida/desejo (*e talvez seja*). Aqui a *episteme* deixa de ser protagonista. É no âmbito do senso comum que se pergunta sobre um sentido para a vida. E esse ambiente de questionamento balança como pêndulo (da exigência subjetiva) entre a dúvida e o desejo.

No parágrafo seguinte Rubem Alves reconhece a primazia do *ateísmo metodológico* na emergência do exercício científico e tecnológico. Isso, sabemos, tem a ver com a cultura ocidental (principalmente) a partir do chamado Renascimento (séculos XIII-XV). No caso particular de Rubem Alves arrisco considerar que o adjetivo *metodológico* para o substantivo *ateísmo* corresponde a uma noção predicativa, além de apropriada, bastante indicativa do modo como o Autor transitou nesse campo religioso de práticas e pesquisas. Rubem Alves nunca foi um ateu militante. Ao contrário, ainda que “descrente” procurou reelaborar a compreensão do cerne da experiência

⁸ Lembro que nesse mesmo ano de 1981 Rubem Alves publicou também pela Editora Brasiliense o livro “*Filosofia da Ciência*”, no qual há dois capítulos dedicados a um resgate da noção de senso comum, diminuindo seu aspecto desprestigiado.

⁹ *Pode-se, muito bem, aqui admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado – sem dúvida, para encontrar apoio em tais fundamentos, tem de ser uma construção como que de fios de aranha, tão ténue a ponto de ser carregada pelas ondas, tão firme a ponto de não ser espedaçada pelo sopro de cada vento.* (NIEZSCHE, 1978, 49) (com meus destaques em negrito).

religiosa (inclusive à margem das instituições religiosas) com uma postura solidária e simpática às crenças.

Isso conduz a um trecho curto, no qual Rubem Alves realoca a religião. Não mais como a referência central e soberana da cultura, *permanece a experiência religiosa – fora do mundo da ciência, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, da venda, da compra, do lucro.* (p. 9). Ou seja, a sobrevida do fenômeno religioso acontece na *empíria*, no espaço do conhecimento do dia-a-dia, no senso comum.

Retomo agora um pequeno trecho à página 11. [...] *como introdução à sua obra clássica sobre o assunto, Rudolf Otto aconselha aqueles que nunca tiveram qualquer experiência religiosa a não prosseguirem com a leitura.* É como se Rubem Alves estivesse alertando que, diante das características e caracterizações objetivas das religiões, é possível uma análise do gesto, do gestual religioso (em quase todas suas ocorrências)...., contudo quem nunca jogou o jogo da religião não tem como imaginar seu gosto. Uma análise descritiva e interpretativa, com toda a criticidade possível, ainda fica aquém (no externo) daquilo que a *empíria* implica e pesa na subjetividade e no *ethos* de quem é religioso. Diante e fora do fenômeno religioso sobra uma impotência para conhecê-lo, pois ele é um sentimento derivado da imaginação de quem o vivencia. Nesse caso, inequivocamente, um saber/sabor.

O sentimento de um sentido para a vida é degustação. Incomunicável. Intransferível. Imperdível. Cada língua com sua linguagem sente o que lhe apetece desde uma fome infinita. E o paladar contempla – encantado – o que figura na boca do céu imaginado.

Portanto, a perspectiva de Rubem Alves nesse livro, nessa tarefa de analisar (descrevendo, classificando, interpretando, avaliando) o fenômeno religioso é a perspectiva de quem faz uso da ciência sem a ilusão de que esse conhecimento objetivo-e-metódico seja suficiente para abarcar toda complexidade inerente ao fenômeno e, mais ainda, sem a ilusão de que seja viável traduzir o que significa a “essência” desse fenômeno. Melhor dizendo, mesmo que sejam acessíveis e praticados os melhores recursos para o estudo do que seja a religião, apenas será acessado seu aspecto fenomênico de superfície; seu *noumeno* escapará sempre, inapreensível, porque essencialmente vivido...

Os símbolos da ausência.

Esse segundo capítulo tem apenas vinte páginas, porém com imensa densidade. Nele Rubem Alves apresenta as categorias centrais do livro, suas balizas mais importantes. Aqui estão as grandes premissas que sustentam sua tese – plenamente expressa no último capítulo (A aposta).

Numa observação um tanto impertinente, identifico no título do capítulo uma certa redundância. Melhor: reconheço, entendo e aplaudo um poderoso pleonasma. A saber, por definição simplificadora, o *símbolo* é um signo que opera em abstrato, na *ausência* da concretude. O que está aquém/além da sensação é apreendido dentro de

um sentido, evocando algum sentimento. Certamente a ausência (como símbolo) dança entre sensação/sentido/sentimento. Essa transversalidade repousa superlativa no título.

A breve e emblemática epígrafe (*O homem é a única criatura que se recusa a ser o que ela é*), recolhida de Camus (1913-1960, Nobel em Literatura, 1957), dá a dimensão de como essa recusa distingue radicalmente a condição existencial humana. Uma recusa que é a própria in.con.form.idade tomada como qualidade negativa diante da formatação imposta – tanto da natureza quanto da cultura. Aliás, a companhia constante de Camus nesse livro sugere alguma afinidade filosófica de Rubem Alves na questão chave do fenômeno religioso. Tanto que lá ao final do livro, nas indicações para leitura, Rubem Alves afirma (e eu destaco em negrito) que “o problema do **sentido da vida** é discutido por Albert Camus, em *O Mito de Sísifo*.” (p.132).

Admiro a maneira como Rubem Alves desenvolve (na segunda metade do primeiro parágrafo do capítulo) a sua argumentação com vários elementos permeados pela função estética da linguagem. Valendo-se de licenças poéticas para os assuntos das ciências e das práticas vivenciais, o Autor empresta à lógica desvios parabólicos e choques dramáticos. Por exemplo, coloca a dimensão instintiva dos animais no patamar das mais peculiares faculdades humanas: “sabedoria”, “arte”, intuição ao “ouvir a voz silenciosa”, decisão refletida numa exclamação peremptória: “Chegou a hora” (p. 15).

Talvez seja razoável considerar que os quatro primeiros parágrafos são dedicados ao exercício da diferenciação (que Rubem Alves subscreeve) entre a adaptação física dos animais e a invenção cultural dos humanos. Se por um lado o animal é o seu corpo, o homem tem o seu corpo (p. 16). Isso contrapõe a programação biológica fechada e sem liberdade (dos animais), contrastada à precária incompletude existencial da dualidade humana (corpo/cultura) – muitas vezes vítima das peças aplicadas tanto pela natureza quanto pela civilização. Nesse aspecto Rubem Alves reconhece a condição humana como suscetível às angústias, às neuroses e, também, às mais incríveis e maravilhosas aventuras e conquistas nas artes, nas ciências, nas letras...

Assim, agora o quinto parágrafo comparece para que o leitor tenha acesso à mina de onde brota a fluência conceitual de Rubem Alves nessas margens da religião. Ao repetir Camus há um traçado que transborda, por entre as pedras dos paradoxos, a sinalizar pertinências e precipitações do diferencial humano que rema rumo ao exercício da cultura:

O fato é que os homens se recusaram a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha. Tornaram-se inventores de mundos. E plantaram jardins, fizeram choupanas, casas e palácios, construíram tambores, flautas e harpas, fizeram poemas, transformaram os seus corpos, cobrindo-os de tintas, metais, marcas e tecidos, inventaram bandeiras, construíram altares, enterraram seus mortos e os prepararam para viajar e, na sua ausência, entoaram lamentos pelos dias e noites...

E quando nos perguntamos sobre a inspiração para estes mundos que os homens imaginaram e construíram, vem-nos o espanto. E isto porque constatamos que aqui, em oposição ao mundo animal onde o imperativo da sobrevivência reina supremo, o corpo já não tem a última palavra. O homem é capaz de cometer suicídio. Ou entregar o seu

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

corpo à morte, desde que dela um outro mundo venha a nascer, como fizeram muitos revolucionários. Ou de abandonar-se à vida monástica, numa total renúncia da vontade, do sexo, do prazer da comida. (pp. 17-18).

E a conclusão que alicerça o referencial de Rubem Alves vem da sua certeza de que o corpo humano foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura. (p. 18). Como corolário, emerge o entendimento do processo cultural de marcar os corpos através do ensino (*in-signum*). Os signos se interpõem entre a realidade e o homem. Já não é possível contatar diretamente. As mediações das linguagens traduzem os fatos e os feitos para o ser humano. E nesse procedimento é inevitável haver interpretações permeando a percepção, sugerindo atitudes e condicionando fantasias. O corpo adquire uma segunda natureza pela incorporação dos signos, viabilizada através da transmissão social. Afinal,

não existe cultura sem educação. Cada pessoa que se aproxima de uma criança e com ela fala, conta estórias, canta canções, faz gestos, estimula, aplaude, ri, repreende, ameaça, é um professor que lhe **descreve** este mundo inventado, substituindo, assim, a voz da sabedoria do corpo, pois que nos umbrais do mundo humano ela cessa de falar. (p. 18)

Penso caber a seguir uma citação de um filósofo que sempre está nas entrelinhas do pensamento filosófico de Rubem Alves. Também mencionado como indicação de leitura (p. 130), Ernst Cassirer tem uma passagem em que trata o símbolo como “chave da natureza” (diria eu, segunda natureza) do ser humano. O trecho – um tanto longo – vale por si. E as suas implicações no conjunto da produção teórica de Rubem Alves acrescentam (espero) pertinência à transcrição que ofereço:

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os mais variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em fantasias e sonhos. “O que perturba e assusta o homem”, disse Epíteto, “não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas”.¹⁰

¹⁰ Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (pp. 48-49).

Diante da pergunta sobre o porquê o corpo abandona a *natura* e se reconfigura por meio da cultura – com tantas contradições – Rubem Alves explicita que não tem resposta. Admite que assim sendo, resta reconhecer *um mistério antropológico* (p. 19). E mais:

Nossa tradição filosófica fez seus mais sérios esforços no sentido de demonstrar que o homem é um ser racional, ser de pensamento. Mas as produções culturais que saem de suas mãos sugerem, ao contrário, que o homem é um ser de desejo. Desejo é sintoma de privação, de ausência. [...] A sugestão que nos vem da psicanálise é de que o homem faz cultura a fim de criar os objetos do seu desejo. O projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, é encontrar um mundo que possa ser amado. [...] E enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos. (pp. 19, 20, 21, 22).

Chegando à metade do capítulo (pp. 22-24) suspeito que Rubem Alves organiza sua suma epistêmica preliminar sobre a religião. De modo telegráfico tento reproduzir seu esquema assim:

No contexto daquilo que não nasceu...

No contexto das coisas ausentes...

No contexto dos símbolos...

No contexto da saudade...

No contexto do desejo...

Religião aparenta teia/rede/confissão/horizonte/tentativa.

Religião vem de coisas e gestos revestidos de significados.

Religião é linguagem/potência a nomear/discriminar/valorar.

Religião con-sagra funções a fixar/suspender/pender/balançar.

Religião é encantamento imaginário pra dependurar vida/morte.

Por óbvio minha esquematização acima carece ser avaliada e discutida – o que acredito continuará acontecendo no **GERA Jequitibás**. E para isso recupero de Rubem Alves um argumento articulado e tensionado pelas dinâmicas da natureza e da cultura. Entendo que o Autor procura amarrar a discussão epistemológica sobre a religião levando em conta implicações históricas, antropológicas, psicanalíticas e semióticas. A conferir:

Camus observou que é curioso que ninguém esteja disposto a morrer por verdades científicas. Que diferença faz se o Sol gira em torno da Terra ou se a Terra gira em torno do Sol? É que as verdades científicas se referem aos objetos na sua mais radical e deliberada indiferença à vida e à morte, à felicidade e infelicidade das pessoas. Há verdades que são frias e inertes. Nelas não se dependura o nosso destino. Quando, ao contrário, tocamos nos símbolos em que nos dependuramos, o corpo inteiro estremece. E este estremecimento é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado. (p. 25).

A partir dessa pontuação caracterizadora do fenômeno religioso Rubem Alves parte para uma ponderação arriscada, porém honesta. Novamente é acionada a tríade que entusiasma e move o **GERA Jequitibás** (epistemologia/ética/estética). Noutras palavras, entendo que para Rubem Alves a epistemologia da religião dialoga com a estética. O que não tem sentido, ganha sentimento. A lógica se suspende pela força da arte. Não que haja uma entrada cabal na irracionalidade plena. O que ocorre é um deslocamento sensorial e uma condensação de sentido noutra esfera com a competência para traduzir as questões e, principalmente, os problemas existenciais mais densos e agudos. Aquilo que escapa à visão científica é reconfigurado pelos recursos artísticos. Numa aplicação bem específica dessa ponderação há um trecho que citarei apenas parcialmente, cujo mote tem relação com uma releitura da ausência como oportunidade da alegria.

Temo que minha explicação possa ser convincente para os religiosos, mas muito fraca para os que nunca se defrontaram com o sagrado. É difícil compreender o que significa este poder do invisível, a que me refiro. Peço, então, licença para me valer de uma parábola, tirada da obra de Antoine de Saint-Exupéry, *O Pequeno Príncipe*. [...] E o trigo, dantes sem sentido passou a carregar em si uma ausência, que fazia a raposa sorrir. Parece-me que esta parábola apresenta, de forma paradigmática, aquilo que o discurso religioso pretende fazer com as coisas: transformá-las, de entidades brutas e vazias, em portadoras de sentido, de tal maneira que elas passem a fazer parte do mundo humano, como se fossem extensões de nós mesmos. (pp. 26, 28).

Entre as páginas 29 e 31 Rubem Alves pondera que o sagrado não é sempre igual, porém é sempre imaginação. A propósito, a imaginação também é variada e imprescindível como ferramenta da cultura. E apesar dessa variedade das imaginações, são sagradas aquelas que têm o poder de tornar amável e digno o mundo. E na página seguinte Rubem Alves chama para um diálogo quem está lendo, supondo questionamentos:

E o leitor teria agora todo o direito de nos perguntar:
Mas, e estas redes simbólicas? Sabemos que são belas e possuem uma função estética. Sabemos que delas se derivam festivais e celebrações, o que estabelece o seu parentesco com as atividades lúdicas. Mas, além disto, para que servem? Que uso lhes dão os homens? Serão apenas ornamentos supérfluos? A sobrevivência depende de coisas e atividades práticas, materiais, como ferramentas, armas, comida, trabalho. Poderão os símbolos, entidades tão débeis e diáfanas, nascidas da imaginação, competir com a eficácia daquilo que é material e concreto? (p. 32)

A resposta de Rubem Alves se estende até ao final do capítulo. São apresentadas variações sobre um mesmo núcleo temático. Tanto assim que julgo apropriado oferecer uma seleta de trechos (por mim realçada com **negritos**). Trata-se de afirmações que reconhecem o limite (e, até a ineficácia) pragmática dos símbolos, em geral. Contudo, os símbolos (especialmente os religiosos) propiciam o atendimento a uma carência instalada na parte mais visceral/profunda/exclusiva do caráter diferenciado da condição cultural humana. Com esses símbolos imaginários é possível o vislumbre de um sentido

para a vida. E disso brota um sentimento que se desdobra/floresce/incensa como senso comum habilitado para intervir decisivamente nos detalhes da vida prática cotidiana.

[...] os homens não são governados por seus organismos. Suas músicas não são biológicas, mas culturais. [...] o homem lança, projeta, externaliza suas redes simbólico-religiosas – suas melodias – sobre o universo inteiro, os confins do tempo e os confins do espaço, na esperança de que céus e terra sejam portadores de seus valores. [...] O que se busca, como esperança e utopia, como projeto inconsciente do ego, é um mundo que traga as marcas do desejo e que corresponda às aspirações do amor. Mas o fato é que tal realidade não existe, como algo presente. **E a religião aparece como a grande hipótese e aposta de que o universo inteiro possui uma face humana.** Que ciência poderia construir tal horizonte? **São necessárias as asas da imaginação para articular os símbolos da ausência.** (pp. 33, 34).

O exílio do sagrado.

O vocábulo “exílio”, parece uma metonímia, toma um detalhe pelo todo. Vem do latim *ex-ilium* com a conotação de “fora da terra/pátria/cidade natal”. *Ilium* corresponde ao termo grego *Ílio*, *Ílion* – daí *Ilíada/Troia*. Estar no exílio é padecer/resistir/vencer como Ulisses, viver uma odisseia. Há indicações que o termo “exílio” (no hebraico, *galut*) implica remoção. No caso, uma oportunidade reveladora através da mudança, da transferência, da retirada. <https://israelbiblicalstudies.com/pt/>

Lembramos que Rubem Alves experimentou o exílio durante 4 anos no período da ditadura militar no Brasil. Considerado subversivo pelas autoridades da IPB, precisou ficar nos Estados Unidos entre 1965 e 1968. E neste capítulo do livro Rubem Alves usa a palavra exílio apenas no título. Sintoma traumático?

David Hume (1711-1776) é citado na epígrafe. Aqui o empirista escocês serve de lastro para uma abordagem talvez fenomenológica de Rubem Alves. Há pitadas de ceticismo no intuito de buscar identificação com uma leitura moderna e acadêmica do fenômeno religioso.

O tema não é tratado logo no início. Há uma preparação de circunstância e contexto. O sagrado é “coisa do mundo humano” e este mundo é cultural – por definição, um artifício resultante de convenções sociais. E, principalmente, um mundo em que o caráter de *coisa-feita* às vezes perde sua dimensão de prótese e se camufla como sendo natural.

Rubem Alves reconhece que essa “reificação” dos recursos culturais (cuja precariedade constitutiva recebe o verniz do disfarce) tem seus aspectos funcionais *aceitáveis* nos exercícios dos poderes hegemônicos. Com isso Rubem cutuca o ceticismo naquilo que este abriga de cinismo.

Há uma inegável metamorfose: os símbolos *deixam de ser hipóteses da imaginação e passam a ser tratados como manifestações da realidade.* (p. 38). E dentre esses símbolos estão as religiões, as ideologias, as utopias – poderosos símbolos *para congregar os homens, que os usam para definir a sua situação e articular um projeto comum de vida.* (p.38). Outros símbolos obtêm vitórias maiores e são alçados ao patamar da *verdade* ao resolver problemas práticos, *como é o caso da magia e da ciência.* (p. 38).

Particularmente na nossa civilização os símbolos religiosos passaram por um processo de emergência e de falência. Convém detalhar:

1. Herança simbólico-religiosa hebraico-cristã e greco-romana.
2. Dessas diferenças forjou-se historicamente uma fusão no medievo.
3. Daí os símbolos adquiriram tanta densidade, concretude e onipresença que o mundo invisível ficou/ganhou mais sentido que as realidades materiais.
4. Embutido nessa imaginação havia um senso de propósito final, uma teleologia.
5. A finalidade focava: *o universo inteiro era dotado de um sentido humano.* (p. 42).

Quem está imerso na imaginação, no mundo encantado da fantasia, fica impedido de tomar distância e exercer a dúvida. E na Idade Média tanto os poderosos quanto os meros sobreviventes não se dispunham a duvidar. Aqueles por causa das vantagens consagradas, estes porque não lhes restava energia. Porém uma categoria social passou a questionar, aos poucos, os símbolos religiosos e suas aplicações.

O encantamento do universo religioso medieval se mostrou impotente, incapaz de compreender os desafios das possibilidades utilitárias, manipuladoras e previsíveis que surgiam no horizonte da classe burguesa. Noutros termos,

O homem medieval desejava contemplar e compreender. Sua atitude era passiva, receptiva. Agora a necessidade da riqueza inaugura uma atitude agressiva, ativa, pela qual a nova classe se apropria da natureza, manipula-a, controla-a, força-a a submeter-se às suas intenções, integrando-se na linha que vai das minas e dos campos às fábricas e destas aos mercados. (p. 45).

A ferramentaria da fé foi substituída pelo instrumental coordenado pela matemática – esta, sim, uma linguagem mais universal e isenta de fantasias. De pronto a natureza perde sua aura sagrada e é jogada no covil da cobiça e do lucro – este, sim, o novo critério de valor. Foi, então, instaurado um conflito de perspectivas: encantamento X utilitarismo. Nesse embate houve perda considerável e perdurável de hegemonia por parte da religião.

A ciência (com sua linguagem matemática) passa a ser subvencionada pelos interesses dessacralizantes do capitalismo – modo de produção que surge com a burguesia. A técnica substitui a devoção, relativizando projeções e projetos. Vence o lado prático, objetivo, empírico. E o veredito condenatório para a religião a rotula como destituída de sentido – uma sentença talvez pior que atribuir-lhe falsidade. A extinção dos símbolos religiosos, encharcados de imaginação, era anunciada como certa.

A secularização profana decretou o bota-fora das ilusões. Para o mundo dos homens a presença de Deus incomodava.

Desfeito o poder e a centralidade do fenômeno religioso (vigentes na Idade Média), o sagrado foi deslocado para outras áreas da cultura. Apenas um canto restou para a religião se estabelecer e administrar: *o cuidado da salvação, a cura das almas* (p. 50). Neste ambiente da mais profunda subjetividade os saberes e os poderes modernos concederam dividir as *áreas de influências*. (p. 50).

Ao reler este capítulo, me sobreveio ser possível classificar algumas passagens (citando as páginas) conforme a tríade de lentes do **GERA Jequitibás**:

Epistemologia filosófico-sociológica: a artificialidade do fenômeno cultural com suas formas simbólicas (37). Religião como rede de símbolos (38), como fenômeno combinado, fundido (39). *Os símbolos não são meras entidades ideais*, a infraestrutura não determina absolutamente a superestrutura, há uma relativa autonomia da cultura (44). A afinidade da ciência e da técnica com os interesses burgueses: submissão da natureza ao saber/poder (48). O discurso religioso não se encaixa no gabarito de Hume (49). *O discurso religioso [foi] destituído de sentido, por se referir a entidades imaginárias...* (49). A permanência de *certas realidades antropológicas, a despeito de tudo*: insônias, angústias, racionalizações, desculpas, sublimações (entre os poderosos); consolo, força, encorajamento (entre os oprimidos) (51).

Ética cultural-pedagógica: a reificação que nega a hipótese da imaginação para tomá-la como fenômeno da realidade (37-38). A demanda burguesa por produção, comércio, racionalização do processo produtivo, viagens, descoberta de mercados, obtenção de lucros, acúmulo de riqueza... (43-44). *Os fatos são elevados à categoria de valores* (48).

Estética verbo-estilística: *as coisas do tempo* (40); *uma geografia que localizava com precisão o lugar das moradas do demônio e as coordenadas das mansões dos bem-aventurados* (41); *imagino que o leitor sorria, espantado perante tanta imaginação* (42); *os religiosos, até agora, têm buscado entender a natureza; mas o que importa não é entender, mas transformar*” (45); *o conhecimento só nos pode chegar através da avenida do método científico* (48); *Mas se afirmo “o fogo, diante da probabilidade, escureceu o silêncio”, o leitor ficará pasmo* (49). *E os negociantes e banqueiros também têm alma, não lhes bastando a posse da riqueza, sendo-lhes necessário plantar sobre ela também as bandeiras do sagrado* (51); *a mais poderosa das moedas se apresenta também como a mais piedosa, trazendo gravada em si mesma a afirmação “In God we trust”* (51).

A coisa que nunca mente.

De cara o título cria uma curiosidade. O leitor não tem a informação precisa/exata do que será o assunto principal. O tema fica oblíquo. O título dá um predicado, porém camufla o sujeito. Que “coisa” nunca mente? E o curioso também é que até ao final do capítulo essa “coisa” não é explicitada; muito menos, escancarada.

Com certeza, na sequência da leitura pistas são oferecidas para um entendimento possível, provável. Porém, nada categórico em termos inconfundíveis.

Um aspecto tem sutileza e relevo: talvez seja o capítulo mais complexo. E minha sugestão é começar lendo com cuidado uma lembrança/constatação de Rubem Alves às pp. 55-56. (Depois retornaremos ao começo do capítulo.)

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...

A linguagem é dinâmica. Há um uso da linguagem, uma práxis, uma **ética** linguística. Suas possibilidades correspondem aos variados jogos em que a linguagem participa – como repertório convencionado, sedimentado e como novidade expressiva, inventiva. Cada situação, cada contexto condiciona/codifica o significado dos significantes. Por exemplo, “manga” é um termo com muitas aplicações...¹¹ Tudo fica ao **sabor** das circunstâncias. Os fenômenos são descritos conforme restrições inevitáveis. O mundo não se apresenta de forma imediata. Os nomes são intermediários, cuja valia não os torna suficientes em absoluto. Os símbolos traduzem especificidades que não são capazes de abarcar a totalidade dos fenômenos. Isso é um **pressuposto epistemológico** inegociável.

Essas teorizações foram desenvolvidas também por Nietzsche, Cassirer e Wittgenstein – só pra citar três nomes que frequentam os escritos de Rubem Alves.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

Nietzsche (Os Pensadores, Abril Cultural,1978)

Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral, p. 48.

O nome de um objeto não tem qualquer direito sobre a sua natureza; não é concebido para ser $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \acute{o}\nu$, para apresentar-nos a verdade de

¹¹ Manga: fruta, parte da camisa, apelido do goleiro do Botafogo (RJ) entre 1959-1968), conjugação do verbo mangar (ele manga: ele debocha, ele zomba, ele caçoa...).

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

uma coisa. A função do nome limita-se sempre a enfatizar um aspecto particular de uma coisa, e é precisamente dessa restrição e dessa limitação que depende o valor do nome. Não é a função de um nome referir-se exaustivamente a uma situação concreta, mas apenas isolar um certo aspecto e deter-se nele.

Cassirer (Martins Fontes,1994)
Ensaio sobre o homem, p. 221.

Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para todos os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é o seu uso na linguagem.

Wittgenstein (Os Pensadores, Nova Cultural,1991)
Investigações Filosóficas, § 43.

Nos primeiros parágrafos Rubem Alves retoma e desenvolve um pouco alguma noção de semântica. Esquemáticamente seria possível simplificar assim:

Coisas que significam outras.	Coisas que não significam outras.
Coisas/símbolo.	São elas mesmas.
Uma aliança na mão esquerda.	Água. Fogo. Flor.
Uma nota de dinheiro.	Não levanta questões epistemológicas.
Pergunta-se sobre sua verdade ou falsidade.	Podem ser transformadas em símbolos, por meio de algum artifício.
Às vezes se transformam em coisas. Arte.	Critérios éticos (pragmáticos)
Critérios epistemológicos	Critérios estéticos (prazerosos)

E nas palavras do próprio Rubem Alves: “*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*” (p. 56).

Depois desse parágrafo Rubem Alves dá um salto (aliás, dois) passando a rasteira na leitura. Esse recurso inusitado na textura epistêmica tradicional põe em evidência uma trapaça estética justamente ao abordar uma insólita peculiaridade da história da música (alusão às partituras de Bach, usadas para embrulhar carne no açougue). Isso ecoa uma famosa declaração: *Os limites da minha linguagem significam os limites de meu mundo.* (Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, § 5.6). Em questão, para todos os efeitos, a coisa e o símbolo.

Os empiristas/positivistas [...] ignoraram [a religião] como **coisa social** e se concentraram nos enunciados e afirmações que aparecem junto a ela. Concluíram que o discurso religioso nada significava. Conclusão tão

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

banal quanto afirmar que a água, o fogo e a flor não têm sentido algum. Não lhes passou pela cabeça que as palavras pudessem ser **usadas** para outras coisas que não significar. Não perceberam que as palavras podem ser matéria-prima com que se constroem mundos. (p. 57)

Durkheim, segundo Rubem Alves, promove uma revolução sociológica e escandaliza de modo horripilante tanto uma linha científica quanto uma casta religiosa. É que Durkheim confunde, nivela corretamente “blasfemos e beatos” quando afirma que *não existe religião alguma que seja falsa* (p. 58).

O elemento comum a todas as religiões é a separação que estabelecem entre coisas sagradas e coisas profanas. Essa sacralidade ou secularidade não é inerente às coisas. Resultam de atitudes (práticas) perante coisas, tempos e espaços.

O mundo profano é o círculo das atitudes utilitárias. [...] No círculo sagrado tudo se transforma. No âmbito secular o indivíduo era o dono das coisas, o centro do mundo. Agora, ao contrário, são as coisas que o possuem. Ele não é o centro de coisa alguma e se descobre [tem um sentimento] **totalmente dependente** de algo que lhe é superior (Schleiermacher). [...] De fato, a transgressão do critério de utilidade é uma das marcas do círculo do sagrado. (pp. 60-61)

A sociedade não se sustenta a partir de interesses pragmáticos. Estes iriam dizimá-la caso fossem às últimas consequências as práticas estritamente voltadas para a redução dos custos e maximização de lucros. O vantajoso incontido chegaria à auto extinção.

Assim, quando Durkheim explorava a religião ele estava investigando as próprias condições para a sobrevivência da vida social. [...] Qual é esta coisa misteriosamente presente no centro do círculo sagrado? Donde surgem as experiências religiosas que os homens explicaram e descreveram com os nomes mais variados e os mitos mais distintos? Que encontramos no centro das representações religiosas? A resposta não é difícil. Nascemos fracos e indefesos; incapazes de sobreviver como indivíduos isolados; recebemos da **sociedade** um nome e uma identidade; com ela aprendemos a pensar e nos tornamos racionais; fomos por ela acolhidos, protegidos, alimentados; e finalmente, é ela que chorará a nossa morte. **É compreensível que ela seja o Deus que todas as religiões adoram, ainda que de forma oculta, escondida aos olhos dos fiéis.** Assim, “esta realidade, representada pelas mitologias de tantas formas diferentes, e que é a causa objetiva, universal e eterna das sensações sui generis com as quais a experiência religiosa é feita, é a **sociedade**”. (pp. 63, 64, com meus negritos)

Numa palavra: **pertença**. O sentimento de pertencer a algo anterior ao meu nascimento e que continuará a me considerar mesmo depois da minha morte – esse sentimento extrapola qualquer caráter pragmático e não se reduz ao binômio verdade/mentira. Esse sentimento pode legitimar (dar sentido existencial) à corporeidade-em-sociedade. Não um sentido epistêmico, nem apenas axiológico. Um sentimento que joga com o belo e com o sublime. Um sentimento que tem sabor.

E ainda é imprescindível caracterizar essa “coisa que nunca mente” como sendo algo dotado de poder. Um poder agregador que funciona como núcleo, como eixo, como centro capaz de atrair e manter o que em torno de si gravita. Essa “coisa que nunca mente” possui uma dinâmica que imanta.

Fica a sugestão de que essa *coisa que nunca mente*, essa palavra que não está no registro epistemológico da *verdade versus falsidade*, que consegue comungar sentimentos de pertença e gozo, que aconchega, acaricia e nutre..., essa coisa implica também (e, portanto) o seguinte (nas palavras de Rubem Alves):

Aos fiéis pouco importa que suas idéias sejam corretas ou não. A essência da religião não é a idéia, mas a força. “O fiel que entrou em comunhão com o seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou mais forte. Ele **sente**, dentro de si mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los.” O sagrado não é um círculo de saber, mas um círculo de poder. (p. 64)

Um poder da imaginação. Aquela imaginação que agrega e diverte como quem conta causos – uma pastoral das noitadas que semeiam sonhos e colhem horizontes-sem-fim.

As flores sobre as correntes.

Talvez neste quinto capítulo do livro *O que é religião*, Rubem Alves esteja mais atento ao principal segmento de autores & leitores da Coleção Primeiros Passos (Ed. Brasiliense) – um ambiente com predominância da esquerda, quiçá mais socialista e/ou marxista. Portanto, todo cuidado é pouco... Porém, Rubem não é presa fácil. Ele conhece as artimanhas para os escapes. E, mais ainda, domina o **estilo** das fugas pautadas por variações sedutoras, malandramente sedutoras. Rubem Alves cutuca a onça com vara curta e dá no pé... *Agildinho* seria um bom apelido.

Se Rubem Alves fosse marxista provavelmente trocaria a ordem de dois capítulos neste livreto. Primeiro apresentaria Feuerbach (presença destacada no próximo capítulo) e depois o combateria com teses materialistas históricas, indicadas neste quinto capítulo. Com a sequência, de fato, escolhida já intuímos que a **perspectiva epistemológica** de Rubem Alves seguramente supera o idealismo, porém oscila entre as faixas antropológica (*lato sensu*) e histórica (*stricto sensu*). Seja como for, para este quinto capítulo acho obrigatória a releitura dos primeiros parágrafos de um texto de **Marx**, do qual Rubem Alves extrai sua epígrafe. Trata-se de uma **introdução**¹² escrita de modo mais agradável entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, um semestre após o término da redação de seus comentários em forma de **Crítica** pontual e meio maçante a alguns trechos da **Filosofia do Direito de Hegel**.

¹² MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. [2.ed revista]. São Paulo: Boitempo, 2010 (p. 79).

Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada [eis aí a patente contribuição de Feuerbach]; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.

A existência profana do erro está comprometida, depois que sua celestial oratio pro aris et focis [oração pelos altares e lares, por Deus e pela Pátria] foi refutada. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d'honneur [ponto de honra] espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.

A supressão [Aufhebung] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política. [...].

Parece, portanto, que Marx (1818-1883) pretende dar um passo além da crítica à religião. Ele deseja dessacralizar as opções seculares/profanas que propõem substituir a religião pela formatação filosófica e/ou jurídica e/ou política – manipuladas pelo Estado

das classes dominantes. Com sua *Crítica à Filosofia do Direito*, Marx assume de modo mais explícito e definitivo a causa proletária. Amadurece. Vide 11ª tese sobre Feuerbach: *Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se, porém, de modificá-lo.*¹³

Voltando ao livro de Rubem Alves [e pulando o primeiro parágrafo que é uma ponte que liga o capítulo anterior (*da coisa que nunca mente*, evocando Durkheim) a este das *flores sobre as correntes* (impregnado de Marx)], o segundo parágrafo tem o diapasão que afina o materialismo histórico e as expressões religiosas tiradas de seus nichos sagrados:

Marx não habita o crepúsculo. Vive já em plena noite. Anda em meio aos escombros. Analisa a dissolução. Elabora a ciência do capital e faz o diagnóstico do seu fim. Nada tem a pregar e nem oferece conselhos. Não procura paraísos perdidos porque não acredita neles. Mas dirige o seu olhar para os horizontes futuros e espera a vinda de uma cidade santa, sociedade sem oprimidos e opressores, de liberdade, de transfiguração erótica do corpo... (p. 69).

Rubem Alves traz, assim, um lembrete preliminar incontestado: a visão marxiana se projeta desde um *locus* da modernidade em que a produção da sobrevivência e a ampliação dos lucros nada têm a ver, a rigor, com determinados valores morais e religiosos. Estes apenas reverberam no plano das consciências as compreensões e as compensações tramadas pelas estruturas do poder econômico. Nesse sentido, a religião é apenas um efeito. Toda a questão precisa ser abordada sob uma ótica materialista histórica, pois o sistema *só conhece o poder dos fatores materiais* (p. 70). Portanto,

A religião não era culpada pela simples razão de que ela não fazia diferença alguma. Como poderia um eunuco ser acusado de deflorar uma donzela? Como poderia a religião se acusada de responsabilidade, se ela não passava de uma sombra, de um eco, de uma imagem invertida, projetada sobre a parede? Ela não era causa de coisa alguma. Um sintoma apenas. E, por isto mesmo, os filósofos que se apresentavam como perigosos revolucionários não passavam de réplicas de D. Quixote, investindo contra moinhos de vento. Marx não desejava gastar energias com dragões de papel. Estava em busca das forças que realmente movem a sociedade. Porque era aí, e somente aí, que as batalhas deveriam ser travadas. (p. 71).

Aqui o embate referido se daria com os hegelianos de esquerda, supondo que a briga com os idealistas conservadores estivesse superada. Em termos mais exatos, à essa altura dos confrontos teóricos, Marx e Engels se associaram numa crítica à *Ideologia Alemã* e produziram vários escritos. Dentre estes surgiu um pequeno texto nomeado *Feuerbach – Fragmento 2*, datado na metade de 1846 e que hoje vale a pena ser lido na íntegra¹⁴, já que Rubem Alves faz dele algumas colagens ao seu bel prazer nesse *O que é religião*.

¹³ MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. Textos. Vol. 1. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1977.

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e **o ser dos homens é o seu processo de vida real**. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. **Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência**. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do

¹⁴ MARX, K & F. ENGELS. *A Ideologia Alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. Supervisão editorial, Leandro Konder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007 (pp. 93-95).

indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência.

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas. Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. Destacaremos, aqui, algumas dessas abstrações, a fim de contrapô-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos.

Se Rubem Alves não acompanha por inteiro o materialismo histórico e ao mesmo tempo demonstra elevado apreço pelo pensamento de Feuerbach, também parece evidente que Rubem Alves, ao chamar atenção para a condição corpórea mais arraigada, atravessa a categoria de classe social resultante do sistema capitalista e ainda esmerilha a dimensão da corporeidade como aspecto irredutível da realidade antropológica. A se debater...

Quem é esse homem que produz a religião?

Ele é um corpo, um corpo que tem de comer, corpo que necessita de roupa e habitação, corpo que se reproduz, corpo que tem de transformar a natureza, trabalhar, para sobreviver.

Mas o corpo não existe no ar. Não o encontramos de forma abstrata e universal. Vemos homens indissolavelmente amarrados aos mundos onde se dá sua luta pela sobrevivência, e exibindo em seus corpos as marcas da natureza e as marcas das ferramentas. Os boias-frias, os pescadores, os que lutam no campo, os que trabalham nas construções, os motoristas de ônibus, os que trabalham nas forjas e prensas, os que ensinam crianças e adultos a ler – cada um deles, de maneira específica, traz no seu corpo as marcas do seu trabalho. Marcas que se traduzem

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

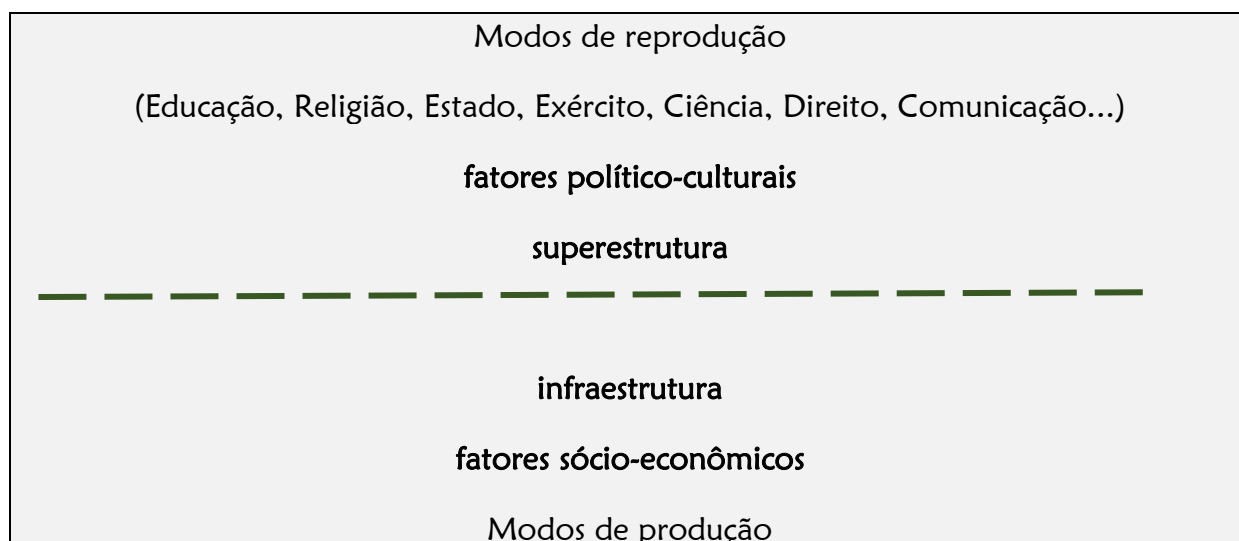
na comida que podem comer, nas enfermidades que podem sofrer, nas diversões a que podem se dar, nos anos que podem viver, e nos pensamentos com que podem sonhar – suas religiões e esperanças. (pp 73-74).

Daí Rubem Alves assume seu posicionamento mais próximo a um jovem Marx que *sonhava e imaginava* (p. 74). Afirma que *são estes horizontes utópicos que aguçam os olhos para que eles percebam os absurdos do topos, o lugar que habitamos*. (p. 74). E o termo que melhor traduz a tarja, o tampão, a venda impeditiva da perspectiva diante desse conjunto de absurdos é a palavra “alienação”.

A alienação no trabalho capitalista destitui/despoja percepções. Aparta o corpo oprimido, separando-o da totalidade e complexidade da experiência da vida. Retira do trabalhador seu desejo de produção, seu resultado produzido, seu prazer no processo produtivo, seu objetivo de produção autônoma... Ficam, então, as perguntas: *Que fatores levam os trabalhadores a aceitar tal situação? Por que trabalham de forma alienada? Por que não saem para outra?* (p. 77). E a resposta de Rubem soa inicialmente meio simplista: *Porque não há alternativa. Eles só possuem os seus corpos* (p. 78). Todavia na página seguinte um parágrafo recoloca a moldura da alternativa:

*Isto é a realidade: homens trabalhando, em relações uns com os outros, sob condições que eles não escolheram, fazendo com seus corpos um mundo que não desejam... E é disto que surgem ecos, sonhos, gritos e gemidos, poemas, filosofias, utopias, critérios estéticos, leis, constituições, religiões...
Sobre o fogo, a fumaça,
sobre a realidade, as vozes,
sobre a infra-estrutura, a superestrutura,
sobre a vida a consciência... (p. 79).*

E à maneira de lembrete, talvez valha a pena esquematizar o que segue. Registrando, porém, que todo esquema é, por definição, simplificador (donde sua nata precariedade), somente aceitável para fins ilustrativos seguidos de discussão e debate – como convém a uma turma do quilate do **GERA Jequitibás**.



(Escravidismo, Feudalismo, Capitalismo, Socialismo, Comunismo...)

Segundo Rubem Alves, *Marx antevê o fim da religião* (p. 82) quando desaparecer a alienação – decorrente da divisão do trabalho no regime capitalista. Seria a aplicação lógica: superada a alienação material, extinguir-se-ia a alienação espiritual. A revolução na infra-estrutura libertaria os corpos dos analgésicos supra estruturais.

Nesse ponto Rubem Alves avalia um equívoco bastante disseminado na crítica, o erro de:

[...] pensar que o sagrado é somente aquilo que ostenta os nomes religiosos tradicionais. [...] Onde quer que imaginemos valores e os acrescentemos ao real, aí está o discurso do desejo, justamente o lugar onde nascem os deuses. E Marx fala sobre uma sociedade sem classes que ninguém nunca viu [...] sim, eu me perguntaria se tudo isto se deveu ao rigor de sua ciência ou à paixão de sua visão [...] (p. 83).

A propósito e para uma conferência direta no texto de Marx & Engels, há um rascunho originalmente concebido como parte de um artigo intitulado: “Crítica da ‘Caracterização de Ludwig Feuerbach’, de Bruno Bauer”. Cumpre atentar para um pequeno trecho¹⁵ em que os autores criticam a divisão social do trabalho no contexto capitalista e prenunciam uma ultrapassagem comunista:

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de **caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.**

¹⁵ MARX, K & F. ENGELS. *A Ideologia Alemã*. Tradução Rubens Enderle Nélio Schneider Luciano Cavini Martorano. Supervisão editorial, Leandro Konder. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007 (pp. 37-38).

E Rubem Alves conclui o capítulo com uma provocação final:

[...] 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 novo 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...” (p. 84).

PS. Como sugestão extra, recomendo um vídeo: Em 15 de junho de 2018, Alysson Mascaro ministrou uma aula no curso Escola Marx, ocasião na qual discursou sobre o tema *A Ideologia Alemã e as Teses sobre Feuerbach*. Organizado por Luciana Genro e Roberto Robaina, o evento ocorreu em Porto Alegre - Rio Grande do Sul.

<https://www.youtube.com/watch?v=BMKbZPVKpdl&t=2814s>

A voz do desejo.

O título do capítulo dá o tom. Na frase, quase o silêncio da ciência e, por um triz, o mutismo da moral. Com alguma interpretação preliminar, nessa pauta a *episteme* e a *ética* devem se inserir numa chave *troppo* temperada pela *voz do desejo*. Parece que outra partitura sideral se impõe. Sorrateiros e sussurrantes, os sinais vêm codificados pela linguagem poética. Ou se dá ouvidos à *estética* ou se desafina e se desliga a religião.

O capítulo traz como introito notas que lembram Camus. A esperança religiosa, em que pese seu habitual disparate lógico, tem um poder intrínseco de justificar/legitimar tanto a vida quanto a morte, inclusive o martírio. E essa capacidade a ciência não tem, não promove, nem testifica – apesar de toda a sua obcecada razoabilidade.

O discurso religioso contém algo mais que a pura ausência de sentido, não podendo, por isto mesmo, ser exorcizado pela crítica epistemológica. (p. 86)

Por melhores e mais amplas que sejam as análises científicas, resta sua inapetência ou sua incompetência para arrazoar acerca das aflições mais entranhadas da condição humana e para aplacar os seus estragos. No recôndito da experiência corpórea uma realidade foge aos métodos e técnicas das pesquisas da ciência.

E quando nos dispomos a entrar neste santuário de subjetividade defrontamo-nos, uma vez mais, com o enigma. Quais são as razões que fazem com que os homens construam os mundos imaginários da religião? Por que não se mantém dentro do estoico e modesto realismo dos animais, que aceitam a vida como ela é, não fazem canções, nem revoluções, nem religiões e, com isto, escapam à maldição da neurose e da angústia? (p. 87)

Para responder, Rubem Alves recorre a *um religioso do século passado* (p. 87); ou, com outro predicado: *um homem que amava a religião* (p. 100). Tanto no começo

quanto no término do capítulo o nome desse filósofo não fica imediatamente explícito. Aparece apenas no contexto da escrita, como que modulando a leitura, como que formatando uma espécie de aura em torno de Feuerbach (1804-1872) – provavelmente um dos mais caros e fundamentais pensadores na arquitetura epistemológica de Rubem Alves.

Adiciono uma lembrança: para o lançamento do livro “A Essência do Cristianismo” (*Das Wesen des Christentums*, Feuerbach, 1841) pela Editora Papyrus (1988), Rubem Alves escreveu uma apresentação que julgo complementar a esse capítulo *a voz do desejo* – tal o caráter propositivo, a identificação teórica e o momento histórico. A conferir. Lição pra casa.

Assim, em sequência ao prelúdio um tanto à moda existencialista, Rubem Alves retoma a epígrafe (*A religião é um sonho da mente humana*¹⁶) e seu autor (Feuerbach) para estabelecer o foco central do capítulo: **a religião como sonho, como desejo**.

Entretanto, nos primeiros enquadramentos teóricos Rubem não privilegia diretamente Feuerbach. Deixa-o em stand by..., na moita..., ligeiramente recolhido às cores de sua biografia. Daí coloca em cena um coadjuvante de luxo: ninguém menos que Freud (1856-1939).

Desse austríaco Rubem Alves aproveita o conceito de que os sonhos (mais que restos, resíduos, vestígios do dia...), por meio de uma sintaxe muito cifrada (um tipo de gíria), expressam o desejo inconsciente da alma. E Rubem Alves se põe a perguntar:

Será que nos sonhos falamos conosco mesmos numa língua que nos é estranha? Se os sonhos são revelações do nosso interior, por que é que tais revelações não são feitas em linguagem clara e direta? Por que a obscuridade, o enigma?

Mensagens são enviadas em código quando há alguém que não deve compreendê-las: o inimigo. O código é uma forma de enganá-lo. Assim ele deixa passar, como inocente, a mensagem que pode significar sua própria destruição. E é isto que parece acontecer no sonho: somos aquele que envia a mensagem e, ao mesmo tempo, o inimigo que não deve entendê-la...

É exatamente isto que diz a psicanálise.

Somos seres rachados, atormentados por uma guerra interna sem fim, chamada neurose, na qual somos nossos próprios adversários. Um dos lados de nós mesmos habita a luz diurna, representa a legalidade, e veste as máscaras de uma enorme companhia teatral, desempenhando papéis por todos reconhecidos e respeitados [...] por detrás da máscara, entretanto, está um outro ser amordaçado, em ferros, reprimido, recalçado, proibido de fazer ou dizer o que deseja [...] É o desejo, roubado dos seus direitos, e dominado, pela força, por um poder estranho e mais forte: a sociedade. O desejo grita: “Eu quero!” A

¹⁶ Na tradução de José da Silva Brandão para a Papyrus: *A religião é o sonho do espírito humano*. Esta frase aparece no Prefácio que Feuerbach escreveu à Segunda Edição, datado de 14/02/1843.

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

sociedade responde: “Não podes”, “Tu deves”. O desejo procura o prazer. A sociedade proclama a ordem. E assim se configura o conflito. (89-90)

E como se isso não bastasse, há fatores fulcrais que agudizam o confronto entre o desejo e a sociedade, entre a procura da satisfação do prazer e o princípio da realidade valorativa. É que esses complicadores se fixam no interior do próprio indivíduo que acolhe/abriga a repressão de tal modo que ele mesmo se torna o algoz contra o que deseja. Funciona uma espécie de auto-sabotagem.

Mas o pior de tudo, como Freud observa, é que nem sequer temos consciência do que desejamos. Não sabemos o que queremos ser. Não sabemos o que desejamos porque o desejo reprimido foi forçado a habitar as regiões do esquecimento. Tornou-se inconsciente. (p. 91)

Contudo, conforme uma percepção freudiana, há uma teimosia trepidando nos cômodos do indivíduo. Mesmo reprimido, o desejo esquecido nos porões mais escuros do inconsciente estala/explode/espata em sonhos... Sonhos de supressão do insuperável. Sonhos de superação do insuportável. Uma teimosia sem saída, sem sucesso, sem solução. Fantasia inconsequente. Quimera.

E num exercício imaginário os sonhos forjam sublimações que, por suposto, possam resgatar o desejo, que sejam eficazes para não só consolar como, principalmente, reanimar uma esperança de harmonização do indivíduo com a existência e com o mistério. Através dos sonhos os desejos engendram dispositivos insanos – bonitos, bons...; porém, bobos.

Voltando às palavras de Rubem Alves nessa toada freudiana:

A religião é um destes mecanismos. Religiões são ilusões, realizações dos mais velhos, mais fortes e mais urgentes desejos da humanidade. Se elas são fortes é porque os desejos que elas representam o são. E que desejos são estes? Desejos que nascem da necessidade que têm os homens de se defender da força esmagadoramente superior da natureza. E eles perceberam que se fossem capazes de visualizar, em meio a esta realidade fria e sinistra que os enchia de ansiedade, um coração que sentia e pulsava como o deles, o problema estava resolvido. Deus é este coração fictício que o desejo inventou, para tornar o universo humano e amigo. E então a própria morte perdeu o seu caráter ameaçador. As religiões são, assim, ilusões que tornam a vida mais suave. Narcóticos. Como diria Marx: o ópio do povo.

Mas elas estão condenadas a desaparecer. (92-94)

E da mesma forma como o desenvolvimento da infância até a idade adulta é inevitável, também é inevitável o desaparecimento da religião, resquício de um momento infantil de nossa história [...] (95)

Para Freud o caráter ilusório da religião – sonho fadado ao malogro – não merecia maiores cuidados porque estaria direcionado para o ontem mais primevo e nele recluso. Chance zero de vencer a natureza e a civilização. Esgotamento. Saudade impotente. O sonho jaz, inútil, como pretensão do desejo.

Nessa altura do capítulo, seguindo a pista de Rubem Alves, desconfio que o mineiro da serra da boa esperança engata uma reduzida feuerbachiana para controlar uma derrapada freudiana. Por entre curvas à beira dos precipícios, um assobio suspende a suspeita sobre o onírico. E eu, do meu canto, meio à *bocca chiusa*, me assanho e sussurro por seu perdão pelo troca-trilho sonoro: anoto que o pianista Rubão ap[R]onta um *4bach à Freud*.

Também sinto que paira em várias cabeças um cisma – pra dizer o mínimo – quanto ao jeito particularíssimo de Rubem Alves se apropriar de muitos textos clássicos. Sua voraz aquisição teórica é processada de maneira crítico-criativa até às últimas consequências. Rubão devora o banquete cultural que lhe apraz e, às vezes, recicla com parcimonioso escrúpulo alguma harmonização *sui generis*. Em alguns escritos é notória e notável sua mestiçagem literária e sua antropofagia epistemológica. Tal me parece, em parte, no caso da leitura e do uso que Rubem Alves faz de Feuerbach. Daria para conjecturar, em benefício de traduções/traições específicas, como esse implemento desviante concorre para alargar o caminho aberto, agregando novas sendas interessantes. A discutir...

Uma das dificuldades neste final de capítulo dedicado amoravelmente a Feuerbach é concordar com Rubem Alves num ponto: o pensador alemão contemplaria nos sonhos *lampejos do futuro* (p. 96); e mais:

Feuerbach percebe que eles [os sonhos] são confissões de projetos ocultos e subversivos, anúncios, ainda que enigmáticos, de utopias em que a realidade se harmonizará com o desejo – e os homens então serão felizes. (p. 97)

Posso estar equivocado..., porém não encontrei nas citações que Rubem Alves traz à nossa leitura a partir desta página 97 (Editora Brasiliense, primeira edição, 1981) qualquer vínculo necessário/lógico/explicito entre a crítica de Feuerbach e a perspectiva de quem o lê e jamais renuncia ao sentido último do nome de sua terra natal. Noutros termos, avento a hipótese de que Rubão opera um devorteio. *Faiz-qui-vai, num-vai, acaba-fondo*. A Boa-Esperança se imiscui como farelo de milho em broa irresistível – mesmo aquela que beira alguma embromação. Afinal, o que vale *arriba-di-tudo* é o sentimento do causo.

Se não, vejamos como Feuerbach assevera:

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. (p. 97)¹⁷

Com efeito, *solenidade* e *riqueza* são emblemas compatíveis com elementos prestigiados na ordem sociocultural. Sem juízo de valor, per si, aquilo que brota do interior da pessoa humana (seu desejo, seu sonho) recebe da parte de Feuerbach uma nobre predicação.

¹⁷ Na tradução que aparece no livro da Papyrus (1988, p. 56): [...] *a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.*

Nesse caso o reconhecimento favorável que Feuerbach apresenta do fenômeno religioso autorizaria uma interpretação sobremodo sutil de Rubem Alves (no contrapé de Freud) quanto ao valor criativo do desejo e do sonho. Aí a *poiética* ganharia realce, o inusitado sobressairia. E se é de criatividade que se trata, poder-se-ia conceder e conceber uma dimensão prospectiva, uma sinalização de futuro, uma vetorização utópica...

No fundo, pelo menos uma discussão axiológica ficaria sugerida. E com isso uma apurada (e refinada) medida de valores ressignificariam *solenidades* e *riquezas*. Nos pratos da balança se equilibrariam em tendente equalização: o humano e seu artesanato.

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. (97-98)¹⁸

Contudo, essa autoconsciência raramente ocorre. Prevalece uma grave alienação, consolidada numa hipostatização. O criador, sem se dar conta, se encanta tanto com sua criação que a transforma em coisa-em-si; depois ainda esquece detalhes desejantes e oníricos de seu processo inventivo e inverte a relação sujeito/objeto: o criador se imagina criatura daquilo que ele mesmo criou. O objeto Deus (criado pelo homem) passa a ser o sujeito..., e o verdadeiro sujeito criador (o homem) passa a ser a criatura da criatura criada.

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. (p. 98)¹⁹

Contrapondo à hipostatização que atua de maneira desfavorável à autoconsciência da criatividade imaginativa do ser humano, Rubem Alves recorre novamente a Feuerbach. Com estilo incisivo e valendo-se da recorrente alusão feuerbachiana ao reflexo, ao espelho..., afirma que

a linguagem religiosa não é uma janela, não é um vidro transparente, abrindo-se para um lado de lá onde habitam entidades extra-mundanas. (p. 98).

a linguagem religiosa é um espelho em que se reflete aquilo que mais amamos, nossa própria essência. O que a religião afirma é a divindade do homem, o caráter sagrado dos seus valores, o absoluto do seu corpo, a bondade de viver, comer, ouvir, cheirar, ver... [...] 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... [...] É evidente que as pessoas religiosas

¹⁸ Papyrus, 1988, 55: *Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.*

¹⁹ Papyrus, 1988, 71, 72: *O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; [...] Deus é a essência do homem mais subjetiva, mais própria, separada e abstraída [...]*

Se-liga, xará! Uma colinha prum baita proseio sobre religião-segundo-Rubem-Alves.

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 o seus sonhos... (pp. 100-101).

Nesse ambiente epistêmico, mesmo sem encontrar referência explícita no texto de Rubem Alves, trago Jacques Lacan pra esse ponto da conversa. O psicanalista francês apresentou uma teoria sobre a incipiente maturação psíquica que ocorre no início da primeira infância (6-18 meses de vida). A criança diante do espelho enxerga outra criança *do lado de lá*. Depois de algum tempo a criança olha como a *outra* criança repete os seus próprios movimentos. Brincadeira de mímica, imitação. Só mais tarde é que a criança se dá conta que não há criança nenhuma do lado de lá e que, na verdade, ela está vendo a si mesma refletida. Cai a ficha. A alteridade imaginada possibilita a própria identidade.

Se o desejo *gera* uma divina humanidade, por que não colher seu fruto na história ao invés de congelar sua semente no esquecimento? Por que ficar refém do retrovisor embaçado se o sonho se esverdeia para o semáforo do mundo? Por que apenas escutar a frequência de um som, somente ouvir a razão de um sentido..., se *a voz do desejo* é pra se auscultar como sentimento do espírito? E nos parágrafos que fecham esse sexto capítulo, Rubem Alves reage a essas perguntas, consoante sua inegociável aposta na utopia desde seus primeiros ensaios:

[...] 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... [...] 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 construída. (p. 101)

PS. Outras sugestões:

Vídeo curto sobre Feuerbach:

Glauber Ataíde. Filosofia Vermelha.

Biografia de Feuerbach - o filósofo que Marx amava

<https://www.youtube.com/watch?v=8n9KVxmeQxE&t=914s>

*

Dois trechos da apresentação feita pela tradutora Adriana Veríssimo Serrão para o livro *A essência do cristianismo*, lançado em Lisboa pela Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

Ao isolar a "verdade" da religião, reconhece-se que o segredo que nela se manifesta não é o da razão ou da consciência – a pura dimensão racional não carece de compensações imaginárias – mas o de uma "antropologia invertida" que espelha indirectamente em

Deus a tensão entre aquilo que o homem é e o que deseja ser. Subsiste todavia neste reconhecimento uma ambivalência fundamental que diz respeito à possibilidade de determinar a fronteira entre a verdade e a ilusão. O texto é sobre esta questão inteiramente impreciso, o que explica os juízos que têm podido vislumbrar em Feuerbach, simultaneamente, a marca de um pensamento ateu e de um espírito religioso, de um demolidor e de um defensor do cristianismo. (p. XIX)

A destituição do cristianismo não poderia, pois, constituir em si mesma o objectivo último do filósofo, nem o momento terminal da doutrina, mas tão-só uma fase necessária no processo do auto-esclarecimento e da emancipação da Humanidade. Dissolver a consistência do mundo supra-sensível, desvanecer a realidade metafísica do além é contribuir para que aceitemos a exclusiva realidade da vida terrena e saibamos a morte como um termo definitivo, assumindo assim, com a nossa condição de seres finitos, a disponibilidade e a responsabilidade para uma vida mais rica. porque não adiada nem cindida. Mas a compreensão do significado humano da transcendência permite-nos também saber que os sonhos fazem parte integrante da história, que a existência dos homens foi e é também movida pela força antecipadora da imaginação, que os Deuses são os símbolos que condensam as nossas derradeiras esperanças. Se os céus não pertencem a nenhuma religião e a nenhuma Igreja particular porque são património da Humanidade, então haverá certamente sempre um lugar para a religião, mas essa será uma religião dos homens e do seu futuro.

Feuerbach recusaria, conseqüentemente, a classificação de ateísmo, a que os seus contemporâneos, apoiantes ou detractores, reduziam o núcleo temático de A Essência do Cristianismo: "Quem acerca de mim nada mais diz nem sabe senão que 'eu sou ateu', diz e sabe o mesmo que nada.[...] A questão do ser ou não-ser de Deus é justamente para mim a questão do ser ou não-ser do homem." (Vorwort zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke, Bd. I [Prefácio ao vol. I das Obras Completas]; G.W. 10, 189. (p. XXI)

O Deus dos oprimidos.

Chegamos ao penúltimo capítulo, agora com o predomínio da dimensão **ética**, do compromisso político, da práxis cultivada pela fé. Tudo que até aqui foi apresentado no livro desemboca (com alguma **episteme** e por largo exercício de **linguagem estética**) em um dever moral inegável, intransferível e inegociável. Fica escancarada uma bifurcação decisiva: ou o fenômeno religioso mostra sua cepa radical, seu tutano poderoso, seu DNA diferenciado..., ou fica relegado à lenga-lenga das calendas gregas – inconsequência levada à exaustão e/ou instrumento de interesses inconfessáveis.

Em lugar de uma epígrafe, Rubem Alves faz um breve obituário. Registra nomes de três personalidades que foram assassinadas em razão do que acreditavam e lutavam: Mahatma Gandhi (1869-1948), Martin Luther King (1929-1968) e Oscar Ranulfo Romero (1917-1980). Recordar e reverenciar a vida e o empenho de cada uma dessas personalidades se faz necessário sempre. Repito: sempre. Suas biografias dignificam o que há de melhor na condição humana. Na Índia, nos Estados Unidos da América ou em El Salvador o sangue desses mártires é como sacramento histórico a promover apostas numa humanidade mais fraterna, íntegra e responsável. Aliás, a nítida e desassombrada participação dessas personalidades nas crises e conflitos em seus

contextos nacionais evoca uma característica profética do período anterior a Jesus. Nas palavras de Rubem Alves:

O profeta hebreu se dedicava, com paixão sem paralelo, a ver, compreender, anunciar e denunciar o que ocorria no seu presente. Tanto assim que suas pregações estavam mais próximas de editoriais políticos de jornais que de meditações espirituais de gurus religiosos. [...] E isto porque eles [os profetas] entendiam que o sagrado, a que davam o nome de vontade de Deus, tinha a ver fundamentalmente com a justiça e a misericórdia. Em suas bocas tais palavras tinham um sentido político e social que todos entendiam. Para compreender o que diziam não era necessário ser filósofo ou teólogo. Sua pregação estava colada à situação dos homens comuns. (pp. 102-103)

Dentre os profetas elencados, Rubem retoma inicialmente a palavra de um boiadeiro – Amós – cuja contundência denunciava os ritos religiosos apartados da límpida e fluente justiça social. Por certo, essa incriminação profética feria os interesses dos poderosos (sacerdotes e governo central) que supunham ser válido o uso da religião como *aparelho ideológico do Estado*, cooptado para legitimar suas opressões.

Nas palavras de outro profeta – Ezequiel – essa manipulação pretendida pelas classes dominantes, eivada de sub-reptícias mistificadoras, recebeu a seguinte queixa:

Eles enganam o meu povo dizendo que tudo vai bem quando nada vai bem. Pretendem esconder as rachaduras nas paredes com uma mão de cal. (Ezequiel, 13.10). (p.105)

Num contraponto a essa religiosidade narcótica, os profetas prescreviam tratamentos concretos pungentes. Às vezes, em linguagem poética, muitas utopias foram lançadas por esses jornalistas e chargistas da antiga cultura hebraica. Utopias potentes, envolventes, desconcertantes. A propósito, um parágrafo de Rubem Alves merece inteira transcrição. Trata-se de um trecho em que o tema deste livreto atinge, provavelmente, o núcleo das percepções e expectativas da série “Primeiros Passos” da Editora Brasiliense – uma proposta de publicação alinhada com as perspectivas mais críticas tanto no âmbito acadêmico quanto na luta contra o regime de exceção instaurado em 1964 e que só veio a terminar em 1985, 4 anos após o lançamento desse 31º título. Vamos ao parágrafo:

É provável que os profetas tenham sido os primeiros a compreender a ambivalência da religião: ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados. Ela pode ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar, para dar coragem ou atemorizar, para libertar ou escravizar. Daí a necessidade de separar o Deus em cujo nome falavam, que era o Deus dos oprimidos, e que despertava a esperança e apontava para um futuro novo, dos ídolos dos opressores, que tornavam as pessoas gordas, pesadas, satisfeitas consigo mesmas, enraizadas em sua injustiça e cegas para o julgamento divino que se aproximava... (p. 106)

Isso posto, Rubem admite que a historiografia apresenta uma tendência de registrar mais o lado vitorioso. E nesse lado prevalecem os opressores. As lutas travadas

pelos vencidos só vêm à luz por meio de recursos interpretativos mais sutis. Para tanto é necessário, por exemplo, também o recurso à Sociologia do Conhecimento – área de pesquisa que privilegia no objeto de estudo o seu contexto social com suas camadas de interesses e seus subterfúgios discursivos. Noutros termos, a reciprocidade dialética entre economia, política e cultura é um campo de disputa sem que seja razoável reduzir a supremacia e o protagonismo a apenas um agente desses três aspectos históricos.²⁰

Nesse sentido, Rubem Alves expressa seu *fascinante* apreço para o que ele

encontra no artigo de Karl Mannheim intitulado “A mentalidade utópica”, em que ele [Mannheim] analisa a maneira como o desejo e a imaginação incidem sobre os fatores materiais para determinar a política. Contrariamente àqueles que pensam que a ação é sempre o efeito de uma causa material que a antecede, Mannheim sugere que aquilo que caracteriza propriamente a política, como atividade humana, é a capacidade que têm os homens para imaginar utopias e organizar o seu comportamento como uma tática para realizá-las. (pp. 111-112)

Em duas oportunidades (pp. 107 e 112) Rubem Alves exemplifica o caráter utópico e revolucionário se referindo ao movimento dos camponeses e anabatistas do século XVI, liderados por Thomas Müntzer (1490-1525). Lembra que Engels (diferente de Marx) se dedicou a comentar respeitosa e favoravelmente essa experiência – talvez inaugural do vínculo religião/revolução na modernidade²¹.

Terminando o capítulo, um problema permanece para Rubem Alves: a religião dos profetas – com sua indignada postura contra a iniquidade e seu engajamento no processo de implantação da justiça social – parece ter menor sucesso comparada àquela religiosidade que promove a alienação, a resignação, a privação... *tratando de resolver os problemas do seu dia-a-dia sem muita esperança, sabendo que as coisas são o que são pelos decretos insondáveis da vontade de Deus, sendo mais garantido acreditar que os pobres herdarão os céus [do] que herdarão a terra.* (p. 113)

E Rubem Alves se vale outra vez da Sociologia do Conhecimento para analisar e interpretar esse problema recorrente, assim como também se vale do poder da imaginação colocada no horizonte da história, ainda que o custo seja definitivo: a impotência diária joga a esperança para um outro mundo. O “agora” fica embaralhado pelo “porvir”.

Porém quando os pobres e oprimidos descobrem a sua força e se atrevem a transformar seus sonhos em realidade, começam a aparecer os mártires como Gandhi, Luther King e Romero. (p. 113, 114). E o martírio nessa práxis profética comprova que nem sempre a religião é ópio do povo e sim poder dos oprimidos.

²⁰ Observamos que Rubem Alves se reporta de passagem e sem explicitações (p. 108) a movimentos messiânicos no Brasil. Parece provável tratar-se de uma referência, pelo menos, à Guerra de Canudos (1896-97, sob a liderança de Antônio Conselheiro).

²¹ Convido você a acompanhar uma apresentação no Canal YouTube “Filosofia Vermelha” com o tema *Cristianismo revolucionário – Engels sobre Thomas Münzer e as guerras camponesas na Alemanha.* <https://www.youtube.com/watch?v=P6-eBqiW1Q0>

(...) (...) (...)

Contudo não há no capítulo qualquer menção à Revolução Sandinista da Nicarágua, vitoriosa em 19 de julho de 1979. Pena. Afinal, essa foi uma luta contra a opressão da ditadura corrupta da dinastia Somoza (1934-1979), apoiada pelos USA. Essa luta liderada pela Frente Sandinista de Libertação Nacional, de orientação socialista/marxista, foi travada com a participação efetiva dos cristãos nicaraguenses ligados às Comunidades Eclesiais de Base e à Teologia da Libertação²². Esse envolvimento crucial dos cristãos resultou na presença de alguns de seus líderes no primeiro governo sandinista (1979-1989), sob o comando de Daniel Ortega. Participaram desse primeiro governo Miguel d'Escoto²³ (Padre, Ministro das Relações Exteriores), Fernando Cardenal²⁴ (Jesuíta, Ministro da Educação), Ernesto Cardenal²⁵ (Monge trapista, fundador da Comunidade de Solentiname, Ministro da Cultura) e Edgard Parrales²⁶ (Sacerdote Diocesano, Ministro do Bem-estar Social, Diplomata – Representante Permanente da Nicarágua na OEA). Mais três nomes precisam ser lembrados: Uriel Molina Oliú (franciscano, fundador do Centro Antonio Valdivieso), Carlos Mejía Godoy & Pedro Pablo Martínez Téllez (compositores da *Misa Campesina Nicaragüense*). Tamanha novidade profético-revolucionária – capaz de irmanar cristãos e marxistas na luta e nas primeiras mudanças administrativas – alarmou o governo

²² Tomo a liberdade de indicar (nesta e nas 4 notas seguintes) textos do Instituto Humanitas Unisinos. Alerto que todos eles parecem sustentar uma mesma perspectiva, a saber: desde uma adesão crítica ao sandinismo de origem, há um rechaço profético ao que depois se tornou aquele movimento revolucionário.

Nicarágua. “O que se tem no governo hoje é a traição política do sandinismo”. *Entrevista especial com Fábio Régio Bento.*

[https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/578292-nicaragua-o-que-se-tem-no-governo-
hoje-e-a-traicao-politica-do-sandinismo-entrevista-com-fabio-regio-bento](https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/578292-nicaragua-o-que-se-tem-no-governo-hoje-e-a-traicao-politica-do-sandinismo-entrevista-com-fabio-regio-bento)

Bispos nicaraguenses não comparecem à posse de Daniel Ortega.

[https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563910-bispos-nicaraguenses-nao-comparecem-a-posse-de-
daniel-ortega](https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563910-bispos-nicaraguenses-nao-comparecem-a-posse-de-daniel-ortega)

²³ **A nova geografia da Igreja a partir do caso Miguel d'Escoto.**

[https://www.ihu.unisinos.br/noticias/534062-a-nova-geografia-da-igreja-a-partir-do-caso-miguel-
descoto](https://www.ihu.unisinos.br/noticias/534062-a-nova-geografia-da-igreja-a-partir-do-caso-miguel-descoto)

Nicarágua. Reconciliação e morte de um padre-ministro. Miguel d'Escoto inaugurou a era dos sacerdotes no governo sandinista.

[https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/568587-reconciliacao-e-morte-de-um-padre-
ministro-miguel-d-escoto-inaugurou-a-era-dos-sacerdotes-no-governo-sandinista](https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/568587-reconciliacao-e-morte-de-um-padre-ministro-miguel-d-escoto-inaugurou-a-era-dos-sacerdotes-no-governo-sandinista)

²⁴ **Adeus, Fernando Cardenal! O jesuíta que libertou a Nicarágua com a educação.**

[https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/551874-adeus-fernando-cardenal-o-jesuita-que-libertou-a-
nicaragua-com-a-educacao](https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/551874-adeus-fernando-cardenal-o-jesuita-que-libertou-a-nicaragua-com-a-educacao)

Fernando Cardenal, o grande educador.

[https://www.ihu.unisinos.br/publicacoes/185-noticias/noticias-2016/552281-fernando-cardenal-o-
grande-educador](https://www.ihu.unisinos.br/publicacoes/185-noticias/noticias-2016/552281-fernando-cardenal-o-grande-educador)

²⁵ **Ernesto Cardenal, a constância do contestador.**

<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/517873-ernesto-cardenal-a-constancia-do-contestador>

A última primeira missa de Ernesto Cardenal.

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/586793-a-ultima-primeira-missa-de-ernesto-cardenal>

²⁶ **Nicarágua. Igreja: um reduto de crítica na mira do regime.**

<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/586793-nicaragua-igreja-um-reduto-de-critica-na-mira-do-regime>

Nicarágua. O regime de Daniel Ortega prendeu o ex-padre sandinista e ex-diplomata Edgar Parrales.

<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/586793-nicaragua-o-regime-de-daniel-ortega-prendeu-o-ex-padre-sandinista-e-ex-diplomata-edgar-parrales> -
Instituto Humanitas Unisinos - IHU

Reagan que procurou e conseguiu desestabilizar-e-derrubar aquele projeto sandinista em 1990. Graças à cruel *contra-revolução* patrocinada pelos *xerifes do ocidente*, a América Latina “estava salva do *perigo comunista*”. Deplorável.

Ainda como adendo a este capítulo escrito por Rubem Alves acho oportuno lembrar os 60 anos da **Conferência do Nordeste**²⁷ realizada em Recife entre os dias 22 e 29 de julho de 1962, com o tema ***Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro***²⁸. No contexto daquele evento participou Rubem Alves, conforme relato diário de Waldo Cesar²⁹. E ambos (Waldo e Rubem) foram profundamente influenciados por outro bravo profeta contemporâneo: Richard Shaull (1919-2002) – referência obrigatória em abordagens relativas ao assunto “Cristianismo e a Revolução Social” (título de seu livro de 1953). Aliás, nosso querido Arnaldo Huff tem um excelente artigo sobre Shaull. Imperdível.³⁰

A aposta.

Neste último capítulo do livro *O que é religião*, após quatro parágrafos reconhecendo as diferentes contribuições do “ateísmo metodológico” diante do fenômeno religioso, Rubem Alves apresenta seu parecer taxativo. É quase um “antes tarde do que nunca”... Com certeza, a raiz desse posicionamento tem a ver com uma questão **ética** em relação à **episteme**, valendo-se do fator **estético** como argumento central. Em suas inquietações:

[...] não haverá um dever de honestidade a nos obrigar a ouvir a religião, até agora silenciosa? Não deveremos permitir que ela articule os seus pontos de vista? Ou nos comportaremos como inquisidores? No mundo encantado da Alice aconteceu um famoso julgamento em que o juiz gritava: “A sentença primeiro, o julgamento depois!”. Faremos nosso o comportamento do magistrado doido? Não. Teremos de ouvir a voz da religião, ainda que ela esteja mais próxima da poesia que da ciência. (p. 117)

²⁷ *Os evangélicos que se reuniram há 60 anos no Nordeste para discutir revolução social*

Julia Braun. Da BBC News Brasil em São Paulo

<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62273483>

A Conferência do Nordeste por meio dos jornais (1962)

Arthur V. Barros

https://www.academia.edu/50327376/A_Confer%C3%Aancia_do_Nordeste_por_meio_dos_jornais_1962

A Conferência do Nordeste e a Crise do Movimento Ecumênico Evangélico no Brasil

Agemir Dias

https://www.academia.edu/es/50283149/A_Confer%C3%Aancia_do_Nordeste_e_a_Crise_do_Movimento_Ecum%C3%AAnico_Evang%C3%A9lico_no_Brasil

²⁸ *A Conferência do Nordeste: Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro.*

<https://archive.org/details/conferenciador02conf/page/n19/mode/2up>

²⁹ *Crônica de Waldo A. César sobre a Conferência do Nordeste (22-29 de julho de 1962).*

<https://archive.org/details/conferenciador01conf/mode/2up>

³⁰ *Richard Shaull. Pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa.*

Arnaldo Érico Huff Júnior

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto1.pdf>

Nas considerações iniciais desse capítulo Rubem Alves lembra que tentou ser positivista, procurou encarnar Durkheim, Marx, Freud, Feuerbach, Profeta... Vestiu máscaras. Porém chegou a hora de silenciar o Rubem-cientista dentro de si. Portanto, eis o momento da confissão derivada das condições existenciais daquele pai&intelectual em '81. E então...

permitir que fale, talvez, um pedaço de nós mesmos: pedaço que, sem invocar os nomes sagrados, insiste em desejar, em esperar, enviando seus gritos silenciosos de aspiração e protesto pelos buracos sem fim dos momentos de insônia e sofrimento. Pode ser que não acreditemos em deuses, mas bem que desejaríamos que eles existissem. Isso tranquilizaria o nosso coração. (p. 118).

Quando brincamos de faz-de-conta, é como se o nosso mundo repentinamente parasse na medida em que a linguagem, o pensamento, os olhos e o sentimento de um outro fazem surgir um mundo novo à nossa frente. (pp. 118-19).

Daí, sutil e atrevidamente, Rubem Alves reconta a parábola da sociedade das rãs³¹ que viviam em um poço isolado. Estas receberam a visita de um pintassilgo e ouviram sua mensagem, recebida por algumas rãs como sendo mentira e por outras como sendo reveladora. Impasse hermenêutico. Pior: o pássaro foi morto e empalhado. E Rubem Alves conclui dizendo que *a ciência empalhou a religião, tirando dela verdades muito diferentes daquelas que a própria religião viva cantava*. (p. 121). Por isso Rubem previne que ao liberar a palavra para os que creem haver um “lá fora” do poço, um “lá fora” maravilhoso, um “lá fora” que provoca esperança e alegria..., ao ouvir essas pessoas é necessário também fazer de conta que acreditamos. *Quem sabe o pintassilgo tem razão. Quem sabe o universo é mais bonito e misterioso que os limites do nosso poço*. (p. 121). E assim Rubem Alves chega ao ponto central da linguagem teórica-e-prática dessa crença: *A religião fala sobre o sentido da vida. Ela declara que vale a pena viver*. (p. 121). Em seguida, como fenomenólogo do coração, o Autor expõe mais alguns detalhes:

O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e não preparada, como uma brisa suave que nos atinge, sem que saibamos donde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver ao ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. 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 infável de eternidade e infinitude, de comunhão com algo que nos transcende, envolve e embala, como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas. “Ver um mundo em um grão de areia / e um céu numa flor silvestre, / segurar o infinito na palma da mão / e a eternidade em uma hora” (Blake).

³¹ Como o próprio Rubem Alves informa nas páginas que indicam outras leituras sobre a religião (p. 132), *a parábola das rãs foi inspirada no livro de Theodore Roszak, Contracultura (Petrópolis, Vozes, 1972)*.

O sentido da vida é um sentimento. (pp. 122-23)

Em face disso acho que poderíamos/deveríamos privilegiar uma tonalidade explícita ou embutida em alguns parágrafos até o término desse capítulo de encerramento. Esse timbre ecoaria da frase acima citada: ***O sentido da vida é um sentimento***. Aliás, frase típica de um tratado. Soa como um enunciado conceitual, uma tese. Daria, suponho, pelo menos, para elencar (apenas elencar) aqui e agora nove tópicos/temas para essa tese:

- O sentido da vida e a emoção.
- O sentido da vida e o inefável.
- O sentido da vida e a casualidade.
- O sentido da vida e a potência vital.
- O sentido da vida e a oferta sem volta.
- O sentido da vida e o câmbio perceptivo.
- O sentido da vida e a intimidade holística.
- O sentido da vida e o arrebatamento místico.
- O sentido da vida e a saudade primária/perene.

E não custa, ainda, sublinhar/reiterar/aplaudir a luxuosa presença de um interlocutor de Freud nesse trecho acima transcrito: Romain Rolland. De imediato cabe uma ligeira menção à troca de correspondência³² entre eles:

Em 5 de dezembro de 1927 Romain Rolland escreveu:

Mas gostaria que você analisasse o sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, o sentimento religioso que é [...] o fato simples e direto do sentimento do eterno (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e como se fosse oceânico)

Em 14 de julho de 1929 Sigmund Freud respondeu:

Sua carta de 5 de dezembro de 1927 e suas observações sobre o sentimento que você chama de oceânico não me deram descanso.

A propósito, a importância da provocação desse francês pacifista, músico, escritor, Prêmio Nobel de Literatura em 1915 etc., foi mais tarde admitida e comentada nas primeiras páginas do clássico “Mal-estar da cultura”, publicado pelo pai da psicanálise em 1930³³.

³² https://fr.wikipedia.org/wiki/Sentiment_oc%C3%A9anique

Mais j'aurais aimé à vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement, de la sensation religieuse qui est [...] le fait simple et direct de la sensation de l'éternel (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique).

Votre lettre du 5 décembre 1927 et ses remarques sur le sentiment que vous nommez océanique ne m'ont laissé aucun repos.

³³ Também intitulado “Mal-estar na civilização” (*Das Unbehagen in der Kultur*), o texto começa dando crédito a Romain Rolland. *Um desses homens excepcionais se declara meu amigo, em cartas que me escreveu. Eu lhe enviara a pequena obra em que trato a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreciado corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que a ele próprio jamais abandona, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode supor existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que “oceânico”. Seria um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé; não traz qualquer garantia de sobrevida pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa de que as diferentes Igrejas e sistemas de religião*

Então me pergunto: o que implicaria a *poética expressão de Romain Rolland* “sentimento oceânico” em relação ao enunciado basilar de Rubem Alves “o sentido da vida é um sentimento”? Sem a pretensão de esgotar o possível leque de respostas, estimo que...

Esse *sentimento oceânico* seria uma espécie de composto subjetivo demarcado pela **imaginação**. Funcionaria à guisa de alguma verossimilhança (inicialmente no sentido aristotélico)³⁴. Segundo e seguindo uma saída poética para a tragédia desse teatro chamado vida, operar-se-ia um artifício com **caráter metafórico**, *como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas* (Rubem), *como se fosse oceânico. Um sentimento do eterno que pode muito bem não ser eterno* (Rolland).

Esse *sentimento oceânico* resvalaria, quem sabe (reitero: quem sabe), naquilo que o semioticista Peirce chama “primeiridade”³⁵. **Pura qualidade**, pura presentidade. Nessa dimensão original, livre (no sentido mais profundo do incondicional) da experiência humana abduziva, oportunizar-se-ia um sentimento de totalidade, de **contemplação de uma “essência”**. Tipo: a *amarelidade* do amarelo. Ou, noutro registro: o sentimento inefável de imersão no absoluto (?).

Esse *sentimento oceânico* remeteria a experiência humana a alguma dimensão pré-humana e, talvez, também encaminharia uma fidúcia ao suposto posterior de seu desaparecimento. Um sentimento junto à *physis* (Φύσις), entendida como natureza – grande ventre e imensa tumba de **toda e qualquer forma de vida** na Terra. O foco nessa anterioridade fundante e nesse depois nublado sustentaria reforços para uma perspectiva, de fato ampla e global, de “**reverência para com a vida**” – na feliz concepção de Albert Schweitzer (músico, consagrado intérprete de Bach, médico, pastor, missionário, teólogo, filósofo, Prêmio Nobel da Paz em 1952)³⁶.

De passagem e por já haver sofrido intolerâncias nas garras dos fundamentalismos, Rubem Alves avisa/adverte sobre o *escândalo* [cometido pela religião] *quando ousa transformar tal sentimento, interior e subjetivo, numa hipótese acerca do universo*. (p. 123). Em contraponto, é ratificado que deve ser outro o juízo:

Afirmar que a vida tem sentido é propor a fantástica hipótese de que o universo vibra com os nossos sentimentos, sofre a dor dos torturados, chora a lágrima dos abandonados, sorri com as crianças que brincam... Tudo está ligado. Convicção de que, por detrás das coisas visíveis, há

se apoderam, conduzem por determinados canais e, também, dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento oceânico alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão. Companhia das Letras, 2010, pp. 14-15. Tradução de Paulo César de Souza.

³⁴ A conferir: (nível elementar) <https://www.youtube.com/watch?v=AwvdubOtJJY>

(nível intermediário) <https://www.youtube.com/watch?v=rg3-0z2Nu9E>

(nível avançado) <https://www.youtube.com/watch?v=Md4tONmiAsU>

³⁵

A

conferir:

https://www.academia.edu/78160814/A_Vital_Import%C3%A2ncia_da_Primeiridade_na_Filosofia_de_Peirce

³⁶ A conferir: (pequeno recorte biográfico) https://www.youtube.com/watch?v=ALof_zm2WQw

(imagens e frases) <https://www.youtube.com/watch?v=EihBNN0udPs>

(Gladir Cabral – canção “Reverência pela vida”) <https://www.youtube.com/watch?v=tSWv1x1NRPk>

um rosto invisível que sorri, presença amiga, braços que abraçam, como na famosa tela de Salvador Dalí. E é esta crença que explica os sacrifícios que se oferecem nos altares e as preces que se balbuciam na solidão. (pp. 123-24).

Já se aproximando ao final do capítulo – também final do livro – Rubem se precipita inteiro nos meandros de certos pontos mais febris. Assuntos incontornáveis, ainda que geralmente adiados. Aqui todo cuidado ainda é pouco. É para se andar nas pontas dos pés. Começa com a dor..., dor inexplicável e injustificável do sofrimento *de um menininho, castigado pelos pais por haver molhado a cama* (p. 124), conforme narrativa dos *Irmãos Karamazov* (Dostoiévski). De igual modo revoltante é a constatação da dor imposta aos torturados, aos executados, aos que morrem de fome, aos escravizados, aos que terminam seus dias em campos de concentração. Perante essas atrocidades nossos sentimentos se pegam compungidos por uma vocação humana mais ampla, mais simpática, mais contundente e chamamos *o universo inteiro como testemunha e garantia de nossa causa* (p. 125), uma causa inegociável desde sempre e para sempre: a indignação diante da maldade contra os mais fracos. E não menos pungente se mostra nosso diferencial simbólico na presença daquela dor maior: a morte. Por isso Rubem Alves questiona, atesta e arremata:

Como afirmar o sentido da vida perante a morte? Que consolo oferecer ao pai, diante do filho morto? Dizer que a vida foi curta, mas bela? Como consolar aquele que se descobriu enfermo para morrer e vê os risos e carinhos cada vez mais distantes? E os milhões que morrem injustamente: Treblinka, Hiroshima, Biafra?

Tudo tão diferente de uma sonata de Mozart: curta, perfeita. Em vinte minutos tudo o que deveria ter sido dito o foi. O acorde final nada interrompe, completa apenas.

Como afirmar o sentido da vida perante o absurdo da existência representado de maneira exemplar pela morte que reduz a nada tudo o que o amor construiu e esperou?

“Aquilo que é finito para o entendimento é nada para o coração” (Feuerbach). Eis o problema. “De um lado, a estrela eterna, e do outro a vaga incerta...” (Cecília Meireles). O sentido da vida se dependura no sentido da morte. (p. 126).

Daí Rubem Alves discorre sobre sugestões para o resgate de uma vivência com mais sentido, justamente por causa de uma percepção mais lúcida do morrer. Uma sacada que desconcerta dominações. *A consciência da morte tem o poder de libertar e isto subverte as lealdades, valores e respeitos de que a ordem social depende.* (p. 127). Mais tarde, isso ficaria mais pautado noutros livros com o binômio *tempus fugit & carpe diem*.

Essa liberdade para viver que a morte desafia, mais que liberdade, é libertação. E como tal, um processo que precisa do concurso da esperança. *Talvez seja esta a grande marca da religião: a esperança. E talvez possamos afirmar, com Ernest Bloch: “onde está a esperança ali também está a religião”.* (p. 128).

E no penúltimo parágrafo do capítulo Rubem Alves ressignifica a esperança como algo belo, porém incerto. E nessa imprecisão a esperança incorpora a beleza de ver-e-viver a fé gingando com a dúvida. Balanço capital. (Desconfio que Nietzsche evocaria o *amor fati* e o *eterno retorno*...). Tensão levada às últimas decorrências, pois o que está em jogo não é desprezível, muito menos descartável. Nas palavras de Rubem Alves:

Como o trapezista que tem de se lançar sobre o abismo, abandonando todos os pontos de apoio, a alma religiosa tem de se lançar também sobre o abismo, na direção das evidências do sentimento, da voz do amor, das sugestões da 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. (p.128).

Finalmente surgiu a palavra que dá título ao capítulo: **aposta**. E aparece adjetivada com potência máxima: a força contraditória da paixão – essa doença/dor/demência (*páthos*) do sentimento que excede a todo entendimento e que impulsiona a toda (in)consequência, suscitando estupefação.

E o leitor, perplexo, em busca de uma certeza final, perguntaria: “Mas, e Deus, existe? A vida tem sentido? O universo tem uma face? A morte é minha irmã?”. Ao que a alma religiosa só poderia responder: “Não sei. Mas eu **desejo** ardentemente que assim seja. E me lanço inteira. Porque é mais belo o risco ao lado da esperança que a certeza ao lado de um universo frio e sem sentido...” (p. 129).

Desejo, aposta e beleza: sapientíssima tríade do imaginário, segundo as boas-trovas do saudoso e querido profeta-poeta Rubem Alves – um feiticeiro que, tendo perambulado por academias e auditórios, apascentou por todos os cantos e por tantos antros. Sempre. E à sua sombra nos amoitamos, com muito gosto, prum baita proseio.



Referências

ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Apresentação e tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. Textos. Volume 1. São Paulo: Editora Alpha-Ômega, 1977.

MARX, K & F. ENGELS. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (versão eletrônica na internet: <https://archive.org/>).

NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. In Nietzsche – Obras incompletas. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Torino: Einaudi, 1995.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022

A realidade dos deuses e das deusas – contribuições da teoria do imaginário para as Ciências da Religião

The reality of the gods and goddesses – contributions of the imaginary theory to the Religious Studies/Sciences of Religion

Carlos Eduardo Calvani¹

RESUMO

O título dessa aula é balizado por três palavras-chave: realidade, deuses/as e imaginário. O objetivo é levar estudantes que se iniciam em Ciências da Religião, principalmente graduandos, mas também pós-graduandos oriundos de outras áreas, a compreender um dado simples, mas fundamental: para cada fiel, o seu deus/a é o mais real de todos. São reais no imaginário religioso! Quando faço essa afirmação em sala de aula, invariavelmente alguém comenta: “então, não são reais!”, e eu respondo: “são reais, porque o imaginário religioso é real, assim como todo imaginário é real”. A teoria dos imaginários pode nos ajudar a compreender o universo das linguagens religiosas e o texto oferece informações iniciais a quem se interessar pelo assunto. A parte final defende que a palavra realidade deve ser compreendida do modo mais abrangente possível, e não pode ser restrita ao mundo material porque o real comporta o fabuloso, e tudo o que se insere na esfera do sagrado. Em outras palavras, o real permanece real, mesmo que você não admita sua realidade. Alguns setores do mundo acadêmico são muito ingênuos ao julgarem-se capazes de convencer ou alterar o imaginário popular a partir de sólidas exposições racionais e argumentos baseados apenas em pesquisas empíricas que nunca saem do círculo das ciências ditas “naturais”. O que chamamos “fatos” ou “razão” são argumentos muito frágeis perante o poder do imaginário. O imaginário, enquanto sistema dinâmico de ideias-imagens de representações coletivas é reflexo do real e, ao mesmo tempo, o outro lado do real, o lado oculto do real.

Palavras-chave: deuses; imaginário; realidade; mitologia; religião.

ABSTRACT

The title of this class is based on three Keywords: reality, gods and imaginary. The objective is to lead students starting in Sciences of Religion, mainly undergraduate students, but also postgraduate from other areas, to understand a simple but fundamental fact: for each believer, his/her god is the most real of all. They are real in the religious imaginary. When I make this statement in the classroom, invariably someone comments: “so, they are not

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP). E-mail: calvani@academico.ufs.br

real!”, and I reply: “they are real, because the religious imaginary is real, just as all imaginary is real”. The theory of imaginaries can help us understand the universe of religious languages. The text offers initial information to anyone interested in the subject. The final part argues that the word reality must be understood in the most comprehensive way possible, and cannot be restricted to the material world because the real includes the fabulous, and everything that falls within the sphere of the sacred. In other words, the real remains real, even if you don't admit its reality. Some sector of the academic world are very naive in judging themselves capable of convincing or changing the popular imagination with solid rational expositions and arguments based only on empirical research that never leave the circle of the so-called “natural sciences. What we call “facts” or “reason” are very fragile arguments in the face of the power of the imaginary. The imaginary, as a dynamic system of ideas-images of collective representations, is a reflection of the real and, at the same time, the other side of the real, the hidden side of the real.

Keywords: gods; imaginary; reality; mythology; religion.

Introdução

Tenho me responsabilizado nos últimos anos pelas disciplinas de História e Religiosidades I e II na graduação (dois semestres), além de Religião e História na pós-graduação. No último semestre letivo abordei o dinamismo de imaginários religiosos ao longo da história, desde os vestígios do paleolítico, mesolítico, neolítico, idade dos metais, Egito antigo, Ugarit e toda região do Crescente fértil como uma panela que recebe e reconfigura toda herança do imaginário religioso de seu tempo, e que reverberam na literatura bíblica, no chamado “antigo Israel” (também uma grandeza imaginada), e no judaísmo pós-exílico e que se encontram e interagem com o imaginário religioso helenista, greco-romano e de toda região do mediterrâneo. Minhas mediações dependem basicamente do método comparativo, de princípios da fenomenologia da religião, da teologia de Tillich e mais recentemente do estudo sobre os imaginários. Tudo isso nos ajuda a compreender que, para cada fiel, o seu deus é o mais real de todos. São reais no imaginário religioso! Quando faço essa afirmação em sala de aula, percebo diferentes reações, entre olhos arregalados e sorrisos desconfortáveis, e invariavelmente alguém comenta: “então, não são reais!”, e eu respondo: “são reais, porque o imaginário religioso é real, assim como todo imaginário é real”. A teoria dos imaginários nos oferece uma interessante porta-de-entrada para o universo das linguagens religiosas. Elas refletem o real, e a realidade comporta o fabuloso, e tudo o que habita a esfera do sagrado. Para efeitos didáticos, apresentarei as palavras-chave do título da aula na seguinte sequência: a) deuses e deusas; b) imaginário; c) a realidade.

1. Deuses e deusas

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando o e tornando o real. (ELIADE, 1992, p. 97).

A expressão “deuses e deusas” refere-se a todo e qualquer entidade não visível e não identificável empiricamente e universalmente – deuses e deusas do Egito antigo (Amon, Osíris, Ísis, etc), da Grécia (Afrodite, Hermes, Dionísio, etc), da Índia (Brahman, Shiva, Vishnu), os diferentes budas da religiosidade popular budista, Kamis xintoístas, deuses nórdicos ou pré-colombianos, deuses e deusas indígenas ou entidades da umbanda ou candomblé, orixás (Oxum, Ogum), caboclos, guias, pretos-velhos, pombas-gira, Exu, santos e santas (inclusive aqueles/as nunca canonizados oficialmente, mas venerados pelo povo de uma região), anjos e arcanjos, energias wicca, demônios, o Espírito Santo (ou Ruah, como preferem as teologias feministas), o Deus Iahweh, Allah, Jesus Cristo, a Virgem Maria, almas dos falecidos que se comunicam com médiuns, o diabo/satanás/capeta... enfim, tudo o que tem a ver com o mundo fantástico da linguagem das religiões do passado ou do presente.

Alguns desses deuses e deusas podem ser maus e perigosos, como a serpente Apófis que constantemente ameaçava a ordem (ma'at) ecológica e social do Egito antigo, ou o deus Seth, divindade dos desertos, associado à seca, aridez, tempestades de areia e nuvens de gafanhotos e que se torna o principal adversário de Osíris, Ísis e Hórus. No crescente fértil temos as temíveis figuras de Tiamat, Dagon, Môt, etc. Não incluo Baal aqui porque, embora a literatura bíblica o condene a ponto de Elias liderar uma chacina contra os profetas de Baal, essa divindade era muito bem quista em Ugarit e em outras regiões. Em que medida essas divindades e suas narrativas são “verídicas” ou “reais”?

Se tomarmos apenas a personagem “Jesus” e fizermos uma pesquisa da quantidade de imagens, quadros, pinturas representando diferentes fases de sua vida, ficaremos surpresos com a quantidade de representações, desde o “menino-Jesus” até o “Cristo ressurreto” e o “Christus-victor”, passando por representações de diferentes cenas de seu ministério (no Getsêmani, na cruz, pregando em um monte ou na última ceia ou como o bom pastor). Seria tolice perguntar: qual dessas imagens é verdadeira? Enquanto imagem, todas são verdadeiras e reais. Todas! Mas se fizermos a pergunta: qual delas corresponde ao Jesus histórico? A resposta é: “nenhuma!”. Porque não são fotografias que congelam um momento no tempo-espaço. São projeções humanas, representações. Mesmo a reconstrução computadorizada feita pela BBC, a partir de crânios datados da época de Jesus e com uma idade aproximada de 30 a 35 anos é apenas a reprodução aproximada do rosto de um judeu da Palestina no século de Jesus. Mas todas as imagens e pinturas sobre Jesus são reais.

Não temos acesso direto e imediato aos deuses e deusas fora do momento ritual. Tudo o que sabemos provém de testemunhos, depoimentos e narrativas humanas que dependem das formas oferecidas pela cultura para que sejam transmitidas – linguagem, gestos, imagens, símbolos... representações do imaginário e da experiência religiosa vivida no modo-sagrado e encantado da consciência.

Nesse âmbito do encantamento e do fabuloso cabem todas as criaturas compiladas por Jorge Luís Borges no Livro dos seres imaginários, fantásticas criaturas que representam acontecimentos e experiências inexplicáveis ao ser humano, como os animais dos espelhos, que teriam vivido em um mundo diferente do nosso, mas que, após invadirem a terra foram trancados dentro de espelhos e condenados a repetir e

refletir a imagem de nosso mundo, ou a fênix, ave que ressurge das cinzas como prova da ressurreição, ou a salamandra, que vive no fogo para demonstrar que os corpos podem viver nas chamas eternas do inferno, além de outros seres como o Bahamut, uma espécie de peixe que sustenta todo o universo, sobre o qual se assenta um touro que sustenta uma montanha feita de rubi sobre a qual está um anjo, e sobre o anjo seis infernos e sobre os infernos a Terra e sobre a Terra sete céus... Todos os exemplos que citei envolvem deuses e deusas, monstros, anjos e demônios, milagres e a crença em um espaço espiritual ou em um mundo invisível. Tudo isso faz parte do imaginário... e tudo isso, por incrível que pareça, ao seu modo próprio de linguagem e expressão, é parte do real, o lado oculto do real, reflexo do real.

2. A imaginação

A palavra imaginário reporta a um conjunto de imagens. Contudo, na teoria do imaginário não indica apenas imagens pictóricas ou formas visuais, mas também símbolos carregados de significados adensados culturalmente, além de conceitos imediatamente atrelados a determinadas palavras ou imagens. Imaginário deriva do substantivo “imaginação”, uma das mais originárias e constitutivas facetas do ser humano, resultado da revolução cognitiva operada no cérebro do homo sapiens desde que esse assumiu postura bípede, expandiu o horizonte de sua visão e conseqüentemente, potencializou seus medos e seus desejos decorrentes do instinto/necessidade de sobrevivência comum a todos os animais (cf. HARARI, 2017).

Deparar-se com situações inusitadas, novas paisagens, novas ameaças e novas inseguranças nos primórdios de nossa evolução trazia o desafio de conferir sentido para os fenômenos e ordem ao caos. No cérebro do homo-sapiens duas instâncias se desenvolveram nesse desafio de construção de sentido: a) a imaginação decorrente da percepção imediata, e b) o intelecto, a razão, o cálculo, a previsibilidade. Mas ambas são constitutivas de um mesmo sistema cerebral real.

A imaginação sempre foi mais dinâmica que o intelecto. Através dela podia-se imaginar situações fisicamente impossíveis, como voar no mito de Ícaro, andar sobre as águas, multiplicar alimentos pelo poder de uma palavra mágica, derrotar inimigos poderosos ou enfraquece-los com um “mau-olhado”, curar enfermos com um toque ou gesto cênico acompanhado por palavras específicas entoadas com certos ritmos, pausas ou muita força-de-vontade. A razão, por sua vez, sempre operou como elemento mais inibidor, cauteloso e cético diante dos arroubos da imaginação

Aristóteles foi o primeiro a tecer no estudo *De Anima* uma discussão sobre a imaginação e a importância dessa faculdade como mediadora entre sensação e intelecto. Antes dele, seu mestre Platão já deixara um importante legado à história do pensamento humano através de escritos, recheados de diálogos imaginativos, alegorias e metáforas. A mais conhecida é a alegoria da caverna até hoje uma das mais repetidas em aulas de filosofia e epistemologia.

Na verdade, boa parte da história da filosofia antes da racionalização promovida pela modernidade, baseia-se em imagens, sejam as de Platão, Plotino ou mesmo os textos de Agostinho, que levantou no ocidente a questão da subjetividade sem nunca usar esse termo, mas escrevendo filosofia na forma de diálogos imaginativos com sua alma em Solilóquios, ou no clássico Confissões, uma mistura de memórias, autobiografia, teologia, filosofia da subjetividade, escrita em diálogo... diálogo com quem? Com seu amigo imaginário, o deus de Agostinho...

David Hume, no século XVI já insistia que a percepção é anterior à razão. A percepção é, ao mesmo tempo, sensação e intuição de mundo, trabalhada primeiramente, na faculdade da imaginação. Antes mesmo de imaginar e racionalizar, primeiramente a criança “sente” o mundo, ela o percebe pelos sentidos. Só depois das sensações e percepções é que surgem as imagens, as ideias, os conceitos, as interpretações, os significados e ordenamentos. Conforme Hume, a percepção vem sempre primeiro, dando-nos impressões imediatas e simples, agradáveis ou desagradáveis. Os significados, ideias, ideias-de-ideias, conceitos, categorias, classificações, aparecem depois. (ver SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B. 2020). Mas o impacto das percepções atua poderosamente na memória imaginativa de um momento passado bom ou ruim, ou na imaginação de um momento futuro, bom ou ruim.

A filosofia moderna impregnada pelo cartesianismo exaltou o intelecto: penso, logo, existo/sou alguém. O que me define e me dá identidade e valor é o intelecto. A partir daí, a imaginação foi aos poucos anulada e exilada, como uma faculdade apenas lúdica, mas sem confiabilidade cognoscitiva. Exilada, a imaginação encontrou guarida em movimentos místicos, ambientes esotéricos, e nos poetas, até que a força do romantismo começou a reabilitá-la valorizando a criatividade dos chamados “gênios artísticos”. A ciência do século XIX, cada vez mais dominada pelo intelecto buscava uma verdade esclarecida, insofismável, irrefutável, indiscutível e clara como as luzes do Iluminismo.

3. Da história das mentalidades à restauração da dignidade do imaginário

No início do século XX a reação fenomenológica aos rigores do positivismo e da ênfase na razão ajudou a recuperar o valor da percepção, das sensações e intuições de mundo em diferentes áreas das ciências humanas. Uma dessas áreas foi a História, que muito nos interessa particularmente para compreender o desenvolvimento e proliferação das crenças religiosas, dos dogmas, comportamentos, motivações, etc.

Na primeira metade do século XX surgiu, na área da história, uma nova tendência que trouxe repercussões nas pesquisas sobre religião. Trata-se da Escola dos Anais na França, também conhecida como “nova história cultural”. Seu eixo, basicamente, era o deslocamento metodológico em relação às fontes e temas já consagrados pela historiografia tradicional positivista - confiabilidade apenas em documentais oficiais, geralmente de Estado, escritos pelos vencedores, e a concentração nos grandes temas

da política, as datas precisas, as guerras, os grandes estadistas, militares e heróis nacionais.

A grande inovação metodológica da Escola dos Anais foi forçar os historiadores a dialogar com outras narrativas e com a cultura em geral, valorizando a antropologia, as artes, os movimentos marginais e paralelos às ações estatais. No Brasil temos o caso de Euclides da Cunha, um jornalista enviado para cobrir as ações de tropas do exército brasileiro mobilizadas para sufocar o povoado de Canudos. Aquele jornalista não era historiador, mas antes mesmo do surgimento da Escola dos Anais, Euclides da Cunha, sem o saber, e com muita sensibilidade, ofereceu uma das mais belas descrições de um momento da história brasileira, retratando os sertões, a paisagem, o clima, vida, a cultura, a gastronomia, os valores e crenças de um povo. A narrativa de Cunha já era, de certo modo, “nova história cultural”, antes mesmo do surgimento da Escola dos Anais.

Com a nova história, a religião começou a ser tratada de modo diferente. Se na tradição positiva os temas que mereciam mais atenção eram a política, as guerras ou a economia, na Escola dos Anais a atenção se voltava para o dinamismo da cultura, as necessidades e desejos humanos com suas estratégias de sobrevivência e a criatividade simbólica. Dominique Julia, em artigo sobre mentalidade e religião, recorre a pistas deixadas pelo antropólogo Marcel Mauss, de que “as mudanças sociais provocam nos fiéis modificações em suas ideias e desejos, e eles mudam seu sistema religioso para se adequar a isso” (apud ALBUQUERQUE, 2007, p. 39).

A palavra “mentalidade” e o conceito “mentalidade comum” foram centrais no início dessa escola e aparecem em um livro seminal que trata exatamente de religião. Os reis taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra, de March Bloch. Publicado em 1924, é uma pesquisa sobre o toque de cura dos reis e rainhas e tenta compreender o forte imaginário europeu em torno das monarquias e que persiste até hoje. Durante séculos os reis e rainhas foram considerados especiais, um pouco acima dos humanos normais - não apenas por sua classe social, mas por estarem revestidos de uma aura decorrente de uma unção religiosa e de privilégios outorgados por um poder religioso. Os faraós egípcios também eram vistos assim, não tanto por sua pessoa física, mas pelo seu cargo, por sua função de garantidor da ordem (ma'at) e encarnação visível da divindade.

Bloch traz inúmeras informações sobre pessoas - não apenas de baixa instrução ou sem letramento, mas também pessoas letradas, ricas, influentes e poderosas que se aproximavam de reis para serem por eles tocados, abençoados e curados. A inovação metodológica é grande: para compreender o absolutismo, o direito divino dos reis e os mecanismos administrativos e judiciários das monarquias é preciso dar atenção à mentalidade popular, ao que o povo pensa sobre os reis e rainhas. A mentalidade seria uma construção coletiva, sem direitos autorais porque forjada por camadas narrativas de diferentes épocas que sedimentam uma espécie de superestrutura mental e cultural poderosíssima que é repassada para diferentes gerações. Aumentou a partir daí o

interesse pelas crenças e superstições, os sonhos, as fantasias, utopias, desejos e projeções humanas².

Mais tarde, Jacques LeGoff aprofundou o conceito de mentalidades, distinguindo entre memória individual e coletiva e defendendo que essa seria mais importante por dizer respeito às identidades construídas socialmente. Um de seus livros clássicos é *O nascimento do Purgatório* (1984). Título curioso e provocativo, que mostra que em um momento específico da história, inventou-se o que nunca antes existira no dogma, embora já estivesse presente na mentalidade popular, ou no imaginário. Vale lembrar que, das 95 teses de Lutero, boa parte delas combate a doutrina do purgatório.

Nesse texto, Le Goff explica o alívio que este “terceiro lugar”, imaginado entre o paraíso e o inferno, trouxe para a burguesia comercial ascendente, que por viver do lucro e da usura – pecados graves no medievo – estava de antemão condenada à danação eterna. Ou seja, o purgatório é um “além inventado”, um “terceiro lugar”, entre o paraíso e o inferno, mas nunca fora no primeiro milênio do cristianismo um ensinamento oficial com peso de dogma. A pressão de uma classe social e a angústia popular face à possibilidade de um sofrimento eterno, fez a Igreja encampar esse anseio de uma “segunda-chance” aliviando a tensão que assolava a cristandade europeia em face do destino post mortem. Assim, o purgatório surgiu como um espaço espiritual intermediário e provisório entre polos muito opostos e definitivos. Mas desse espaço imaginário, as almas poderiam ser redimidas desde que suas culpas terrenas fossem perdoadas com a mediação da igreja, as orações dos parentes e, é claro, as doações financeiras desses aos projetos eclesiásticos.

Um exemplo rápido sobre essas semelhanças a respeito da relação entre imaginário religioso e os interesses institucionais é o caso das aparições da virgem Maria em Fátima, Portugal, no início do século XX. As aparições coincidiram com o aumento do ateísmo em Portugal e o fim da monarquia após a revolução portuguesa de 1910 que, entre outras coisas, diminuiu as benesses da Igreja Católica naquele país. De repente começam a correr notícias sobre aparições da virgem Maria em Fátima, na época uma cidade em total decadência. As narrativas correram, os peregrinos vieram, o turismo religioso foi intensificado, a economia da região melhorou, a Igreja em Portugal reergueu sua auto-estima, mas os historiadores e sociólogos da época – inclusive padres – sempre disseram que aquele foi o maior embuste do século, hoje diríamos a maior *fake-news* da história de Portugal³.

² Outro exemplo posterior é o livro de Keith Thomas, *Religião e o declínio da magia*, (1991) baseado em arquivos judiciais, reportagens e diários de diversas regiões da Inglaterra nos séculos XVI e XVII. Os documentos catalogados mostram que inúmeros casos levados a julgamento em tribunais foram decididos não tanto por provas materiais e evidências de tribunal, mas por depoimentos que envolviam acusações de bruxaria, simpatias e mau-olhado, acusações contra uma mulher que varria o quintal dançando com sua vassoura e agia assim porque era bruxa, etc...São vários os relatos aceitos nos tribunais envolvendo adivinhações, profecias, fantasmas, duendes, sonhos com o demônio, etc., e muitos depoimentos de poderosos e influentes magistrados amedrontados porque alguma ré ou réu lhe dirigiu um olhar sinistro e murmurou palavras inaudíveis.

³ A própria Igreja Católica em Portugal inicialmente foi muito cautelosa e só em 1930 reconheceu as aparições como “dignas de crédito”. Um estudioso chamado Alfredo Barroso diz que o “milagre de Fátima” tornou-se uma arma contra a República, a liberdade e a democracia, contra o ateísmo e o

Em 2016, por ocasião do anúncio da visita do atual Papa Francisco a Portugal, circulou um abaixo-assinado apoiado inclusive por teólogos católicos. O texto argumenta que “o milagre é um embuste, uma farsa, uma má encenação com cem anos, tempo suficiente para ter desmascarado o que hoje em dia é um negócio”. Os signatários pediam a Francisco que, se visitasse Fátima, levasse um açoitador para expulsar os vendilhões do templo e recomenda uma série de livros (Fátima Desmascarada, Fátima Nunca Mais e Fátima S/A). O abaixo-assinado diz que, “o melhor serviço que o papa Francisco prestaria à verdade histórica, seria NÃO visitar Fátima e desmistificar o chamado ‘milagre dos pastorinhos’, recusando colaborar com ele, ou dar-lhe o seu aval”. Enfim, o abaixo-assinado não deu em nada, e no ano seguinte, 2017, sob forte pressão de grupos interessados na manutenção desse imaginário, o Papa ignorou o manifesto⁴.

Le Goff, no artigo “As mentalidades, uma história ambígua” (In LE GOFF, 1976), afirma que a mentalidade de um chamado “grande homem”, é justamente o que ele tem comum com as pessoas de seu tempo⁵. Ou seja, a mentalidade de um grande e poderoso líder político ou militar é exatamente igual à de qualquer humilde e iletrado camponês – é mágica, encantada e teme os poderes sobrenaturais, é messiânica, crédula e predisposta a confiar em discursos religiosos. Albuquerque (2007, p. 41) esclarece: “Le Goff lembra ser a mentalidade a junção do indivíduo e o coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral. O nível abrangente da mentalidade é o das práticas e crenças do cotidiano e do automático, aquilo que escapa ao controle dos sujeitos particulares da história”. Corroborando essa pista, Keith Thomas, em *A Religião e o declínio da magia*, também mostra que nos séculos XVI e XVII, a rainha da Inglaterra e o rei da França tinham mais medo das bruxas do que de seus adversários políticos e manifestam enorme preocupação em saber se as bruxas estavam vigiadas e sob controle. Nada muito diferente de Richard Nixon ter como seu conselheiro espiritual o pastor Billy Graham, Ronald Reagan consultar astrólogos, George W. Bush preferir os conselhos do pastor Rick Warren e os generais Médici e Figueiredo consultarem Chico Xavier e outros médiuns às escondidas⁶.

comunismo, numa clássica aliança entre "a espada e a mitra" sob as bênçãos do ditador Salazar que, curiosamente tinha um lema também repetido no Brasil: “Deus, Pátria e Família”.

⁴ Há bons textos no Brasil e em Portugal sobre as estratégias discursivas de legitimação de uma aparição no imaginário. Afinal, são muitos os templos construídos em honra a Nossa Senhora de Fátima, sem contar os templos associados a outras aparições e graças concedidas pela virgem: Nossa Senhora do Carmo, da Penha, da Lapa, do Socorro, do Bom Parto, do Rocio, de Lourdes, das Dores, de Akita (Japão) etc. Sobre o assunto, ver PORTELLA, 2021.

⁵ Le Goff exemplifica dizendo que a mentalidade de César era exatamente a mesma do soldado mais raso de sua legião; que a mentalidade de Cristóvão Colombo era a mesma do marinheiro encarregado por lavar o convés das caravelas.

⁶ Nem tão escondido assim. O jornalista Saddam Hayerk publicou no Diário do Centro do Mundo uma longa reportagem sobre o apoio de Chico Xavier à ditadura militar. A reportagem disponibiliza vídeo de um programa da extinta TV Tupi em 1971 em que o médium defende a ditadura militar, o AI-5 e o DOI-CODI, desfere ataques aos comunistas, aos camponeses, estudantes e artistas, pede que os brasileiros orem em favor dos militares, que estavam fazendo do Brasil “um reino de amor do futuro”. No ano seguinte, 1972, Chico Xavier recebeu uma condecoração da Escola Superior de Guerra. Link: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-apoio-de-chico-xavier-a-ditadura-militar-que-poucos-perceberam-por-saddam-hayek/> (Acesso em 19.07.2022).

Quanto às crenças, Le Goff reconhece que elas se situam num campo ambíguo, em que cabe perfeitamente o “irracional e o extravagante” e quanto ao tempo das mentalidades, é o tempo da longa duração: “a mentalidade, afirma Le Goff, é aquilo que muda mais lentamente”.

4. De mentalidade a imaginário – expansão conceitual

A Escola dos Anais se aproximou da fenomenologia ao fundir o individual e o coletivo, o inconsciente e o intencional, na tentativa de compreender como operam as mentalidades. As afirmações religiosas são modos diferentes de falar, modos fantásticos e encantados de expressar condições e necessidades sociais de um momento histórico. Mas aos poucos, em virtude de uma série de críticas teóricas, Le Goff percebeu que o conceito de mentalidades já dava sinais de desgaste, talvez porque a palavra soasse um tanto fisiológica, como se fosse uma patologia psiquiátrica passível de ser curada com remédios ou algum processo educativo. A partir daí Le Goff indica novos caminhos: estudos sobre as representações culturais das sociedades, as crenças e sentimentos coletivos⁷.

Assim, aquele interesse inicial de compreender o funcionamento das estruturas mentais coletivas, em longa duração, que já dialogava com antropólogos que sempre defenderam que a religião tem uma racionalidade diferente do cientificismo, sem perder sua lógica própria, começa a se nutrir do apoio de filósofos como Cassirer (Filosofia das formas simbólicas, Linguagem e Mito), Merleau-Ponty (Fenomenologia da Percepção, O visível e o invisível), Sartre (O imaginário) e Bachelard, que esculpe a noção de imaginação criadora e restitui a dignidade dos devaneios e sonhos (Poética do Espaço, Poética do devaneio, A água e os sonhos - Ensaio Sobre a Imaginação da Matéria, etc.) Nesse mosaico não podemos esquecer a importância de Jung, especialmente o conceito de “inconsciente coletivo”, e do grupo de intelectuais ligados ao Círculo de Eranos. É desse caldo que surge Gilbert Durand, que cria na França o Centro de Estudos do Imaginário para compreender as dimensões simbólicas da sociedade, as representações, os discursos e as práticas percebidas como produtoras de sentidos e identidades. Sua tese de doutorado, orientada por Bachelard, sobre as estruturas antropológicas do imaginário transformou-se em um importante livro (DURAND, 1997).

Durand também se dedicou a elaborar uma proposta metodológica à qual denominou “Mitodologia” que valoriza o elemento espiritual e coletivo e sua importância na concretude da realidade imediata. O termo “mitodologia” deliberadamente centraliza-se nos mitos, e se desdobra em duas formas de análise: a mitocrítica e a mitanálise. A mitocrítica é a própria análise dos textos e narrativas de longa duração; a mitanálise, por sua vez, interessa-se pela influência desses mitos e narrativas no contexto social, no modo como são transmitidos, recebidos ou recusados ou ainda ressignificados num período de tempo relativamente extenso e delimitado. A

⁷ Para se aprofundar nessa transição entre os conceitos de mentalidade e de imaginário, suas similitudes e diferenças e os debates teóricos, ver BARBIER (1994), ESPIG, M. (1998), NICOLAZZI, F. (2000), VAHL e VASCONCELLOS (2014), SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B. (2020).

mitodologia tem como pressuposto a compreensão que os mitos sempre circulam e se reproduzem ao longo da história. Em certas épocas e sociedades há mitos antigos que são bem-recebidos e potencializados; outros são tolerados ou temidos e outros ainda habitam uma camada latente, como se estivessem adormecidos por falta de meios simbólicos de expressão; ou seja são como que potências latentes à espera de mediações históricas.

Ao longo do tempo e com o interesse cada vez maior de pesquisadores/as, surgiram diferentes definições de imaginário. O próprio Durand ofereceu algumas: “o conjunto das imagens e das relações de imagens que constituem o capital do homo sapiens”; “estruturas culturais de longa duração, relativamente estáveis que determinam formas de pensar e predispõem comportamentos e ações”; “conjunto das representações que cada cultura ou que cada nível de uma sociedade complexa expressa através de práticas, ritos, conceitos e valores”. Em *A imaginação simbólica* ele afirma que os símbolos presentes no imaginário, envolvem uma significação para além do aparente, são “epifania”, aparição através do e no significante, do indizível” (DURAND, 1993, p. 8).

A expressão “imaginação simbólica” é importante porque os símbolos participam do real e reúnem no imaginário algo ofuscado e que parecia perdido, deslocado, mas que ainda está lá, em latência. Conforme Durand, toda manifestação imagética, mostra uma interação entre algo inconsciente ainda não esclarecido, desembocando em uma tomada de consciência ativa. Desta forma, algo obscurecido pelo subconsciente, ou ainda não esclarecido de forma compreensível, toma forma de símbolo. Enquanto símbolo, torna-se capaz de organizar uma linha de pensamento clara, possibilitando o entendimento daquele “algo” antes ofuscado, nebuloso e misterioso.

Um dos herdeiros de Durand, é seu orientando Michel Maffesoli que insiste que o imaginário é determinado pela ideia de “fazer parte de algo”. Em uma esclarecedora entrevista, ele questiona o senso comum que opõe imaginário e o real, como se o imaginário fosse uma ficção ou uma quimera. Destaco algumas frases:

O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável [...]. o imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado, nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual (MAFFESOLI, 2001, p. 75-76).

E esclarece:

o imaginário coletivo repercute no indivíduo de maneira particular. Cada sujeito está apto a ler o imaginário com certa autonomia. Porém, quando se examina o problema com atenção, vê-se que o imaginário de um indivíduo é muito pouco individual, mas sobretudo grupal, comunitário, tribal, partilhado. Na maior parte do tempo, o imaginário dito individual reflete, no plano sexual, musical, artístico, esportivo, o imaginário de um grupo. O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem,

uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional (MAFFESOLI, 2001, p. 80).

5. O imaginário não é uma superestrutura ideológica

É compreensível que a expressão imaginário desperte reações adversas, como se fosse sinônimo de “ideologia”. Porém, é importante diferenciar esses termos. Perguntado se o imaginário poderia ser considerado como ideologia inconsciente de um grupo social, Maffesoli responde:

Quando se tem uma sensibilidade política aguçada, ao menos era assim durante a minha juventude, ideologia é sempre a postura do outro, do adversário. Mas se retomamos o que era ideologia para Destutt de Tracy, ainda no início do século XIX, trata-se de um conjunto orgânico de ideias. Nesse sentido, Destutt de Tracy foi um pioneiro. Existem muitos conceitos de ideologia. Pode ser o que está por trás de um discurso político explícito. Enfim, ideologia, conforme pensava Destutt de Tracy, não está longe da ideia de imaginário. A ideologia, contudo, guarda sempre um viés bastante racional. Não há quase lugar para o não-racional. No fundo do ideológico há sempre uma interpretação, uma explicação, uma elucidação, uma tentativa de argumentação capaz de explicitar (...). A ideologia, portanto, é sempre pensada, passível de racionalização. Já o imaginário, mesmo que seja difícil defini-lo, apresenta, claro, um elemento racional, ou razoável, mas também outros parâmetros, como o onírico, o lúdico, a fantasia, o imaginativo, o afetivo, o não racional, o irracional, os sonhos, enfim, as construções mentais potencializadoras das chamadas práticas. De algum modo, o homem age porque sonha agir. (...) O imaginário é também a aura de uma ideologia, pois, além do racional que a compõe, envolve uma sensibilidade, o sentimento, o afetivo. Em geral, quem adere a uma ideologia imagina fazê-lo por razões necessárias e suficientes, não percebendo o quanto entra na sua adesão outro componente, que chamarei de não-racional: o desejo de estar junto, o lúdico, o afetivo, o laço social, etc. O imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real, alguma coisa que encontra eco não somente na razão, mas também nos sentimentos dos ouvintes. O imaginário, certamente, funciona pela interação. (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

Na entrevista, Maffesoli tece críticas a Lacan e Castoriadis que trabalharam com o imaginário mas sem compreender seu dinamismo e ambiguidade:

A obra de Castoriadis a esse respeito não me agrada muito. Castoriadis sempre foi um intelectual preocupado com a política. Por influência marxista, acreditou, primeiro, na separação, pautada pelo primado da economia, entre infra e super-estrutura. Depois, tardiamente, teve uma espécie de revelação e inverteu essa relação. Com A instituição imaginária da sociedade, no fim da sua vida, descobre a autonomia do que antes considerava como uma mera superestrutura. Após essa revelação, ele desenvolveu, de maneira interessante, uma reflexão sobre

a força do imaginário. Ao mesmo tempo, um pouco como Lacan, também por determinação da sua formação, acabou por investir numa concepção rígida de imaginário. A tentação do conceito, do rigor cartesiano, levou vários intelectuais a noções rígidas de imaginário, quando a sua força consiste no oposto, na maleabilidade, numa certa imprecisão. (Castoriadis) atribuiu, então, ao imaginário o papel que atribuía antes à infra-estrutura (MAFFESOLI, 2001, p. 79).

O imaginário, portanto, não pode ser pensado como algo rígido, como uma superestrutura imutável. Ele possui uma realidade que é sua, própria, que reflete toda ambiguidade da totalidade do real, e por isso está sempre articulado ao mundo material e concreto com todas as suas vicissitudes. A partir delas, o imaginário cria linguagens vivenciadas, compartilhadas ou desejadas que refletem o social, o material, o empírico e as forças da natureza, mas que também refletem leituras e reações críticas ao social, ao concreto e ao material. Assim, entre o imaginário e o real existe uma ação de circularidade. Por isso, o imaginário atua como forjador social de sentidos, que tanto fornece suporte a estrutura de poder vigente como também, possibilita agir como uma potente força de alteração de certas facetas da realidade, especialmente o social.

Ambiguidade é um conceito forte e importante aqui. Assim como a religião é ambígua, ora conformista, ora revolucionária, o imaginário também comporta essas potências – de resistência ao novo e de apego ao passado, ou de recusa ao que é em função do que deve ser. Por isso o imaginário pode reforçar os sistemas vigentes/instituídos, bem como atuar como poderosa corrente transformadora. Baczko observa que quando um grupo no poder se sente agredido, ele “põe em marcha, como meio de autodefesa, todo o seu dispositivo imaginário, a fim de mobilizar as energias dos seus membros, unindo e guiando as suas ações” (BACZKO, 1985, p. 310) e identificando “os inimigos e os amigos, os rivais e os aliados”, etc. (BACZKO, 1985, p. 309).

A literatura apocalíptica está repleta de figuras com descrições de monstros e bestas-fera antropozoomórficas que condensam naquelas imagens os impérios e poderes daquela e de todas as épocas. Desse modo, o imaginário social ligado a uma narrativa religiosa fantástica e fabulosa cria esquemas de interpretação, informações e valores, e mobilizam indivíduos para ações de resistência comum. Nessa perspectiva, o imaginário é uma força efetiva e eficaz de reconfiguração das relações de poder na sociedade.

Por isso, o conceito de imaginário alcançou também autores de teologia bíblica. Walter Brueggemann em “A imaginação profética” argumenta que foi a imaginação que motivou os movimentos proféticos populares a protestar contra a brutalidade do sistema tributário de faraós, reis e sacerdotes, em busca de uma imaginada “terra prometida” ou de uma “nova Jerusalém”, assim como foi esse mesmo imaginário revolucionário que motivou os primeiros movimentos socialistas a protestar contra a opressão capitalista de seu tempo em nome de uma utópica “sociedade sem classes”.

A despeito desse potencial revolucionário, por ser ambíguo, o imaginário é autônomo e pode mobilizar forças conservadoras ou transformadoras, e por isso não

pode ser propriamente identificado com uma ideologia. Seu caráter é o da maleabilidade no dinamismo das imagens e símbolos. Maffesoli corrobora:

O imaginário, certamente, atua nos processos revolucionários, mas não se pode dizer que essa seja a sua prioridade, pois o imaginário opera em qualquer situação, contra ou a favor das revoluções. Há imaginário também na contra-revolução. Fazer do imaginário uma instância necessariamente revolucionária significa dar-lhe um estatuto que, por mais nobre, o limita. Há, mais uma vez, rigidez nessa apropriação. Desaparece, justamente, a autonomia do imaginário. O imaginário, caso se queira de fato uma definição, presente em *As Estruturas antropológicas do imaginário*, de Gilbert Durand, é a relação entre as intimações objetivas e a subjetividade. As intimações objetivas são os limites que as sociedades impõem a cada ser. Relação, portanto, entre as coerções sociais e a subjetividade. Nisso entra, ao mesmo tempo, algo sólido, a vida com suas diversas modulações, e alguma coisa que ultrapassa essa solidez. Há sempre um vaivém entre as intimações objetivas e a subjetividade. Uma abre brechas na outra. (MAFFESOLI, 2001, p. 80).

Finalmente, interrogado se imaginário seria uma espécie de retorno a uma ideologia romântica, ou mística, com forte apego ao telúrico, Maffesoli responde: “Não me incomoda que a noção de imaginário seja vista assim. Afinal de contas, não é desabonador nem infame ser romântico. Por que não?” (MAFFESOLI, 2001, p. 77).

O imaginário, portanto, pode ser compreendido como um conjunto maleável de símbolos, conceitos, memória e imaginação utópica de um grupo social que atua como fio condutor que estabelece relações significativas com o mundo material do cotidiano e o mundo das elaborações mentais a partir de imagens e projeções que, embora não existam materialmente e universalmente, estão carregadas de uma carga simbólica que expressa medos, anseios, desejos, etc. Dessa maneira, o imaginário remete, ao mesmo tempo à vida concreta com suas alegrias e sofrimentos, prazeres e dores, mas também ao sonho, ao topos e ao utópico, ao que é e ao que deve-ser.... e tudo isso constitui o que denominamos de real. Espero ter deixado claro que imaginário não se refere apenas a imagens pictóricas e visuais, mas também verbais e mentais que se prendem ao inconsciente e são de longa duração porque são transmitidas de geração a outra mediante os processo de educação, verbalização e socialização.

6. O imaginário e o real

Os imaginários sociais constroem pontos de referência no vasto sistema simbólico da coletividade. “A função do imaginário é, pois, a de mediar, simbolicamente, as nossas relações; ele é um mapa com o qual lemos o mundo, pois é através dele que organizamos, recursivamente, o real” (ALVARENGA 2013, p. 104). Quando uma coletividade designa sua identidade, sua representação e suas posições, produz crenças e comportamentos, modelos exemplares e estereótipos que se nutrem de sistemas simbólicos que produzem uma comunidade imaginada e real porque essa comunidade

que partilha do mesmo imaginário o reproduz em imagens visuais e mentais, conceitos e palavras-chave nas quais estão adesivados padrões comportamentais sugeridos pelo imaginário. Assim, o imaginário se desdobra em diferentes instâncias: há imaginários de gênero, de profissão, de etnia, de status social, e também imaginários religiosos. Todos fornecem um sistema de orientação aos grupos sociais, ora legitimando ora questionando facetas e dimensões do real. Até mesmo a ideia de nação, de pátria ou de identidade e cultura regional é imaginária. Ela é construída culturalmente. Por isso a teoria do imaginário permite compreender, por exemplo, movimentos nacionalistas como o nazismo que encantou multidões (ANDERSON, 2001). Conforme Teixeira, o imaginário,

é uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas; as imagens organizam-se de acordo com uma certa lógica, uma certa estruturação, de modo que a configuração mítica do nosso imaginário depende da forma como arrumamos nele nossas fantasias. É dessa configuração que decorre o nosso poder de melhorar o mundo, recriando-o, cotidianamente, pois o imaginário é o denominador fundamental de todas as criações do pensamento humano (TEIXEIRA, 2001, p. 37).

Essa definição é derivada de Durand, para quem a imaginação, em sua “função fabuladora” é reação da natureza humana contra a angústia existencial perante a inevitabilidade da morte. A imaginação, porém, não é opilácea, mas produtora de “equilíbrio biológico, equilíbrio psíquico e sociológico, é esta, afinal, a função da imaginação” (DURAND, 1993, p. 103). Na mesma linha de Bachelard, Durand argumenta: “A razão e a ciência só ligam os homens às coisas, mas o que liga os homens entre si, ao humilde nível das felicidades e das penas quotidianas da espécie humana, é a representação afectiva, porque vivida, que o império das imagens constitui” (DURAND, 1993, p. 104).

Desse modo, o imaginário pode ser compreendido como uma representação dinâmica e coletiva, de longa duração, que perpassa eras e séculos, é retransmitida e assume novas formas de acordo com os referenciais disponíveis na cultura. Não é a representação de algo ausente, mas de algo permanente, ainda que latente, adormecido e camuflado no mundo da experiência material. Por isso nem sempre representa um objeto material ou concreto, mas realidades abstratas como amor, ódio, poder, justiça, esperança, potências, energias e a percepção do caos que ameaça a ordem, tal como as imagens dos deuses-monstros marinhos da cultura mesopotâmica (Tiamat, Dagon, Môt) ou o Leviatã, ou o dragão, ou a serpente Apófis do Egito, Por isso o imaginário não é uma irrealdade, uma falsidade. É tremendamente real e significativo. Souza e Alexandrini, recorrendo a Tillich para aprofundar essa compreensão, comentam:

Imagens e símbolos estão diretamente correlacionados, pois são formados no mesmo espaço – o imaginário – e possuem a mesma estrutura: comunicam o incondicional (TILLICH, 1973, p. 30); comunicam aquilo que não poderia ser dito de outra maneira senão imageticamente ou simbolicamente (ELIADE, 2004, p. 78). (...) Afinal, o símbolo religioso, segundo Tillich, é uma tentativa de superar a ‘limitação de nossa função cognitiva’ (TILLICH, 1973, p. 178). Assim

sendo, se algo não pode ser dito de outra maneira a não ser simbolicamente, não se trata de uma limitação humana, mas da superação da própria condição humana – agora expressada simbolicamente. Por essa e outras razões a filosofia contemporânea se debruçou numa abordagem hermenêutica do símbolo para a compreensão do que é próprio do humano. Ernst Cassirer, por exemplo, em sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, assume que ‘deveríamos definir o homem como animal *symbolicum* e não como *rationale*’ (SOUZA, V. e ALEXANDRINI, B., 2020, p. 175).

7. A realidade - o mundo do imaginário não é ‘irreal’ (Eliade)

O estudo de religião e das religiosidades exige uma abordagem metodológica abrangente. A religião é, sim, um fato empírico observável, passível de análises estatísticas, etc. Mas não é só isso. A religião também é constituída por discursos, narrativas, temas teológicos, imagens, etc. O que chamamos “religião” não é algo que possa ser reduzido a quantitativos numéricos ou à ética, à política, ao dogma porque suas fontes se encontrariam em um a priori pré-racional, refratário aos alcances da razão pura, em uma unidade original de consciência e que se manifesta primeiramente no nível do imaginário. Tentar compreender a religião, reduzindo-a a conceitos derivados apenas das ciências naturais ou sociais é perder o foco. As origens da religião estão envoltas em um misto de sensibilidade-intuição-sentimento de criaturalidade (Otto) e insignificância, em um ponto-cego à razão, em uma espécie de vácuo permeado por forças muito dinâmicas, potências à espera de atualização. Essa abertura ao que é dito e explicitado pelas religiões em muito nos aproxima de colegas antropólogos/as. Interessa-nos sobretudo o discurso do fiel, da pessoa religiosa e que vive intensamente a experiência religiosa. Quanto mais nos abrimos à sua percepção da realidade, mais próximos estaremos de compreender algumas de suas motivações e comportamentos porque isso que chamamos de “realidade”, para a pessoa religiosa não se reduz, absolutamente, ao material e ao visível.

Já perceberam a quantidade de vezes em que Eliade emprega a expressão “imaginário” nos três volumes de *História das crenças e ideias religiosas*? Alguns subtítulos são “ritos e imaginação entre os caçadores paleolíticos”, “trabalho, tecnologia e mundos imaginários no neolítico”. Ele estava na pista, embora em sua época, os estudos específicos estivessem ainda no início. O próprio livro *Imagens e símbolos*, de 1952 é uma dica importante. Lá ele diz que “a imaginação imita modelos exemplares - as imagens - reproduzi-las, reatualizá-las, repete-as sem fim. Ter imaginação, é ver o mundo na sua totalidade; pois o poder e a missão das imagens consiste em mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito” (ELIADE 1979, p. 20-21), e acrescenta: “se bem que a estrutura da sua realidade não seja homologável às estruturas das realidades ‘objetivas’, o mundo do imaginário não é ‘irreal’. A imaginação revela estruturas do real inacessíveis quer à experiência dos sentidos quer ao pensamento racional. (ELIADE, 1979, p. 8). Ou seja, o imaginário, embora não tenha uma função propriamente cognitiva, é o depositário de todas as potencialidades cognitivas do espírito humano.

Estamos acostumados a compreender a palavra “realidade” como aquilo que corresponde apenas ao mundo material ou da experiência sensorial, ou seja, tudo aquilo que existe orgânica e estruturalmente, visível e/ou palpavelmente no espaço/tempo, passível de ser pesada, medida e de algum modo, manipulada. Porém, a totalidade do real comporta as incontroláveis forças da natureza e realidades invisíveis e/ou inorgânicas (energia, luz, microorganismos invisíveis a olho nu, etc.). Desse modo, a realidade corresponde à totalidade de tudo o que é, seja ou não perceptível ou acessível. Para os pensadores realistas, a totalidade do real é um conjunto de fatos que existem independentemente da percepção humana. Por isso falamos hoje em “realidade virtual”.

Muito antes da física moderna, pensadores já se interessavam por compreender os fenômenos do magnetismo, dos imãs, da influência das fases da lua sobre as águas e as marés, enquanto os alquimistas precursores da química moderna tentavam compreender e acelerar processos de transformação dos minérios, além de se inquietar com as erupções de gripes e epidemias que irrompiam abrupta e repentinamente sobre populações. Demorou muito tempo para dar um “nome” às causas, até que novos métodos de investigação descobrissem algo real, mas invisível - vírus e bactérias. Até que isso acontecesse, vírus e bactérias invisíveis a olho nu recebiam em muitas culturas uma nomeação religiosa – devem ser demônios, espíritos malignos, gênios do mal, que infestam e ameaçam a humanidade⁸. Ou seja, o imaginário religioso, em seu modo próprio, fornecia combustível no plano da linguagem para muitos pesquisadores. Na falta de palavras e conceitos “científicos”, recorriam ao imaginário religioso. Eliade nos ajuda a compreender um pouco sobre a realidade no imaginário religioso:

é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. (...) Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido (...) o ‘sagrado’ é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. (ELIADE,1992, p.50).

“Consciência” é uma palavra chave para a fenomenologia. A consciência é instância que surge no momento em que se defronta com algo, o internaliza e o expressa de diferentes modos, ainda que ambíguos e fantásticos. Ao dizer que “o sagrado é “um elemento da estrutura da consciência”, Eliade esclarece a perspectiva seguida em nossa área. Não há, em Ciências da Religião qualquer abordagem “sobrenatural” nem qualquer submissão a mensagens supostamente reveladas por um ou mais deuses que habitem uma dimensão espacial paralela ao mundo empírico. Interessa-nos compreender as expressões e linguagens do homo religiosus (o fiel) e as consequências dessas linguagens no mundo empírico e social. O fiel (e a comunidade dos fieis, por extensão), é o campo de pesquisa, por excelência. O fiel é aquele/a que quando fala,

⁸ Ver: DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

narra, canta, reza, ora, etc, expressa sua experiência religiosa particular, na qual encontra referenciais de sentido e de verdade.

Mas o fiel não revela um outro-mundo trans-humano. Quando fala religiosamente, o fiel se expressa em um modo particular de posicionar a consciência. Gosto de usar nas aulas a metáfora das frequências AM e FM. Ambas estão disponíveis no seu rádio. Enquanto alguns interpretam o cosmos, a natureza, a vida, a sociedade e a si mesmos em frequência AM, outros o fazem em frequência FM, e nada impede que em algum momento, o botão do rádio mude a frequência e a consciência opere em outra modalidade e depois retorne à anterior. Mas eu não conheço um rádio sequer que opere as duas frequências simultaneamente, ao mesmo tempo.

Esses modos de ser e estar no mundo qualificam momentos da consciência humana. Para quem vem da sociologia e está mais acostumado com a leitura de Weber ou Peter Berger eu diria que a consciência quando está, no “modo sagrado” opera em um mundo “encantado” e quando está no “modo profano” opera em um mundo “desencantado”. Mas na fenomenologia e em Eliade não são dois mundos distintos. Não há dualidade. São apenas duas atitudes da consciência ou “modos de posicionar a consciência”. Por isso alguns preferem distinguir “consciência científica” e “consciência mítica”, como diferentes discursos não necessariamente excludentes. Gusdorf (1979) fala da consciência mítica como “forma espontânea de ser no mundo”, a primeira forma de conhecimento que o ser humano tem de si e do mundo, totalmente distinta da “consciência científica”, investigadora, inquiridora e que já se distanciou do modo anterior ou que a ela renunciou.

Do modo sagrado ou “encantado” de ser-e-estar no mundo, emergem os discursos que compõem as dimensões da linguagem da pessoa que vivencia a experiência religiosa - o homo religiosus. Para os que não participam desse modo de consciência, a linguagem religiosa torna-se quase incompreensível ou até mesmo esotérica porque está impregnada de outro tipo de experiência consciencial. Porém, essa linguagem não é quimérica, infantil ou irreal. As afirmações religiosas não são propriamente falsificações. São modos diferentes de falar, modos fantásticos, simbólicos e metafóricos de expressar um modo particular de percepção da realidade. Isso leva Eliade a afirmar: “É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar” (ELIADE, 1992, p. 50).

Prezados/as discentes iniciantes em Ciências da Religião, coloquem isso na cabeça: quando Eliade fala em “realidade sagradas”, não está se referindo a entidades que habitem lugares e espaços supra-empíricos. O objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa, seus discursos e expressões, e não o que o senso-comum considera transcendente: “O objetivo último do historiador das religiões é compreender, e tornar compreensível aos outros, o comportamento do homo religiosus e seu universo mental” (ELIADE, 1992, p. 79).

Universo mental é um termo próximo a “imaginário”. Só podemos captar o sagrado nas manifestações da pessoa que o delimita através de imagens, símbolos,

linguagens fantásticas, etc. Por isso, o “sagrado” não é algo ou alguém e não existe em estado puro, embora seja real nas expressões do fiel. O ‘transcendente’ não é captado pelo fenomenólogo, mas pelo homo religiosus que vive aqueles acontecimentos primordiais narrados, como instauradores de sua própria realidade existencial e que são, por isso mesmo significativos. E aí, o real é mais real ainda no imaginário... para cada fiel, o seu deus é o mais real de todos⁹...

O que você acredita ou no que não acredita, não interfere na realidade. A realidade continuará a mesma, independente de suas opiniões. A realidade comporta instâncias efetivas e eficazes, positivas e operantes, mesmo que você não acredite nelas ou que deixe de acreditar nelas. Essas instâncias, tal como os deuses e as deusas, habitam um espaço próprio, no ponto-cego da razão moderna que domina. Ou seja, independente de nosso ceticismo ou agnosticismo epistêmico e acadêmico, a grande maioria das pessoas continuará legitimando as muitas aparições marianas, agradecendo a bênçãos com oferendas ex-votos, incorporando orixás, recebendo passes de sacerdotes diversos, doando dinheiro para as igrejas e consultando médiuns em centros-espírita. Por que o fazem? Porque o imaginário religioso, por mais que pareça estranho e fabuloso ao mundo acadêmico, espelha e reflete as necessidades religiosas e existenciais das pessoas.

Concluirei mencionando Paul Tillich. Às vezes não damos atenção ao título que ele escolhe na Teologia Sistemática à seção dedicada à revelação: “A realidade da revelação”. Realidade é uma palavra forte e evoca o realismo que Tillich herdara de Schelling e buscava recuperar em novos moldes. Enquanto teólogo, Tillich é enfático: a revelação não é uma ilusão, uma imaginação ou mero jogo de linguagem. A revelação é uma realidade! Mas não se vislumbra na teologia de Tillich qualquer afirmação de uma realidade “por trás”, ou “superior” à realidade empírica. Sua abordagem é ontológica:

A ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo; ela é uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade. Este era também o sentido original de metafísica. Mas a preposição meta tem agora a irremediável conotação de designar uma duplicação deste mundo por uma ordem transcendente de seres. (TILLICH, 2005, p.35).

Em outra seção, afirma: “Dizer que Deus é transcendente não significa que se deva estabelecer um ‘supermundo’ de objetos divinos. Significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo, isto é, é autotranscendente” (TILLICH, 2005, p. 303). Transcendência não significa, nesse caso, um “além-mundo”, mas a própria realidade em sua totalidade e irreducibilidade. No conjunto da obra tillichiana, esse “para além” tem peso ontológico e não metafísico. O “além” não é um “lá, espacial”, não é um purgatório inventado, um inferno quimérico com fogo ardente ou um céu com planejamento urbano de ruas de ouro. O “além-de-si-mesmo”, em Tillich remete a uma percepção aguçada, semelhante ao que artistas e místicos vislumbram de

⁹ Eliade é autor de outro livro com um título um tanto enganoso, *Mito e realidade* (1972). Digo “enganoso” por dar a impressão de que essas palavras estão em oposição. Porém, quem o lê atentamente, conclui que o melhor título, em inglês deveria ser *Myth is reality*, ou em português, *Mito é realidade*.

modo diferenciado e que lhes proporciona estabelecer a perspectiva de um contraste, de um mundo “melhor”, “pior” ou pelo menos “diferente” e mais “encantado”. Então quando Tillich, Eliade, Ninian Smart, Meslin e toda boa escola fenomenológica em Ciências da Religião falam de transcendência, não se trata de uma realidade ao lado dessa realidade, mas do que, em última análise, pode nos levar ao excesso e ao limite extremo de nós mesmos.

Considerações finais

A realidade comporta o fabuloso, e o inexplicável e a esfera do sagrado, os deuses e as deusas. O mundo acadêmico é muito ingênuo ao julgar-se capaz de convencer ou alterar o imaginário popular a partir de sólidas exposições racionais a partir de argumentos baseados apenas em pesquisas empíricas que nunca saem do círculo das ciências ditas “naturais”. O que chamamos “fatos” ou “razão” são argumentos muito frágeis perante o poder do imaginário. O imaginário, enquanto sistema dinâmico de ideias-imagens de representações coletivas é reflexo do real e, ao mesmo tempo, o outro lado do real, o lado oculto do real.

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo B. Da história religiosa à história cultural do sagrado. **Ciências da Religião – história e sociedade**. Vol. 5, n.1, 2007.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
- ALVARENGA, Leonardo G. O imaginário religioso e a construção identitária de uma nação. **Teologia e espiritualidade**, vol.3, n. 10, 2013.
- BARBIER, René. Sobre o imaginário. **Em Aberto**, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. in: Leach, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, pp. 296-332.
- BLOCH, M. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio**. França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainardi São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BORGES, Jorge Luís. **O livro dos seres imaginários - manual de zoologia fantástica**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo, Paulinas, 1983.
- DELUMEAU, Jean. **A História do medo no Ocidente**, São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

- DURAND, Gilbert. **L'immagination symbolique**. Paris: PUF, 1989, p. 12-13.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa, Edições 70, 1993.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à Arqueologia Geral**. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário: ensaio acerca da Ciência da Filosofia da Imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa, Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPIG, Márcia Janet. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. **Anos 90**, vol. 6, n.10, dez. 1998, p. 151-167.
- GUSDORF, George. **Mito e Metafísica**. São Paulo: Ed. Convívio, 1979.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre, L&PM, 2017.
- JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Porto, 1976, pp. 105-131.
- LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LE GOFF, Jacques. (Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LÉVÊQUE, P. **Animais, deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade (entrevista). **Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, v. 1, n. 15, p. 74-82, ago. 2001.
- NICOLAZZI, Fernando. História das mentalidades e história cultural, **Vernáculo**, vol.1, n.1, 2000.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 15, n. 29, p.9-27, 1995.

PORTELLA, Rodrigo. A virgem Maria: suas aparições e mensagens na modernidade: uma arena de conflito. **Paralellus Revista de Estudos de Religião**, vol. 12, n.31, p. 601-618, 2021.

SCHMITT, J.C. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, Victor Chaves e ALEXANDRINI, Beatriz. Variações imaginárias e símbolo religioso: aproximações hermenêuticas. **Revista Caminhando**, v. 25, n. 2, p. 167-184, maio/ago. 2020.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **A dinâmica do imaginário e a trajetividade da cultura: re-significando o social**. Imaginário e representações sociais em educação física, esporte e lazer. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2001.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia** – estudos em crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. (Trad. G. Bertelli e G. Korndörfer). São Paulo/São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VAHL, Mônica M. e VASCONCELLOS, Marciele A. Mentalidades e imaginário: descontinuidades. **Caderno de Pesquisas Interdisciplinares em Ciências Humanas**, Florianópolis, vol. 15, n. 106, p. 221-234, jan/jun. 2014.

Submetido em: 09/08/22

Aceito em: 19/10/22

A religiosidade em Anne das empenas verdes, de L. M. Montgomery

Religiosity in Anne of the Green Gables, by L. M. Montgomery

Cesar Martins de Souza¹
Weverton de Paula Castro²

RESUMO

A comunidade fictícia de Avonlea, no campo canadense, permite pensar sobre diversas questões que envolvem as práticas de religiosidade e sociabilidade no campo. A nova moradora, Anne, adotada por uma respeitada família, os Cuthbert, traz questionamentos sobre os embates entre as contradições do cotidiano da religiosidade em Avonlea, que ao mesmo tempo abrem possibilidades para pensar sobre o papel social que a igreja ocupa nas comunidades rurais, bem como sua inter-relação com práticas de sociabilidade. Ao lançar um olhar etnográfico sobre a obra fica evidenciado que Anne transforma a comunidade e é transformada por ela, pois sua criatividade e reflexão trazem problematizações importantes para pensar a religiosidade no campo a partir de uma obra consagrada na literatura universal.

Palavras-chave: Sociabilidade. Religiosidade. Lucy Montgomery. Comunidade camponesa.

ABSTRACT

The fictional community of Avonlea, in the Canadian countryside, allows us to think about several issues that involve the practices of religiosity and sociability in the countryside. The new resident, Anne, adopted by a respected family, the Cuthbert, brings questions about the clashes between the contradictions of the daily life of religiosity in Avonlea, which at the same time open possibilities to think about the social role that the church occupies in the rural communities, as well as its interrelationship with sociability practices. When casting an ethnographic look at the work, it is evident that Anne transforms the community and is transformed by it, because her creativity and reflection bring important questions to think about religiosity in the field from a work consecrated in universal literature.

Keywords: Sociability. Religiosity. Lucy Montgomery. Peasant community.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: cesar@ufpa.br

² Doutorando em Educação Religiosa na Universidade Andrews. E-mail: weverton.castro@faama.edu.br

Introdução

Anne das empenas verdes ocupa um lugar na literatura universal, em uma obra que possibilita mergulhar no cotidiano de sociedades camponesas no interior do Canadá, na virada do século XIX para o XX, com seus (pre)conceitos, crenças, economia, educação, cotidiano religiosidade. Na província canadense denominada de Ilha do Príncipe Eduardo são muito marcantes as referências à obra, como: o Anne's Museum; a casa das empenas verdes que teria inspirado a obra é mantida em suas linhas originais; a University of Prince Edward Island, mantém o L.M. Montgomery Institute, um centro de estudos e pesquisas sobre a autora de *Anne*, Lucy Maud Montgomery.

A obra, mais do que um livro, funciona, portanto, como um forte elemento de reforço de identidades, pois traz a cultura canadense enquanto pano de fundo para se pensar em temáticas universais relacionadas ao ser humano. Ao escrever sobre o vida do campo no Canadá, Montgomery cria um universo ficcional que possibilita adentrar no mundo por ela construído que não é um mero reflexo da realidade social, mas que se relaciona com identidades e culturas do espaço social com o qual dialoga.

Deleuze argumenta que ao escrever, autores e autoras inventam novas línguas dentro de uma língua já existente, pois recriam a língua para que ela possa “delirar” nos universos ficcionais:

O problema de *escrever*: o escritor, como diz Proust, inventa na língua uma nova língua, inventa uma língua estrangeira de uma espécie qualquer. Ele dá à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Ele arrasta a língua para fora dos seus sulcos habituais, ele fá-la *delirar* (DELEUZE, 2000, p. 9).

Apesar de a obra reconhecidamente tratar da cultura canadense, como é abordado em diversos artigos do livro organizado por Gammel e Epperly (1999), ela consegue transpor o espaço e as linguagens que enfoca para construir uma narrativa que trata da experiência humana em uma comunidade camponesa. Deste modo, ao mesmo tempo em que trata de aspectos locais do interior do Canadá, e por isso mesmo, o livro se transformara em elo de construção e de reforço de identidades, pois sua autora cria linguagens, personagens e diálogos que problematizam aspectos comuns à humanidade em outros espaços, inserindo essa obra entre as maiores da literatura universal.

Anne das empenas verdes, publicada pela primeira vez em 1908, lança um olhar etnográfico que dialoga sobre as sociedades do campo e suas práticas culturais. No presente artigo se problematiza como a religiosidade presente em diversas formas no cotidiano da comunidade, nas crenças populares, no lugar social da igreja e dos valores ético-morais, aparece com destaque em um livro que, ao focar o campo no Canadá do início do século XX, suscita reflexões sobre diversas práticas.

1. Literatura e cristianismo

A relação entre produção literária e a religiosidade cristã é um tema de estudo em diversos trabalhos sobre os textos que não compõem o cânon sagrado, mas que contribuem para compreender temáticas complexas do cristianismo. Diversas obras redigidas durante os primeiros séculos da Era Cristã foram consideradas como *não inspiradas*, por isso foram excluídas do cânone cristão e passaram a ser classificadas como livros pseudoepígrafos do Novo Testamento.

Tais obras por séculos foram mantidas longe do alcance dos fiéis, principalmente a partir do momento em que o Cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, por decreto do Imperador Teodósio no ano de 380. Porém, no século XX estes textos ressurgiram tornando-se acessíveis ao público a partir da descoberta dos Manuscritos de *Nag Hammadi*, em 1945. Assim que esses documentos foram trazidos à luz, iniciou-se uma revisão da história do cristianismo primitivo sob novas óticas, surgindo diversas publicações sobre o assunto. Produções como o filme *A Última Tentação de Cristo* (1988) e o livro *O Código da Vinci* (2003) se utilizaram dos livros rejeitados pela tradição cristã e lhes deram um olhar privilegiado³.

O livro da canadense L. M. Montgomery é uma das obras consagradas da literatura infanto-juvenil universal, e traz fortes questionamentos, principalmente na voz de Anne, sobre o que vem a ser na prática o cristianismo e como deve ser vivenciado. É uma religião que não permite rir ou contemplar livremente? É marcada pela institucionalização que submete completamente as subjetividades e individualidades? As orações devem ser decoradas e repetidas ou há a possibilidade de se expressar sentimentos pessoais vivenciados no cotidiano?

Estes são alguns dos questionamentos que a obra carrega, convidando leitores a um mergulho no universo da aldeia de Avonlea e na vida da menina órfã, Anne, que enfrenta os desafios de encontrar um lugar em um mundo ao qual não parecia pertencer. Após a morte de seus pais, ela vivera com outras famílias, onde fora tratada não como filha adotada, mas explorada como mão-de-obra infantil; depois foi enviada de um lugar para o outro até chegar a um orfanato, de onde foi recolhida pela família Cuthbert, composta pelos herdeiros-proprietários da chácara conhecida como Empenas verdes, os irmãos Marilla e Mathew, que, após alguns desencontros, finalmente a adotaram. Com sua viva imaginação infantil, vai aos poucos superando as desigualdades e rompendo com preconceitos e exclusões sociais sofridos por ela e em muitos casos praticados por professos defensores de valores cristãos.

Dialogando com Levinas, Sayao afirma que a literatura, quando entra em conexão com a filosofia, assume uma face transgressora ao se sobrepor à realidade

³ Sobre as obras pseudoepígrafas, principalmente relacionadas ao Antigo Testamento, consultar Geisler (1997).

e trazer ao centro da cena a condição humana em sua profundidade. Nessa perspectiva transgressora, campos importantes da realidade humana, como ética e religiosidade, podem ser colocados em sua complexidade, permitindo, pelo olhar sobre personagens e narrativas, revisitarmos a experiência das contradições humanas em suas crenças e expressões de fé. Assim, na concepção de Sayao, a:

literatura, em textura ficcional e mágica, acaba possuindo, nesse sentido, a capacidade de acessar o que de mais peculiar existe em nós e o que de mais próprio nos é devido. Concretude inaceitável para quem é alérgico à humanidade e sua demasia e que desejaria um mundo mais robotizado e com menos visceralidades (SAYAO, 2020, p. 322-323).

O estudo da literatura no campo da filosofia, em diálogo com a teologia, abre diversas possibilidades de problematizar o que Sayao denomina de “frêmito da vida” e enxergar as complexidades de ser humano para além das obviedades, pois se descola da construção teórica mais hermética e traz os leitores para um universo criado pelo autor nos aspectos mais triviais e ao mesmo tempo profundos da experiência humana. Assim, ao dialogar sobre o cotidiano da experiência cristã em uma vila camponesa canadense, Montgomery traz aspectos comuns das perplexidades, complexidades e contradições dos humanos em outros tempos e espaços.

Manzatto (2012) vê como muito importantes os estudos que relacionam a teologia com a literatura, mas considera como um campo ainda em construção e marcado por disputas e conflitos. O autor analisa que este diálogo na maioria das vezes é centrado na literariedade da Bíblia, enquanto livro sagrado, mas que ainda são poucos os estudos que buscam analisar o cristianismo a partir das obras literárias:

É verdade que não é qualquer teologia que se dispõe a dialogar com a literatura, e talvez aqui tenhamos uma das razões que fazem com que tal diálogo seja problemático. Para encontrar-se verdadeiramente com a literatura, respeitando-a no que ela é e sem querer transformá-la em sua serva ou em simples meio de comunicação de suas ideias e propostas religiosas, a teologia deve dispor-se a dialogar com a cultura e o mundo no qual vivem os seres humanos. Dialogar significa também dar voz ao outro e saber ouvir (MANZATTO, 2012, p. 13).

Ele analisa que é necessário não submeter a literatura à religiosidade para que se possa estabelecer estudos interdisciplinares e assim aproximar ainda mais da complexidade da experiência humana neste outro olhar, pois a literatura traz problematizações e questionamentos sobre o cristianismo que abrem diversas perspectivas a serem investigadas. As obras literárias trariam, portanto, um caminho sobre a humanidade, em sua liberdade de enxergar as complexas relações deste humano que se coloca no mundo e diante de suas crenças.

2. Religiosidade, igreja e comunidade em Avonlea

Gammel e Epperly (1999), em seu estudo sobre a obra de Montgomery, acreditam que esta autora tem o mérito de traduzir com criatividade o cotidiano do Canadá profundo, vivenciado por aldeões em lugares afastados das grandes cidades, em meio as suas colheitas, escolas multisseriadas do campo, sonhos, desejos e sociabilidades. Em suas obras, a cultura canadense aparece como elemento norteador das vidas das personagens, nas reuniões escolares, nas festividades da aldeia ou nas cidades próximas, nas reuniões entre vizinhos.

Anne chegou às *Empenas verdes* apenas com um vestido feito com sobras de tecido de algodão rústico, é recebida na família Cuthbert e tem a oportunidade de, pela primeira vez em sua vida, compartilhar todos os espaços coletivos de um lugar, como escola e igreja, o que coloca diante dela sérios desafios de adaptação em uma vila marcada pelo interconhecimento e pelas tradições familiares e religiosas.

Mendras (1978), em *Sociedades camponesas*, caracteriza como sociedades de interconhecimento aquelas onde os sujeitos possuem posições e referências predefinidas conforme o lugar social que ocupam na comunidade. Desta forma, todas as pessoas são conhecidas, identificadas e aceitas a partir de referências familiares, trabalho, posição na igreja, propriedades.

As regras sociais que inter-relacionam a comunidade e a igreja são difíceis de ser compreendidas por uma menina de 11 anos que não foi socializada em uma família, mas apenas “utilizada” por outras famílias que a desumanizavam como uma espécie de “ferramenta de trabalho”, o que a obrigou a recorrer a sua grande imaginação como modo de enfrentar as duras realidades em que fora até então inserida.

Em sua vida cotidiana, a religiosidade cristã aparece com força desde a preocupação de Marilla para que Anne não seja “pagã”. Como a obra focaliza a vida de Anne, é no olhar dela que aparecem as contradições discursivas da fé, a partir, sobretudo, de sua ingenuidade, imaginação e o gosto pelo belo, com questionamentos densos sobre a igreja e a fé cristã.

Ainda em relação à personagem Marilla, a obra abre uma janela para se discutir o sagrado e o profano, conforme definido nos estudos de Eliade (1992). Segundo esse autor, qualquer objeto do mundo natural pode se transformar em sagrado, dependendo do olhar do indivíduo. Esta distinção é feita na particularidade, de forma que o que é considerado sagrado, ou profano, para uma pessoa, pode não ter o mesmo simbolismo para outra. Tal criação de dois mundos, sagrado-profano, revela-se na relação do homem com o espaço, com o tempo e igualmente com utensílios, dos mais diversos.

No texto de *Anne das empenas verdes*, no capítulo XIII, é apresentada uma cena na qual Marilla e Anne estão conversando sobre um broche de ametista. Ao ressaltar a importância do objeto para sua dona, a autora usa elementos e

linguagens pertencentes ao contexto religioso para estabelecer um ponto de referência de valores. Ao declarar que Marilla sempre usava tal broche quando ia para a igreja, e esquecê-lo seria o equivalente a um “sacrilégio”, o mundo religioso é evocado para elevar o valor do broche como algo muito precioso, equivalente ao sagrado.

Ainda no decorrer desse diálogo, ao elevar a beleza do broche, Anne afirma não saber como Marilla conseguiria prestar atenção ao sermão, ou mesmos às orações, quando estava usando um item tão elegante em seu pescoço. Novamente os elementos religiosos e sagrados são retomados no texto para servir de referência para a valorização do broche. Tal diálogo evidencia a trama do sagrado com o profano no cotidiano apresentado na narrativa.

Na obra, aparece com força a reflexão sobre a linguagem do sagrado em suas formas verbais e simbólicas que, como afirma Ries (2008), conduz os humanos à possibilidade de adentrar em universos que se colocam além da realidade de sua vida cotidiana e lhes permitem uma reconstrução do *homo religiosus*, mesmo que ele muitas vezes seja incapaz de concretizar seus discursos sobre o ideal ético do cristianismo.

A vida comunitária em Avonlea circulava em torno das reuniões da igreja, das atividades na escola e das visitas entre os vizinhos. Estes espaços funcionavam para além de suas destinações públicas predefinidas, como fundamentais para a construção de laços na comunidade, pois neles circulavam as informações e as fofocas; ali também se dialogava sobre os problemas e assuntos de interesse coletivo.

A igreja de Avonlea tinha um pastor e em alguns momentos se tem indicativos de se tratar de uma denominação protestante, mas sem que seja especificada exatamente qual. Ir à igreja era muito mais do que se deslocar voluntariamente para uma celebração cristã, mas um imperativo perante a família de cada indivíduo e a comunidade, pois se esperava encontrar todas as famílias nos cultos. Deste modo, a igreja se constitui em um elo organizador de sociabilidades e norteador de valores ético-morais da aldeia, o que torna a presença aos cultos e o envolvimento em cada atividade, inclusive das crianças, elementos fundamentais para se definir o papel de cada família na estrutura coletiva.

Ir à igreja em Avonlea, portanto, é mais do que participar de um momento coletivo de adoração a Deus, visto que também se constitui em um espaço de sociabilidade que funciona como elo organizador de relações sociais entre os sujeitos que são reconhecidos a partir de suas famílias e das atividades que desenvolvem na comunidade. Se uma família se recusa a participar dos cultos, pode sofrer sanções sociais que se estendem para além das relações em torno de práticas de religiosidade cristã.

A obra evidencia a institucionalização da religiosidade cristã definida a partir de um credo e de um *corpus* doutrinário/dogmático que, como

problematiza Galvão (2018), apesar de muitas vezes não serem compreendidos estruturalmente pelas comunidades, são vividos nas sociedades ocidentais em processos de ressignificação que reconstroem relações sociais a partir do envolvimento em atividades na igreja.

As famílias visitam e são visitadas pelo pastor, participam de todo o processo de funcionamento da igreja, dialogam sobre os problemas e projetos cotidianos, bem como fazem fofoca, prática que, como afirma Fonseca (2000), é importante para destacar as normas sociais e aplicar informalmente as sanções frentes às eventuais transgressões.

Neste sentido, Anne necessita ser inserida nas atividades religiosas da comunidade para que possa ser vista positivamente pelas demais pessoas. Marilla, que pelo acordo com Matthew, é a responsável pela educação da menina, se auto-define como uma mulher devota a Deus, por isso se preocupa com a religiosidade pública e privada de Anne, para que ela possa aprender a respeitar ao Criador e ser aceita na comunidade. Contudo, como a religiosidade pensada por Marilla se atém muito mais aos aspectos formais, ela pensa nos comportamentos de Anne na igreja, bem como na necessidade de que faça todas as orações esperadas nos horários costumeiramente prescritos para um cristão: ao acordar, antes das refeições e, principalmente, antes de dormir.

Na visão de Marilla é fundamental saber como orar a Deus, com equilíbrio e reverência, inclusive decorando as orações conhecidas, para que se possa ter aceitação divina e da comunidade. Anne precisa passar, portanto, pelos desafios de encontrar um lugar para si neste novo mundo do qual agora fazia parte, encontrando os caminhos adequados para ser vista como boa aluna e boa cristã para ser aceita na comunidade e ao mesmo tempo referendar o bom nome da sua nova família.

Ser boa aluna, tanto quanto ser boa cristã, não se define necessariamente por tirar boas notas ou cumprir os “deveres” na igreja, mas por cumprir normas e procedimentos exigidos socialmente. Os adultos precisam participar da vida comunitária, incluindo igreja e escola, e educar as crianças para aprenderem os deveres e comportamentos públicos.

Marilla então pede que Anne faça as orações antes de dormir e ouve um pedido para que seja ensinada. Ela então “decidiu que a educação religiosa de Anne tinha de começar de imediato. Era evidente que não havia tempo a perder” (MONTGOMERY, 2017, p. 62). A educação religiosa em casa e na igreja, com seus cursos e atividades, era tão importante para Avonlea, e conseqüentemente para Marilla quanto a educação escolar, de modo que Anne é instada a ajoelhar-se para orar, ao que a menina retruca argumentando que:

Por que é que as pessoas têm de se ajoelhar para rezar? Se eu quisesse mesmo rezar, vou dizer-lhe o que faria. Ia sozinha para o meio de um grande campo ou para o fundo, bem fundo de um bosque e olhava para cima – bem lá para cima – para o céu – para

aquele céu azul encantador onde o azul parece não ter fim. E, então, eu iria simplesmente sentir uma oração. Bem, estou pronta. O que devo dizer? (MONTGOMERY, 2017, p. 63).

Em seguida faz uma oração espontânea, sem formalidades, em que utiliza de belas frases e palavras pouco utilizadas cotidianamente para agradecer a Deus por diversos aspectos de seu dia, como por viver nas Empenas Verdes. Seus simples questionamentos colocam em xeque as formalidades da fé cristã, cristalizadas na comunidade e em sua família, ao trazer o diálogo sobre a espontaneidade da busca por Deus. Em um lugar marcado pela exuberância da natureza e também pela segurança que possibilita às famílias permitirem que as crianças brinquem e circulem sozinhas pela vila e pelos caminhos na floresta, inclusive à noite, Anne argumenta que a contemplação a Deus na natureza é mais sublime que se ajoelhar no quarto. Ela se aproxima da análise de Motta (2019) que dialoga sobre a busca por Deus a partir da construção informal de uma amizade espiritual com o Criador, em contraposição a uma visão consolidada no cristianismo de que é necessário aprender e recitar orações formais.

Contudo, Marilla aprendeu que a reverência a Deus não permite qualquer tipo de proximidade discursiva ou contemplativa com o Criador e repreende Anne por construir uma oração desrespeitosa, tanto que exige que decore o “Pai Nosso”, e que apenas faça as orações já prontas e recitadas dali em diante. Mas, Anne entendia o cristianismo como contemplação e em sua ingenuidade infantil segue com seus questionamentos que trazem, sem que se dê conta, uma visão sobre o aprofundamento da fé na vida humana. Ela não apenas admira quadros que representam Jesus, mas mergulha na imaginação para interpretar detalhadamente cada figura que enxerga em movimento e se coloca a problematizar:

Mas eu gostava que o artista não O tivesse pintado com o olhar tão tristonho. Todos os quadros Dele são assim, se é que já reparou. Mas eu não acredito que Ele pudesse realmente parecer tão triste ou as crianças iriam ter medo Dele.”

“Anne”, disse Marilla, perguntando a si mesma por que é que não interrompera este discurso antes, “Não devias falar desta maneira. É irreverente. Não há dúvida que é irreverente.” (MONTGOMERY, 2017, p. 70)

Seus questionamentos incomodam Marilla que aprendeu a enxergar a devoção cristã como algo que exige a tristeza para repetir as orações e que não abre espaço para questionamentos. É uma lógica que distancia o Deus do cristianismo das pessoas e estas apenas reproduzem regras e códigos como forma de obter o favor Dele, por isso Cristo aparece representado no quadro com um olhar tristonho, o que desafia o entendimento de Anne, que não consegue compreender como poderia conquistar e atrair crianças com a sua tristeza.

Para Galvão (2018), o contato direto com Deus no mundo ocidental é mediado pela institucionalização da fé. É nessa lógica que Marilla vai “orientar” Anne a adequar suas orações e o modo como se dirige ao divino para que possa ser aceita na esfera religiosa de Avonlea. No cotidiano religioso de Marilla e da

maioria das pessoas em Avonlea, os fiéis devem participar das atividades da igreja, obedecer às ordens divinas, decorar as orações e seguir todas as regras, sem espaço para a livre contemplação e para questionamentos sobre a alegria proporcionada por Cristo, como algo que atrai as pessoas, por exemplo.

3. Relações metatextuais em *Anne das empenas verdes*

Gérard Genette, um importante teórico na área de estudos sobre tipologias intertextuais, classificava, de forma geral, os diálogos entre textos como “relações transtextuais”, através das quais um “texto antigo” se oculta sob um “texto novo” (GENETTE, 2010). A metáfora do palimpsesto é importante para esclarecer sua teoria pois, conforme o próprio autor declara,

Um palimpsesto é um pergaminho cuja primeira inscrição foi raspada para se traçar outra, que não a esconde de fato, de modo que se pode lê-la por transparência, o antigo sob o novo. Assim, no sentido figurado, entenderemos por palimpsestos (mais literalmente: hipertextos) todas as obras derivadas de uma obra anterior, por transformação ou por imitação. Dessa literatura de segunda mão, que se escreve através da leitura, o lugar e a ação no campo literário geralmente, e lamentavelmente, não são reconhecidos. Tentamos aqui explorar esse território. (GENETTE, 2010, p. 7).

Para Genette, cinco são os tipos de relações transtextuais: Intertextualidade, Paratextualidade, Metatextualidade, Hipertextualidade e Arquitextualidade. Dentre as classes apresentadas pelo autor, a Hipertextualidade é a categoria que ganha maior destaque, enquanto a Metatextualidade é a que recebe menos atenção, sendo apresentada de forma bem sucinta, ao ponto de o próprio autor declarar não ter dado a atenção que tal relação merece (GENETTE, 2010, p. 17).

Ainda que de maneira econômica, Genette apresenta um vislumbre da relação transtextual como uma espécie de “comentário” que une um texto-fonte a outros que dele tratam, sem haver necessariamente a citação ou nomeação do mesmo. Esta seria uma espécie de alusão silenciosa (GENETTE, 2010, p. 17). Este eco sutil de obras anteriores presentes no texto atual, embora caminhe na borda da subjetividade, é necessário para se pensar não somente em textos, como material escrito, mas em ideias e temas que são resgatados pelo autor.

No caso da obra *Anne das empenas verdes*, um tema que atravessa o texto é o conflito entre uma religiosidade antiga, metaforizada na figura de Marilla, e uma religiosidade nova, apresentada na figura de Anne. A primeira é marcada pela forma, pelas regras e pelas obrigações. Ao passo que a segunda é livre, informal e natural. Tal conflito é materializado por meio da diferença entre a reza, como uma fórmula decorada de comunicação com o divino, e a oração, um diálogo sincero e transparente.

Este conflito entre uma antiga e uma nova forma de religiosidade pode ser compreendido como uma relação transtextual entre a obra de *Anne das empenas verdes* e a teologia reformista, a qual carregava em seu seio uma tentativa de trazer vida a uma igreja milenar (a católica medieval), marcada pelo excesso de formalismo.

O início do diálogo entre Marilla e Anne sobre o tipo de oração que era ensinado na escola dominical oferece uma fórmula de diálogo entre os fiéis e Deus. Porém, Anne revela um olhar diferente em relação à oração, defendendo um sentimento poético, contrariando a reza formal. Enquanto o hábito de orar é visto por Anne como poesia, para Marilla tal prática é mera rotina; obrigação que deveria ser seguida por Anne para deixar de ser pagã.

No processo de construção de sua oração, Anne apresenta sua preocupação em relação ao uso dos adjetivos usados pelos pregadores na igreja para se referir a Deus (Gracioso Pai Celestial), trazendo à reflexão a questão da forma em contradição com o sentimento. No final do diálogo entre as personagens, Anne é deixada no quarto enquanto Marilla se retira, sem estar convencida de que o formato da oração da menina era o mais adequado em relação ao diálogo com Deus.

Ao comparar as perspectivas opostas de Marilla e Anne sobre a prática da oração, percebemos uma inversão de valores a partir do momento no qual quem pretende ensinar, no caso Marilla, torna-se aprendiz. A criança se torna referência para o adulto ao resgatar a essência do ato esquecido no meio dos escombros da religiosidade de aparências. Tal narrativa aproxima-se da cena descrita no evangelho de Mateus, capítulo 18, na qual Jesus coloca uma criança diante dos adultos religiosos de seu tempo e desafia-os a tornarem-se semelhantes a ela para alcançarem o reino dos céus.

White caminha na mesma direção apontada por Anne sobre o rompimento com o formato engessado da oração. A autora defende que “não há tempo nem lugar impróprio para erguer a Deus uma prece”. A autora coloca em oposição a reza (formato decorado de um texto, conforme defendido por Marilla) e a oração (uma conversa informal, conforme defendido por Anne), apontando para a segunda como o melhor formato para o cristianismo. Em suas palavras, “a oração é o abrir do coração a Deus como a um amigo” (WHITE, 2013, p. 93).

Ao retomar a possibilidade silenciosa da presença metatextual da teologia reformada em oposição ao catolicismo medieval, tal presença não seria estranha porque, além dos elementos textuais presentes na obra, há também aí um elemento histórico importante referente ao fato de que a autora da obra, Montgomery, foi casada com Ewan Macdonald, o qual era um ministro presbiteriano, cuja herança teológica deriva diretamente dos Reformadores. (RAWLINSON, GRANATSTEIN, 1997).

4. Religião, formalismo e felicidade: um Deus que sabe dançar

Sem adentrarmos mais na profundidade e complexidade da obra filosófica de Nietzsche, que demandaria estudos específicos, a crítica da narrativa ao excesso de formalismo no cristianismo e à perda da alegria e da contemplação na devoção religiosa se aproxima da visão deste filósofo em *Assim falou Zaratustra* (2017), quando Zaratustra argumenta que não acredita em um Deus que não sabe dançar. Ele segue uma linha de pensamento que vai desenvolver um pouco mais, alguns anos depois, em *O anticristo* (1978), onde reafirma sua crítica à transformação de parte do cristianismo em uma religião institucionalizada, baseada em formalismos e normas, que retirariam a capacidade dos fiéis de pensar e criar por conta própria e de viverem com espontaneidade suas crenças.

Este formato de cristianismo, baseado, na visão de Nietzsche, em apenas repetir modelos preestabelecidos por líderes religiosos e instituições, retiraria a espontaneidade da busca de encontro com o sagrado, algo que também é ingenuamente questionado ao longo da narrativa por Anne.

Na obra, Marilla demonstra uma fé que se baseia em obedecer às lideranças eclesiais, inclusive para manter o “bom” nome de sua família, enquanto a fé de uma criança que passou por dificuldades ao longo de sua breve vida é questionadora, criativa, autônoma e alegre. A menina vivencia os encantamentos das novas descobertas, aprende as orações e vê tal beleza nelas que não consegue entender por que os líderes religiosos, como o diretor da catequese do orfanato, as repetem de forma mecânica e monótona, como se não acreditassem no que dizem:

“Gosto disto”, anunciou ela passado algum tempo. “É linda. Já a tinha ouvido antes – uma vez ouvi o diretor da catequese do orfanato a dizê-la. Mas nessa altura não gostei. Ele tinha uma voz tão desagradável e rezava de uma forma tão soturna. Tive a certeza de que ele achava que rezar era um dever penoso. Isto não é poesia, mas faz-me sentir exatamente como com a poesia”. (MONTGOMERY, 2017, p. 70).

Ela vê poesia, adoração e uma possibilidade de conexão com Deus a partir das palavras do “Pai Nosso”, enquanto considera que muitos religiosos as pronunciam como um dever penoso e enfadonho. Nesse sentido, o mundo fora das celebrações religiosas parecia ter mais beleza da fé em Deus do que dentro da igreja, o que leva Anne muitas vezes a mergulhar na contemplação a Deus, olhando mais para a natureza lá fora do templo, do que para a liturgia, pois parecer existir em muitos casos falta de significado necessário para traduzir a adoração transcendente a Deus.

Anne vê na natureza a beleza de Deus, por isso se perde em si mesma ao adorar a Deus, mesmo sem se dar conta disso, no contato com a natureza, pois em sua concepção, ao se deparar com uma “manhã maravilhosa”, chega à conclusão de que “o mundo parece mesmo uma coisa que Deus imaginou para

Seu próprio deleite, não parece? (MONTGOMERY, 2017, p. 171) Apesar de simpatizar com as pessoas de Avonlea, Anne não entende como muitos religiosos podem falar sem convicção sobre temas tão profundos do cristianismo, como o Sr. Bell, líder da igreja da aldeia:

Ele estava a falar com Deus e também não parecia estar muito interessado naquilo. Acho que ele pensava que Deus estava muito distante. Havia uma longa fileira de bétulas brancas penduradas sobre o lago e a luz do Sol incidia através delas lá para baixo, até ao fundo, até ao fundo das águas. Oh, Marilla, Era como um sonho lindo! Deu-me um calafrio e eu disse só “Obrigada, por isto, Deus”, duas ou três vezes. (MONTGOMERY, 2017, p. 98).

Agradecer a Deus pela natureza, contemplar, parecia superar uma fala na igreja, dita apenas por obrigação. O que está em questão é como a institucionalização da fé cristã poderia vir a ter o efeito contrário ao proposto, ou seja, ao invés de funcionar como um elemento de fortalecimento do vínculo entre humanos e o Criador, poderia acabar se tornando algo burocratizado que na prática retiraria os significados concretos e a beleza da adoração para funcionar apenas como um elemento norteador de relações sociais.

O confronto entre a fé como um relacionamento próximo a Deus que une com as outras pessoas e o distanciamento que muitas vezes se dá a partir de uma versão mais formal é o que Vattimo (2018) analisa como a não aceitação pela institucionalização do cristianismo de que as crenças cristãs seriam fundamentadas necessariamente em um processo de secularização do sagrado, baseada no fato de que Cristo reuniu os humanos entre si e a Deus tanto individualmente quanto na realidade de suas existências sociais. O autor chama a atenção para a dicotomia entre um Deus que assumiu a forma humana e participou das vidas das pessoas e uma religiosidade que afasta o divino da existência concreta e também da prática cotidiana dos relacionamentos coletivos.

Nesse sentido, atuar como liderança da igreja traz o reconhecimento da comunidade de Avonlea, mas até que ponto isto não poderia tirar o foco da busca do encontro da humanidade entre si e com Deus para o cumprimento de obrigações eclesiásticas que perdem o significado concreto nas vidas das pessoas?

Esse é um questionamento subjacente às reflexões infantis de Anne. A obra de Montgomery parece adentrar na afirmação de Jesus nos Evangelhos de que é preciso se tornar como as crianças para entrar no reino dos céus (MATEUS, 18:1-4). Para Anne não é difícil compreender que a oração expressa o estado espiritual de quem fica feliz em falar com Deus. Por isso não percebe qual seria o problema em dizer para Marilla “que esta noite me apetece rezar e que vou pensar numa oração novinha em honra da ocasião.” (MONTGOMERY, 2017, p. 174)”. Com sua visão inocente, a menina que não vivencia aquelas práticas sociais desde seu nascimento consegue questionar as realidades com as quais se depara e enxergar contradições internas.

5. O cotidiano da fé e da vida em Avonlea

No cotidiano de Avonlea, cada novo acontecimento que altera a vida na comunidade possui grande importância e é discutido pelos moradores que muitas vezes ficam em polvorosa. Como a igreja cristã é estruturalmente fundamental para Avonlea, a chegada de um novo pastor, o Sr. Alan e sua esposa, provoca burburinhos e debates em toda a vila. Em uma localidade que tem nos espaços de reunião, como a igreja e a escola, o eixo central da organização social e na fé cristã o elemento norteador dos códigos de conduta ético-morais, a chegada de um novo pastor é uma parte estruturante da vida em comunidade, por isso traz expectativas e preocupações para as lideranças e demais famílias.

“Um novo pastor, ainda para mais um pastor casado, era um legítimo objeto de curiosidade numa calma povoaçãozinha rural onde as sensações eram poucas e pouco frequentes” (MONTGOMERY, 2017, p. 199). Não era apenas a curiosidade que movia as pessoas em torno da chegada deste novo personagem, mas também suas crenças e valores ético-morais, bem como a estabilidade ou não da vida em Avonlea que poderiam ser colocados em risco, caso o pastor não conseguisse se adequar ao que se esperava dele.

Schneider-Harpprecht e Streck (1995) analisam que as figuras do pastor e de sua família assumem posição complexa, sobretudo em cidades pequenas e no campo, pois podem vir a exercer atividades que se sobrepõem às atividades fins que deveriam desenvolver, podendo ser vistos como lhes cabendo necessariamente assumir papéis de liderança em todos os aspectos da vida da comunidade e até mesmo na vida familiar.

Assim, homens e mulheres, adultos e crianças comentavam sobre o novo casal pastoral que iria trazer impactos para a comunidade. Questionava-se a juventude do pastor e a possibilidade de não ter a firmeza de princípios que se julgava necessária. Em um diálogo com Marilla, Anne traz o cerne de um princípio solidificado na igreja sobre a importância dos clérigos, cuja palavra aparenta ter um peso superior ao das demais pessoas e, portanto, maior confiabilidade, sobretudo quando fala de dentro dos espaços sagrados, pois “quando um pastor diz uma coisa do púlpito somos obrigadas a acreditar” (MONTGOMERY 2017, p. 112).

Uma palavra que possui maior peso do que a de moradores antigos, que nasceram e cresceram na aldeia, denota a sacralidade que orna a figura do pastor, bem como a força dos papéis sociais que é chamado a exercer na comunidade e que, por isso mesmo, também o transformam em um elemento que reorganiza quase automaticamente em torno de si diversos aspectos do cotidiano. A Sra. Lynde, conhecida por se envolver em todos os campos da vida em Avonlea, questiona o fato de o pastor ser casado, e quais os princípios morais que devem reger suas atividades, enquanto outros moradores temem as possíveis modificações que ele possa vir a introduzir.

A centralidade da figura de um pastor em uma comunidade organizada em torno da igreja vai além da sacralidade atribuída a sua função, pois é atravessada também pelo papel de liderança que é exercido por ele. Como vai lidar com as lideranças da igreja e da comunidade e como vai transitar pelos diferentes espaços? Seu sermão se baseará no reforço aos valores tradicionais ou vai trazer inovações teológico-sociais?

As inovações ultrapassam a esfera da igreja e podem vir a ser um elemento desorganizador em comunidades pautadas na tradição e que poderiam sofrer fortes rupturas frente às transformações mais bruscas. Assim, o temor e o alvoroço provocados pela chegada do novo pastor se enquadram nas expectativas que os moradores de Avonlea tem de seu cotidiano e no modo como pensam o ideal para a organização de suas vidas, de suas famílias e da comunidade.

Figueira (2012) considera importante o desenvolvimento de pesquisas que buscam compreender a presença da religião nas sociedades como um elemento de organização e definição de aspectos culturais, pois:

a religião deve ser tomada como atividade humana, mas sem cair numa postura antropológica nem antropologizante, que pretende definir, segundo parâmetros da cultura, o que seria ou não religião. Tomada como uma atividade primordialmente humana, a religião se insere na experiência humana e, nesse universo, deve ser apreendida como campo a ser estudado (FIGUEIRA, 2012, p. 49).

Como liderança de práticas religiosas desenvolvidas como atividade humana, a família do pastor impacta o cotidiano de Avonlea. É importante compreender este campo na lógica da própria concepção de experiência religiosa vivenciada pela comunidade. Anne logo fica fascinada pela Sra. Alan, a esposa do pastor, pois ela falava de sua fé como sendo algo concreto, baseado em uma busca por Deus, para além das formalidades que sua própria figura representava na igreja e na comunidade. Ela conversava com as meninas com interesse e proximidade, aconselhava sobre diferentes aspectos de suas vidas, para além dos formalmente religiosos, porque acreditava que o cristianismo se espraia por todos os aspectos da vida, para além das formalidades:

A Sra. Allan disse que nós devíamos sempre tentar ser boas influências para as outras pessoas. Falou tão bem sobre tudo. Nunca antes tinha percebido que a religião fosse uma coisa tão alegre. Sempre pensei que era mais para o melancólico, mas a Sra. Allan não é, eu gostaria de ser uma boa cristã se pudesse vir a ser como ela. Não queria ser cristã como é o administrador da catequese, o Sr. Bell (MONTGOMERY, 2017, p. 201).

As crianças admiram a Sra. Alan, por enxergarem nela um cristianismo vivido na prática, não somente como uma formalidade que garante reconhecimento e espaço dentro da sociedade. O trabalho desempenhado pela Sra. Alan e a expectativa da comunidade em torno dela coadunam com a análise

de Schneider-Harpprecht e Streck (1995), ao afirmarem que espera-se da esposa de um pastor, principalmente em pequenas cidades e no campo, que desempenhe funções de conselheira, educadora, orientadora, evangelista de jovens, crianças e mulheres, mesmo quando eventualmente ela não possui formalmente funções na igreja e nem remuneração.

O Sr. Bell parecia fazer as atividades religiosas mecanicamente, enquanto a Sra. Allan traduzia em sua vida a experiência de quem acreditava que o cristianismo deve transformar as pessoas em melhores, de forma que exortava às crianças neste sentido.

Anne também se voltava às reflexões que fizera em outro momento sobre o quadro em que Jesus era representado como uma pessoa triste, uma vez que a Sra. Allan confirmava sua ideia de que a tristeza defendida por muitos religiosos não consegue atrair e conquistar as pessoas, mas apenas enquadrá-las em um sistema social. A Sra. Allan era alegre e desafiava as crianças a uma busca por serem melhores, tornando-se referência para elas.

A fé da comunidade estava atrelada às formalidades e regras sobre o que se pode fazer ou não, sobre os horários para rezar/orar, o formato das preces e como se poderia ser reverente a Deus, de modo que mesmo pessoas que o narrador retrata como buscando sinceramente a Deus poderiam suprimir a alegria e construção do cristianismo como uma experiência transformadora, devido às formalidades. A Sra. Rachel Lynde, retratada como faladora e a fofqueira de Avonlea, é um elemento de organização social, pois reafirma normas e códigos de conduta e no aspecto religioso se atém às formalidades dos deveres e normas rígidos que devem ser utilizados para condenar e punir os transgressores. Fonseca (2000) afirma que a fofoca é uma voz pública importante em grupos sociais, utilizada com frequência para reafirmar as normas e sancionar os desviantes.

Mas, a Sra. Lynde é modificada na experiência do convívio com Anne, assim como a Sra. Barry, mãe de Diana, e o Sr. Bell. A crença em Deus como frio e distante transformava até mesmo crenças sinceras no cristianismo em formalidades às quais os moradores procuravam se adequar. Deus se preocupa com as pequenas coisas das pessoas ou apenas exige que lhe obedecem e o adorem? Anne tinha dificuldades em conciliar a crença nos mandamentos divinos com a de que com Ele tudo pode ser mais belo e alegre. “Não achava que Deus tivesse tempo pra se preocupar com o vestido de uma menina órfã” (MONTGOMERY, 2017, p. 95).

Mesmo quando adolescente, Anne se pergunta se “é errado pensarmos tanto em roupas? A Marilla disse que é pecado. Mas é um assunto tão interessante?” (MONTGOMERY, 2017, p. 271). Qual a fronteira entre o fato de Deus intervir no cotidiano e se banalizar a crença nele, ao ponto de torná-la irreverente? Anne e a comunidade tinham diante de si o desafio de encontrar este ponto de equilíbrio. Marilla demonstrava acreditar sinceramente em Deus e se preocupava em atender aos desejos de Anne levando-a ao pecado da vaidade. O mesmo Deus que não parecia se importar com vestidos de meninas órfãs

considerava, na lógica de Anne e Marilla, pecado pensar em roupas, sem deixar de exigir boas e compostas roupas para os fiéis.

Considerações finais

O formalismo religioso poderia tragar até mesmo quem acreditava de fato no que dizia, mas que acabava por fazer preces e celebrações como mera formalidade. O Sr. Bell demonstrava não sentir prazer nas orações que fazia, mas surpreende Anne quando a visita e aparece sem as máscaras sociais como uma boa pessoa que possuía fé em Deus de modo efetivo.

A religiosidade é (re)significada em uma sociedade que tem na igreja cristã mais do que um lugar de devoção, pois ela funciona também como lugar de encontro e de sociabilidade, que possibilita o aprofundamento de laços entre as famílias. Deste modo, suas concepções de mundo estão interligadas com suas relações com a igreja, a fé e com a família pastoral. Tudo o que acontece na igreja acaba ganhando uma dimensão maior, devido à importância estrutural que a igreja possui na comunidade.

A análise da obra abre diversas possibilidades de compreender como a literatura nos permite problematizar a maneira como as igrejas cristãs podem cumprir diversos papéis nas comunidades, funcionando enquanto espaços de sociabilidade, de afetividades, de (re)afirmação das normas sociais, de reunião, de disputas políticas e de práticas religiosas. A obra nos possibilita lançar um olhar etnográfico e compreender como a cultura camponesa, na narrativa ambientada em uma comunidade no interior do Canadá, se entrelaça com a religiosidade cristã, funcionando como elemento definidor de identidades e de organização social.

A última frase do livro, murmurada suavemente por Anne, “Deus está no céu, no mundo tudo está bem” (MONTGOMERY, 2017, p. 357), define adequadamente as ideias sobre o entrelaçamento entre religiosidade, identidade e sociabilidade no livro, pois reafirma que, enquanto mantiverem firme a crença em Deus e enquanto desenvolverem fielmente as atividades religiosas em Avonlea, a comunidade permanecerá forte, mesmo com os diversos problemas cotidianos que tem de enfrentar.

Referências

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Lisboa: Século XXI, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FIGUEIRA, Eulálio Avelino. Por uma superação da epistemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). **Religião, modernidade e pós-modernidade**: interfaces, novos discursos e linguagens. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 35-54.

FONSECA, Cláudia. **Família, Fofoca e Honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

GALVÃO, Arthur Emanuel Ilharco. Terá a religião lugar no espaço público? O politeísmo utópico de Richard Rorty. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). **Religião, modernidade e pós-modernidade**: interfaces, novos discursos e linguagens. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2012, p. 179-204.

GAMMEL, Irene; EPPERLY, Elizabeth. **L. M. Montgomery and Canadian culture**. Toronto-Canadá: University of Toronto, 1999.

GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução Bíblica**: como a Bíblia chegou até nós. São Paulo: Editora Vida, 1997.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos**: a literatura de segunda mão. Belo horizonte: Edições Viva Voz, 2010.

MENDRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

MANZATTO, Antônio. Em torno da questão da verdade. **Horizonte**, v. 10, n. 25, Belo Horizonte, p. 12-28, 2012.

MONTGOMERY, L. M. **Anne das empenas verdes**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2017.

MOTTA, Fábio Barreto. Amizade com o Deus trinitário: a base para a amizade espiritual. **Revista Summae Sapientiae**, n. 2, João Pessoa, p. 168-184, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1978.

RAWLINSON, H. G.; GRANATSTEIN, J. L. **The Canadian 100**: The 100 most influential Canadians of the 20th century. Toronto: Little, Brown & Company Limited, 1997.

RIES, Julien. **O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

SAYAO, Sandro Cozza. Entre a literatura e filosofia: pensar com Lévinas é pensar além. **Teoliterária**, v. 10, n. 22, São Paulo, p. 308-329, 2020.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga Schmiedt. A esposa do pastor: identidade entre família, profissão e igreja. **Estudos teológicos**, v. 35, n. 2, São Leopoldo, p. 133-145, 1995.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?** Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

WHITE, Ellen G. **Caminho a Cristo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2020.

Submetido em: 17/02/21

Aceito em: 05/09/22

A relevância atual da crítica não radical de Carl Gustav Jung às religiões e para a compreensão das atuais tendências ao fundamentalismo e à intolerância religiosa

The present relevance of the non-radical Jung's criticism of religions and for understanding the present trends towards religious fundamentalism and intolerance

Eduardo Mourão Vasconcelos¹

RESUMO

Este pequeno ensaio visa introduzir e revisar alguns conceitos básicos do pensamento de Carl Gustav Jung (1875-1961), fundador da psicologia analítica, e suas principais ideias em relação às religiões, tema sempre presente no conjunto de suas obras. Entretanto, busca mostrar também sua relevância atual para a compreensão dos processos psicológicos envolvidos na expansão atual, no Brasil e em vários países do mundo, de alguns credos e igrejas com forte caráter fundamentalista, que têm estimulado a intolerância para com outros credos e o ataque a valores associados a ideias republicanas seculares, à diversidade de pensamento, aos Direitos Humanos e/ou direitos defendidos por movimento sociais étnicos, femininos e feministas, e LGBTQI+.

Palavras-chave: psicologia analítica, psicologia da religião, diálogo inter-religioso, fundamentalismo religioso, intolerância religiosa.

ABSTRACT

This brief essay aims at introducing and reviewing some basic concepts proposed by Carl Gustav Jung (1875-1961), founder of the analytic psychology, and his main ideas in relation to religions, an issue always present along his entire collection of books. However, its main implicit concern is also to show its relevance to understand the psychological processes involved in the present expansion in Brazil and in several other countries, of creeds and churches with strong fundamentalist character, that have stimulated intolerance towards other creeds and the attack to values associated to republican ideas, to thought diversity, to Human Rights and/or rights claimed by ethnic, female and feminist, and LGBTQI+ social movements.

Keywords: analytic psychology, psychology of religion, inter-religious dialogue, religious fundamentalism, religious intolerance.

¹ Doutor em Políticas Sociais pela London School of Economics and Political Science. E-mail: emvasconcelos55@gmail.com

Apresentação

Este texto nasceu de uma demanda de um minicurso sobre o pensamento e a crítica de Jung às religiões, por parte dos gestores da Classe Paul Tillich, atividade semanal da Igreja Cristã de Ipanema, uma igreja independente muito comprometida com as teologias da libertação, localizada no bairro de mesmo nome na cidade do Rio de Janeiro. O minicurso foi lecionado em agosto de 2019, e a sistematização de seu conteúdo foi convertida no presente texto, que foi revisado e ampliado. Todos os conceitos-chaves do pensamento de Jung estão marcados com letras em itálico, apenas na primeira vez em que forem utilizados, para facilitar a sua identificação.

1. Pequena introdução e alguns conceitos fundamentais do pensamento junguiano

Carl Gustav Jung (1875-1961) foi um psiquiatra suíço que se aliou a Freud e a sua psicanálise no período entre 1907 e 1913, mas que se separou dele para desenvolver sua própria teoria sobre o psiquismo humano e sua abordagem psicoterapêutica, que chamou de *psicologia analítica*. Seus seguidores organizaram sociedades junguianas para formação de psicoterapeutas e intercâmbio de trabalhos, e estão presentes nos principais países ocidentais, inclusive no Brasil. Aqui, a principal difusora de seu pensamento foi a conhecida psiquiatra Nise da Silveira² (1905-1999), alagoana de nascimento, mas que desenvolveu seu trabalho inovador em saúde mental no Rio de Janeiro.

Da mesma forma que a obra de Freud, o pensamento junguiano é vasto e complexo, investindo também e longamente no estudo dos mitos e religiões, e portanto, é impossível revisá-lo aqui. Assim, trataremos apenas de algumas de suas linhas mais gerais e de alguns elementos relevantes para compreender sua visão das religiões monoteístas e do cristianismo, e particularmente das raízes da intolerância e do fundamentalismo religioso³.

² Nise da Silveira (1905-1999) constitui a principal pioneira das lutas e das práticas renovadoras da reforma psiquiátrica em nosso país, a partir de sua libertação da prisão no final do Estado Novo, em 1945, período em que foi presa junto com um conjunto de lideranças de esquerda perseguidas por Vargas. Além disso, foi também a pioneira no trabalho de introduzir e formar profissionais em torno do pensamento de Jung no Brasil.

³ Para os interessados em uma introdução inicial à biografia e às principais ideias de Jung, indico o livro de Nise da Silveira, *Jung: vida e obra* (1994). Do próprio Jung, a sugestão é ler alguns textos introdutórios, como sua autobiografia, *Memórias, sonhos e reflexões* (1963), e a coletânea *O homem e seus símbolos* (2008). E para uma visão mais focada nas religiões e na crítica do cristianismo em sua versão dominante na história do Ocidente, a recomendação é de leitura do corajoso trabalho de John Dourley, um sacerdote católico e analista junguiano norte-americano, publicado no Brasil em 1987, *A doença que somos nós: a crítica de Jung ao cristianismo*, que utilizarei como guia de fundo para a parte central do presente texto. Para aqueles que quiserem

Jung reconhece a existência de um inconsciente pessoal, como Freud, marcado por alguns complexos herdados da espécie humana (tais como o complexo de Édipo) e modelado desde o nascimento de cada pessoa, com fortes conotações de uma sexualidade ampliada envolvida nas relações parentais, familiares e traços culturais. No entanto, Jung constatou a emergência de numerosos sonhos e fantasias que têm um claro caráter impessoal, impossíveis de serem explicadas pela história individual das pessoas, e que apresentam forte analogia com os principais tipos mitológicos e imagens primordiais em diferentes culturas sem ligação histórica entre si.

Assim, só poderiam ser explicados pela existência de um *inconsciente coletivo* mais amplo, forjado ao longo de toda a história humana, em torno das nossas experiências emocionais e simbólicas mais importantes, tais como no contato com as dimensões da mãe/feminino e do pai/masculino, com os idosos mais experientes, com a renovação trazida pelo bebê/criança, com a doença/finitude, com a dimensão e forças do sagrado, etc. Para Jung, estas experiências comuns repetidas durante toda a história humana foram se configurando como símbolos densos de energia psíquica e continuamente ativos na dinâmica consciente e inconsciente da psique, o que o levou a propor que elas configuram estruturas permanentes do inconsciente coletivo, que chamou de *arquétipos*, transmitidos genética e culturalmente ⁴ a cada pessoa. Eles organizam imagens, ideias e sistemas de prontidão para a ação, para lidar com os principais desafios associados a essas experiências primordiais.

Assim, os arquétipos constituem então matrizes energéticas formadoras de símbolos constelados na psique e se expressam indiretamente em mitos, ideias, imagens artísticas, narrativas heroicas, folclóricas e literárias mais fortes de cada cultura, e particularmente nos deuses/deusas, suas imagens e práticas religiosas. Os arquétipos são sempre polarizados internamente em opostos. Um exemplo está nos mitos e imagens femininas primordiais, que por um lado podem ser sedutoras e terríveis, que impedem o desenvolvimento de seus filhos ou matam seus amantes, e por outro, aquelas sensíveis, compassivas e cuidadoras, que estimulam o nosso crescimento. As ilustrações mais explícitas desta polarização estão nos contos de fadas (fadas protetoras, Nossa Senhora, e de outro lado, bruxas, madrastas más e a Medusa).

fazer uma entrada em obras ou temas específicos na obra de Jung e seus principais seguidores, vale a pena a consulta regular das seguintes obras de referência:

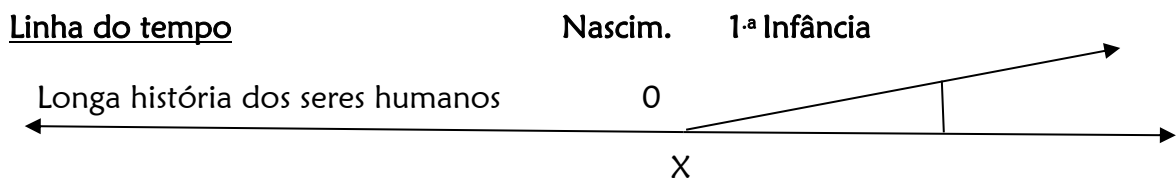
- os dicionários de conceitos junguianos, dos quais recomendo os trabalhos de SAMUELS et al (1988) e PIERI (2002);
- o guia resumo das obras completas de Jung, coordenado por ROTHGEB (1988);
- uma sistematização do movimento junguiano, mostrando as linhas diferenciadas da primeira geração de autores pós-junguianos, pelo trabalho de SAMUELS (1989).

⁴ Esta forma de transmissão genética e cultural dos arquétipos parecia se dar por um modelo inspirado na teoria de Lamarck da evolução, tema alvo de críticas a Jung por pensadores ligados à concepção de evolução e transmissão genética de Darwin e Mendel (NAGY, 2003). No entanto, com a emergência das pesquisas e descobertas sobre epigenética (JABLONKA E LAMB, 2010), que mostram a influência do ambiente e da cultura na transmissão genética, em paralelo às pesquisas sobre células-tronco, é possível acomodar a teoria dos arquétipos de Jung com as teorias mais recentes e complexas da evolução e transmissão genética nos seres vivos e na espécie humana.

As vivências pessoais, marcadas também pela família e cultura em que se está inserido, formam o inconsciente pessoal, como descreveu Freud. Porém, para Jung, ele se forma também pela interação permanente com os arquétipos do inconsciente coletivo, dando origem aos *complexos* de cada pessoa, responsáveis pelos nossos principais traços da personalidade e tendências afetivas e comportamentais⁵. Eles têm um funcionamento relativamente autônomo de nossa consciência, pois representam fatores inconscientes, não assimilados e às vezes antagônicos a nossa vontade. Assim, podemos reagir influenciados ou mesmo ser arrastados por um ou mais complexos, gerando emoções/comportamentos unilaterais e sofrimento psíquico. Por exemplo, vivências difíceis com nosso pai pessoal mobilizam forças do arquétipo do Grande Pai, gerando um complexo parental. A neurose, para Jung, está justamente em desconhecer nossos complexos e nos deixar ser arrastados por eles, e a psicoterapia analítica visa justamente buscar conhecê-los e liberar de forma gradual a energia psíquica associada a eles, superando nossas resistências para lidar com tais desafios.

Agora temos os principais elementos para tentar esquematizar as diferenças entre as abordagens de Freud e Jung, como exposto no Esquema 1:

Esquema 1: Comparação esquemática entre os conceitos principais de Freud e Jung



Freud Alguns complexos herdados (Ex: Édipo)

form. inconsc. pessoal e
estrutura básica da personalidade

Jung Mitos / Inconc. Coletivo

Vivências pessoais +
cultura atual →
Arquétipos herdados
inconsc. pessoal,; complexos estrut.
Personalidade de c/ pessoa.

A base desta teoria de Jung está sustentada por um lado na prática clínica, e por outro em extensas pesquisas sobre os mitos e símbolos/rituais religiosos em

⁵ Apenas como comparação para fins didáticos, o conceito de *complexo* em Jung pode ser visto como mais restrito do que o freudiano, pois representa apenas tendências emocionais, “psiques parciais” de uma pessoa, derivadas de conteúdos arquetípicos em interação com suas vivências, que formam os seus principais traços de personalidade. Para Freud, a noção de complexo, como no Complexo de Édipo, tem uma primeira dimensão mais restrita e pessoal no desenvolvimento da psique infantil, mas também revela uma estrutura universal, própria e fundante de todas as sociedades humanas, como propôs em sua obra Totem e Tabu, de 1913 (Roudinesco, 1988: 756-757).

vários países e culturas⁶, em viagens e em variados estudos da bibliografia disponível, com forte ênfase na história do cristianismo e na literatura sobre a alquimia.

O *processo de individuação* tem uma importância central na teoria junguiana. Pode ser entendido inicialmente como uma exigência inexorável de amadurecimento psicológico em cada pessoa, de forma gradual e diferencial em cada fase de seu ciclo de vida. Ele é mobilizado mais intensamente nas fases de mudança geracional, de crise existencial, sofrimento psíquico e nos tratamentos em saúde mental, bem como nas manifestações da finitude, a partir da meia idade, para a elaboração das situações, valores e estruturas psíquicas geradoras de mal estar, oriundas do contato com as limitações naturais da idade de nossos pais, de nós próprios e com a perspectiva humana de finitude e morte. O processo de individuação requer um esforço do *Ego*, centro de nossa consciência, mas que também possui elementos inconscientes (as defesas), e cuja tarefa é lidar tanto com as percepções e exigências da realidade exterior, como também com as expressões e energias oriundas do inconsciente pessoal e coletivo. Nesse sentido, o Ego pode ser comparado a uma prancha de surf navegando sobre as águas mais superficiais de nosso inconsciente pessoal, e nas águas mais amplas e profundas, do inconsciente coletivo. Assim, o Ego é ativado pela história pessoal e coletiva e seus conteúdos atuais para escutar as forças psíquicas internas, seus arquétipos e complexos pessoais, construindo um modo de ser e uma dinâmica pessoal mais ampliada, conciliando exigências externas e internas, o que provoca necessariamente uma diferenciação e maior autonomia em relação às expectativas sociais que nos são impostas pela família, cultura e sociedade. Assim, para Jung, o processo de individuação tem um relativo componente de melhor integração na vida social, mas isso não significa adaptação e passividade perante às exigências sociais, pois tem na direção inversa uma exigência de levar em conta suas forças psíquicas internas, que impulsionam para a autoexperiência e autorealização, e que levam a pessoa a se constituir como uma pessoa única e singular, diferenciada de seu meio social (SAMUELS et al, 1988: 107 e ss).

Assim, para finalizar a compreensão desse conceito de individuação, tão importante no pensamento junguiano e na discussão deste texto, e relacioná-lo ao contexto histórico atual, é aconselhável fazer a distinção entre individuação psicológica e individualismo cultural, processo introduzido pela modernidade capitalista, que individualiza cada ser humano nas relações mercantis, difunde a competição e a indiferença ética das elites para com a busca de justiça e equidade social. A individuação não se dá necessariamente pelos mecanismos individualizantes da cultura ocidental moderna, pois também ocorre de forma

⁶ Estes estudos realizados em vários momentos de sua vida estão reunidos principalmente em *Psicologia da religião ocidental e oriental*, vol 11 de suas Obras Completas. Entretanto, outros volumes também investigam ideias religiosas, como aqueles dedicados à alquimia, seus processos simbólicos e relações com as ideias religiosas (*Psicologia e a alquimia*, vol 12; *Estudos Alquímicos*, vol 13, e *Misterius coniunctionis*, vol 14). Além disso, questões da psicologia da religião aparecem também em outros volumes, tais como *Aion: pesquisas sobre a fenomenologia do eu*, vol 9, e *A vida simbólica*, vol 18.

diferenciada nas variadas classes sociais e culturas. Exemplos estão em culturas hierárquicas, não individualistas, como nas sociedades tradicionais do Oriente, em povos originárias e grupos indígenas do mundo, como também de maneira hegemônica nas classes populares no Brasil (VASCONCELOS, 2008 e 2021). Em cada contexto, as exigências de individuação se manifestam em intensidades e de forma qualitativamente diversa, sempre em interação com as exigências sociais, os rituais e símbolos disponíveis em cada cultura e com o material oriundo do inconsciente coletivo mais amplo. Adicionalmente, se orientada ética e politicamente, ela é fundamental para os movimentos sociais e lutas emancipatórias, por que pessoas individuadas exigem de seus coletivos e de seus projetos históricos, novos objetivos e formas mais flexíveis, democráticas e criativas de atuação, e que respeitem a diversidade e as diferenças internas nos grupos e organizações. Jung identificava e criticava a massificação cultural e também religiosa nas sociedades do século XX, e a individuação constituía para ele um antídoto fundamental para esses processos de massificação. Alguns aspectos mais complexos e algumas limitações dessa crítica de Jung e do papel da psicoterapia analítica serão discutidos mais à frente do texto.

2. A visão de Jung das religiões e sua crítica às religiões ocidentais e particularmente ao cristianismo

A visão de Jung dos processos religiosos não está centrada na existência ou não de um deus ou deuses em uma esfera externa e diferenciada da vida humana, baseada em evidências históricas, textos sagrados, dogmas e fé, mantidos na esfera da consciência. Jung enfatiza o reconhecimento da existência, perceptível em toda a história mítica das sociedades humanas, de fenômenos associados à dimensão do sagrado, que mobilizam poderosas forças arquetípicas do inconsciente coletivo, relativamente autônomas, que afloram no psiquismo de cada indivíduo e em processos coletivos, e que se expressam nos mitos, rituais e vivências religiosas e espirituais, como fenômeno psíquico. Assim, Jung constata que todas as experiências religiosas têm sua expressão no interior da psique humana individual e coletiva, e a problemática histórica e psicológica de cada religião está na capacidade de permitir ou não a expressão da diversidade destas energias, possibilitando que as pessoas possam reconhecê-las e dialogar com elas, tendo contato com as forças curativas do inconsciente, capazes de promover a individuação e a renovação da vida, até mesmo como critério de saúde mental pessoal e coletiva. Como veremos, as visões ecumênicas (de diálogo aberto com as demais religiões, reconhecendo a necessidade de ir além das parcialidades de cada uma) e as religiões politeístas permitem um acesso mais diversificado a estas energias, tanto aquelas consideradas moralmente positivas, como também aquelas mais impulsivas e sombrias, vistas como diabólicas pelas religiões mais endurecidas, que induzem uma forte dissociação psíquica e recalque das forças sombrias da psique, que se autonomizam e tendem a retornar nos sintomas psicopatológicos e

nos episódios coletivos mais violentos e sanguinários da história humana ⁷. Neste contexto, podemos também dizer que a individuação vislumbrada por Jung vai na direção contrária à da *eficácia simbólica* descrita por Levi-Strauss (1963) sobre os processos de exorcismo, desobsessão e rituais tradicionais de cura, pois ao contrário, requer necessariamente uma resignificação dos símbolos, da cultura e dos valores que a pessoa introjetou de sua cultura, e não a sua reiteração intocada, como ocorre nos rituais de eficácia simbólica.

Estudiosos dos textos de Jung sobre o cristianismo, como o já citado Dourley (1987), afirmam que a abordagem junguiana das religiões é marcada por uma forte ambiguidade, que teria primeiramente uma origem biográfica ⁸, e que depois gerou diferentes tendências no movimento junguiano internacional e brasileiro ⁹. De um lado estão os textos junguianos que valorizam fortemente os símbolos e expressões míticas cristãs, como verdadeiros dons para a humanidade, bem como a valorização da busca religiosa/espiritual como intrínseca ao processo psicoterapêutico, particularmente na segunda metade da vida de cada ser humano. E de outro, Jung convida os crentes a criticar e transcender as limitações do cristianismo e das religiões monoteístas, visando a saúde mental pessoal e coletiva, e a preservar a humanidade da autodestruição, por privarem o inconsciente de expressar parte significativa de suas energias profundas e variadas, se fechando em revelações separadas, exclusivistas, competitivas e ‘salvadoras’, que levaram a humanidade ao que chama de *possessões arquetípicas*, quando as poderosas energias arquetípicas arrastam vastos coletivos humanos para as guerras religiosas e genocídios.

⁷ Jung viveu dramaticamente e bem de perto a violência e a extensão da agressividade genocida da I Guerra, do holocausto nazista e da II Guerra, bem como as denúncias do stalinismo e dos processos repressivos nas experiências de socialismo real. O tema do recalque da sombra e do diabólico na esfera divina, na religião judaica e cristã, é particularmente desenvolvido em *Resposta a Jó*, em *Psicologia da religião ocidental e oriental*, vol 11 de suas Obras Completas. Sua análise, apesar das enormes diferenças, tem alguma similaridade com a argumentação de Freud em *O mal-estar na cultura* e *Totem e Tabu*, como também com a dinâmica da alienação religiosa em Feuerbach, filósofo alemão de meados do século XIX, em sua obra *A essência do cristianismo* (1841/1997), e na obra mais recente da inglesa Karen Armstrong (2016), *Banhos de sangue: religião e a história da violência*.

⁸ Jung expõe em sua autobiografia (Jung, 1963) que era filho de um pastor protestante, do qual criticava o sofrimento e a atitude passiva diante da rigidez da religião institucionalizada, e sua fé baseada apenas em um conhecimento impessoal, em contraposição à sua mãe, que era muito afetiva, carinhosa e intuitiva, e com a qual estabeleceu um vínculo bem mais profundo.

⁹ Esta ambiguidade acabou modulando diferentes linhas teóricas, ideológicas e de prática clínica no movimento junguiano, fortemente correlacionadas ao tema das religiões, como nos mostra Samuels (1989). Por um lado, temos tendências mais diretamente associadas às religiões monoteístas e à possibilidade de sínteses totalizadoras da psique, em vários autores estrangeiros, e também no brasileiro Carlos Byinton (2008). Na direção inversa, temos uma ênfase mais radical nas forças arquetípicas do inconsciente individual e coletivo, que exigem um trabalho permanente de “cultivo da alma”, com forte ênfase na análise dos sonhos e na imaginação, como no pensamento de James Hillman, criador da corrente chamada de *psicologia arquetípica*, com inúmeras obras publicadas no Brasil, entre as quais *Uma busca interior em psicologia e religião* (1984) e *Reverendo a psicologia* (2010), corrente com a qual o presente autor mais se identifica.

Neste texto, a ênfase será dada a esta segunda posição, que constitui o foco principal da discussão. Entretanto, essa ambiguidade revela, na verdade, algo mais profundo no pensamento junguiano: o caráter paradoxal dos fenômenos religiosos, similar aos próprios mecanismos de defesa psíquica, que ao mesmo tempo podem permitir a relação dialógica com variadas forças arquetípicas, *numinosas*¹⁰ e seus opostos dentro de cada arquétipo, mas que também podem recalcar essa relação, levando à infantilidade espiritual, à alienação, neurose, intolerância e fanatismo¹¹. Esse paradoxo pode ser ilustrado, como costumava fazer Jung por meio de imagens míticas, utilizando o exemplo da representação da dança cósmica de Shiva, que junto com Brahma e Visnu constituem os principais deuses do hinduísmo, como na Figura 1:

Figura 1: A imagem da dança cósmica de Shiva



Nessa representação como bailarina, Shiva pisa em um anão, significando o homem imaturo, que não quer aprofundar sua experiência religiosa ou espiritual. Mas ao mesmo tempo, convida com a outra perna e outro braço, para um processo de ascese. No entanto, neste ponto, um outro braço alerta: cuidado, aqui você estará diante de algo difícil de encarar, que está expresso na polarização cósmica entre forças polares, indicada nas duas mãos opostas: da mão esquerda emerge o fogo da destruição, que rodeia todo o cosmo, e na mão direita, temos um pequeno tambor, que emite sons que reconstróem e renovam o cosmos e a vida. Podemos encarar a visão junguiana das religiões e espiritualidades como um convite a essa ‘ascese’ ou ampliação da consciência humana sobre o paradoxo da

¹⁰ Jung faz constantes referências e adota o conceito de *numinoso* do estudioso alemão das religiões, Rudolf Otto (1869-1937), exposto em sua obra publicada inicialmente em 1917 e que no Brasil recebeu o título de *O sagrado* (2017), para se referir ao encontro com as poderosas energias que emergem das experiências genuínas de contato mais direto com a esfera do sagrado.

¹¹ Esse é o argumento principal do longo primeiro capítulo de um livro publicado há três anos (VASCONCELOS, 2019). Para efeito do presente texto, é importante lembrar que Jung indica que não só as religiões formais são envolvidas neste processo, mas também algumas abordagens similares ateias, como o nazismo e o stalinismo, com seus amplos processos autoritários e genocidas.

experiência religiosa, mostrando como as principais religiões monoteístas atuais se enrijeceram na defesa de seus dogmas, teologias e instituições, bloqueando a capacidade de escutar a linguagem das energias curativas e das profundezas sagradas do psiquismo, e tornando-se, portanto, geradoras de mal estar.

Qual é então a visão de Jung do processo histórico em que as religiões ocidentais se empobreceram? Para compreender isso, Jung indicou um interessante mecanismo de compensação psíquica tanto individual como coletiva, que chamou de *enantiodromia*¹², como um caráter paradoxal da dinâmica psíquica, que é constitutivo nos arquétipos do inconsciente coletivo, pela bipolaridade de tendências opostas que cada um deles possui. A enantiodromia se manifesta também nas revelações religiosas históricas, que tendem a uma compensação de aspectos opressores e não saudáveis na vivência anterior, por uma nova ênfase no seu oposto. Em exemplo desenvolvido em outro trabalho (Vasconcelos, 2019), o cristianismo pode ser visto, nesta lógica, como se constituindo historicamente em oposição à cultura romana, marcada pela brutalidade/violência, como revelado na perseguição aos próprios cristãos e na diversão pública com a morte nas arenas públicas, como no Coliseu em Roma, e à libido desenfreada das festas e bacanais, que oprimia particularmente escravos(as), servos(as) e etnias subjugadas. Assim, o cristianismo acentuou o oposto, o reconhecimento de todos os seres humanos como iguais e filhos de Deus, a repressão dos instintos agressivos e sexuais, o controle moral, os sacrifícios e a noção de pecado. Em outras palavras, para ser eficaz, naquele contexto histórico, a dinâmica psíquica coletiva exigiu sê-lo de forma unilateral. E assim, também acabou perseguindo as tradições cristãs diferenciadas que surgiram na época, que defendiam outras ênfases, e que passaram a ser consideradas heréticas e foram reprimidas de diferentes formas.

Jung exemplifica esse processo de castração da espiritualidade interior viva, na repressão aos cristãos gnósticos ainda nos primeiros séculos da era cristã¹³. Além disso, indica outros movimentos que tentaram uma compensação dessa unilateralidade, por alguns representantes da tradição mística (o Aeropagita, Boaventura, Mestre Eckhart, Jacob Boheme, entre outros, alguns dos quais foram perseguidos pela Igreja Católica), pelos alquimistas medievais, por alguns seguidores de filósofos como Platão e Kant, e por alguns dos filósofos românticos do século XIX, precursores da ideia de inconsciente. É importante assinalar que Jung não escreveu sobre a associação do cristianismo com o poder de Estado romano, ou como império autônomo, ou ainda associado ao poder monárquico

¹² Esse tema é desenvolvido no volume 6 de sua coleção, *Tipos psicológicos*, como também em *Estudos de psicologia analítica*, vol 7.

¹³ Os cristãos gnósticos valorizavam a busca espiritual interior, a exploração do inconsciente, a dimensão feminina e não patriarcal, sem a repressão do corpo e da sexualidade, e sem a exigência de heroísmo diante da perseguição romana. Os grupos e os textos gnósticos foram perseguidos pelo cristianismo oficial dos três primeiros séculos, discussão presente em uma obra importante de Elaine Pagels, historiadora norte-americana das religiões, *Os evangelhos gnósticos*, publicada no Brasil em 1995. Só recentemente, na década de 1960, foram encontrados pergaminhos com alguns dos textos gnósticos originais. Jung não teve acesso a estes textos, decifrados apenas após a sua morte, mas já tinha acesso a fontes indiretas já existentes sobre o gnosticismo, particularmente nas críticas dos primeiros bispos cristãos oficiais.

em países diferenciados, se tornando uma religião de Estado que submete toda a sua população a uma religião compulsória, e persegue outras crenças e seus fiéis, como nas Cruzadas e no colonialismo, legitimando a escravidão e perseguindo as religiões originais da população negra e indígena. Da mesma forma, não estudou o processo da Inquisição Católica, entre os séculos XII e início do XIX, que perseguiu, torturou e matou milhares de pessoas, incluindo populações de outras religiões e pessoas com comportamentos considerados hereges (sexualidade exacerbada, homossexualidade, curandeirismo, histeria e outras formas de sofrimento mental etc). No entanto, em todos esses processos históricos referidos anteriormente, a lógica repressiva é a mesma, apenas mais explícita e violenta ¹⁴.

Do exposto, para Jung, as religiões atuais devem procurar ativamente uma nova revelação ou consciência dessa unilateralidade, numa busca de uma religiosidade mais humanizada, voltada para a interioridade da experiência espiritual, mística, em contato com as forças renovadoras do inconsciente, e respeitosa das demais tradições religiosas, o que lhe daria uma perspectiva de diversidade e de totalizações provisórias cada vez mais abrangentes.

A partir dessa síntese, seria possível sintetizar as principais críticas de Jung acerca das principais religiões monoteístas e particularmente do cristianismo oficial ocidental? Podemos tentar resumi-las levantando os seguintes temas principais:

a) *A ênfase em revelações externas, prontas, totalizantes, exclusivas e donas de um pretense monopólio do plano de Deus para a humanidade, relegando as revelações concorrentes a manifestações duvidosas ou até mesmo idólatras, posicionando a graça como vindo de fora, o que induz o ser humano à posição de um complexo de inferioridade, tendo que aceitar passivamente uma interpretação unívoca dos mitos e da linguagem simbólica, de cima pra baixo, pela autoridade religiosa.* Além disso, essa concepção necessariamente contrapõe uma comunidade de crença às demais, estimulando os banhos de sangue na história do Ocidente, por exemplo nas guerras entre os crentes das três principais religiões monoteístas, o judaísmo, cristianismo e islamismo (Armstrong, 2016). Para Jung, esta energia psíquica mobilizada pelas religiões tem um enorme potencial holocástico, termo criado por Dourley (1987) em referência ao holocausto de judeus pelos nazistas, energia psíquica que não pode ser eliminada apenas pela crítica racional, como a história mostrou na Europa do século XX, região imaginada como ‘mais avançada’ no processo civilizatório humano. Neste campo, a antropologia e psicologia de Jung propõem revalorizar a presença do sagrado e suas poderosas energias na própria psique coletiva e de cada ser humano, e as várias religiões como um mosaico de expressões parciais de manifestação dessa esfera na história, que só poderiam apontar para uma nova totalização pela adoção de uma ampla e respeitosa visão ecumênica.

¹⁴ Para uma visão histórica mais ampla da violência associada às religiões, recomendo a obra de Armstrong (2016) sobre o tema.

b) *Especificamente em relação ao cristianismo, Jung por um lado demonstra uma grande admiração pelo sentido psicológico e potencialmente renovador de vários símbolos cristãos, mas por outro lado, critica a unilateralidade da sua concepção da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), em seu fechamento, perfeição e onipotência, que não precisaria da humanidade para seu crescimento e evolução, e que recalca as suas forças internas de oposição.* Dentro do volume sobre religião ocidental e oriental, incluiu seu texto *Resposta a Jó*, em referência ao personagem do Antigo Testamento, no qual denuncia que Deus se revela uma divindade muito susceptível à tentação e que faz um acordo com o demônio, para fazer sofrer e desafiar um homem justo, se revelando um deus inconsciente de seu lado arbitrário e caprichoso, com o qual Jó tem que lutar. Assim, *em relação à concepção de um Deus que encarna a onisciência, a verdade, a justiça, a autosuficiência e a transcendência ilimitada, Jung propõe, segundo Dourley (1987), um contramito¹⁵, de um Deus no qual estão presentes os absolutos conflitantes que dilaceram a experiência humana.* Assim, a Trindade deve ser complementada com um quarto elemento, que fecharia a *mandala*¹⁶, uma representação do processo psíquico de busca permanente de totalização, e que coloca a necessidade de incluir o lado sombrio de Deus, do qual Ele próprio e os seres humanos devem estar conscientes, em suas tentativas regulares de mediação e novas sínteses dos opostos.

c) *Na visão de Jung, também está ausente da representação trinitária cristã o elemento feminino, e de forma similar, o cristianismo oficial desvalorizou as figuras femininas que acompanhavam Jesus, estimulando a visão patriarcal e machista na cultura cristã.* Para ele, a tentativa católica de revalorizar/divinizar a figura de Maria, nos séculos XIX e XX, como no dogma de sua assunção aos céus, acaba sendo anulada pela reafirmação de sua virgindade e gestação de Jesus sem a participação masculina. Assim, *a tradição cristã vem sistematicamente desconhecendo e recalçando as facetas femininas mais primitivas, poderosas, intuitivas, esotéricas e sexualizadas, dissociando-as e rejeitando-as como diabólicas, mas que, no entanto, puderam se expressar nas variadas deusas das outras religiões que as reconheciam ou valorizavam¹⁷.* A partir da Idade Média tardia, com a

¹⁵ A proposta de um contramito, em relação aos textos de Jung sobre a quaternidade, que incluiria na Trindade um quarto elemento feminino e diabólico de Deus, pode ser considerada uma estratégia de Dourley de evitar as inúmeras dificuldades geradas por Jung, ao tentar se restringir apenas à dimensão psicológica, mas cujas ideias têm inúmeras e polêmicas implicações metafísicas e teológicas que ele não aborda.

¹⁶ Jung percebeu que a figura da mandala, cujo exemplo é apresentado a seguir no texto, emerge em várias culturas, religiões (por exemplo, no budismo tibetano e nos mosteiros dervixes), nas rodas solares de várias culturas, como a dos maias), mitos e contos de fadas, e também nos sonhos, nos desenhos de pessoas diagnosticadas com psicose. e nos processos de imaginação ativa estimulados nas sessões de psicoterapia junguiana. Representam o senso de plenitude pela conciliação das forças opostas e contraditórias da psique e de uma imagem de totalidade mais reconciliada da personalidade, dada a relação menos defensiva e mais dialógica com as suas diversas forças internas (Pieri, 2002: 305-6).

¹⁷ Lembremos que nos textos gnósticos, perseguidos pelo cristianismo oficial dos três primeiros séculos, havia uma forte valorização do elemento feminino, particularmente na figura de

Inquisição e a Contra-Reforma, a perseguição, tortura e morte na fogueira de milhares de mulheres curandeiras, herdeiras da farmacopéia popular e das práticas esotéricas, bem como de pessoas com sexualidade considerada desregrada ou com práticas sexuais não convencionais, como as homossexuais, expressa muito bem este processo. Assim, sem possibilidade de se exteriorizarem em figuras simbólicas e míticas reconhecíveis e de se estabelecer o diálogo com elas, estas forças são recalçadas e passam então a ter uma dinâmica autônoma e exaltada em cada pessoa e nas instituições. A histeria feminina e seus sintomas exacerbados, encontrados por Freud no final do século XIX, certamente significavam alguns dos sinais mais visíveis deste processo até então, e que depois se transformou pelas conquistas de direitos e progressiva liberação da mulher durante o século XX.

d) *Outra ausência identificada por Jung no simbolismo cristão da Trindade é a do mal*, tema tratado no *Resposta a Jó* e em sua longa correspondência pessoal com o Pe. White, que buscava lhe convencer da concepção cristã convencional, oriunda da teologia de Agostinho, do mal como ausência do bem. Jung a considerava como uma simplificação e vulgarização do mal, argumentando sua presença e manifestação real no psiquismo e na história humana. Assim, *em contraposição à figura trinitária como autosuficiente, harmônica e apenas boa, e da oposição não dialética entre céu e inferno no campo sagrado, Jung considera que a divindade deve conter todas as oposições, inclusive a polaridade entre o bem e o mal. Desta forma, na sua representação quaternária da mandala, o quarto elemento recalçado significa tanto o lado feminino como a dimensão do mal, ou seja, a face demoníaca da divindade.* Jung estava consciente do desafio que esta sua concepção representa para a cultura e teologia cristãs, mas aponta que apenas suportando a presença desta contradição e oposição entre o bem e o mal em cada pessoa e na esfera do sagrado, é que poderá emergir uma consciência histórica e espiritual mais elevada.

e) *Jung também argumenta que a representação de Jesus recriada pelos evangelhos e pelo cristianismo oficial acabou gerando uma ênfase unilateral na dimensão apenas espiritual, na qual as dimensões corporal, instintiva e sexual foram reprimidas*¹⁸, como um efeito de enantiodromia, isto é, de compensação pelo lado oposto, da cultura romana altamente violenta e libertina, como afirmamos anteriormente. Assim, para ele, o cristianismo deveria caminhar na busca de uma nova síntese entre corpo e espírito, na direção contrária da negação moral do primeiro e de seus prazeres como pecado, e de suas práticas de exorcismo. É aqui, Jung relembra as concepções gnósticas, que se opunham ao cristianismo oficial, que acabou

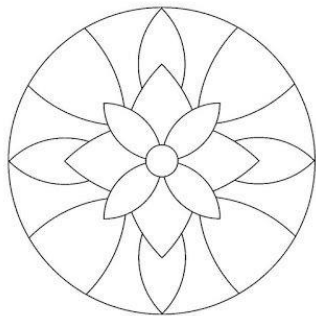
Madalena, com sua história marcada por componentes esotéricos e de sexualidade, tema fortemente presente na citada obra de Pagels (1995). É interessante notar que a partir da 'revolução feminista' na década de 1960, tivemos uma verdadeira onda de estudos sobre as deusas na história humana, como forma de compensação dessa unilateralidade cristã no campo do gênero.

¹⁸ Sobre esse tema da repressão à sexualidade e ao corpo na história do cristianismo, é recomendável a leitura de outro livro de Pagels, *Adão, Eva e a serpente* (1992).

reprimindo em si estas dimensões. Além disso, ele nos indica que *esta nova abordagem nos tornaria mais aptos a aceitar uma relação menos conflitiva dentro de cada pessoa, com nosso próprio parceiro 'sexual' interno, que 'mora' no inconsciente, o homem com a anima (o polo arquetípico oposto ao lado masculino dominante), e a mulher com o animus (o seu polo masculino interno), processo que renova a vida e estimula o processo de individuação, e que certamente contribui para a luta contra o machismo e homofobia, e o processo de aceitação das numerosas identidades sexuais diferenciadas das últimas décadas.*

3. Um esboço do projeto junguiano para o campo das religiões, de superação de suas modalidades holocásticas, na direção de uma visão mandálica

A partir destes elementos críticos descritos anteriormente, é possível levantar alguns *traços daquilo que Jung pensou como seu projeto no campo das religiões na história humana.* Em primeiro lugar, mesmo levando em conta o respeito relativo que teve pelo Iluminismo e pelo avanço das ciências, Jung acredita que a humanidade não pode se despojar das tendências e forças geradoras



do sagrado. Pelo contrário, ele argumenta que a humanidade deve se reconhecer como essencialmente religiosa ou espiritual, mas que *possa se propor formas de religiosidade ou de espiritualidade menos holocásticas (Dourley, 1987) e mais seguras para a sobrevivência coletiva e para o desenvolvimento pessoal.* Este autor propõe um interessante modelo alternativo, que Jung poderia chamar de *fé mandálica.* Para tal, precisamos retomar a imagem da mandala, como na Figura 3:

Figura 3: Exemplo de uma imagem de mandala

As imagens de mandala, que Jung tanto estudou a partir das religiões orientais e outras culturas, apontam para um senso de reconhecimento das imensas limitações de nosso Ego e da vida consciente em relação à representação do centro da mandala e da vida psíquica, que ele chamou de *Self*, (ou *Si-Mesmo*), o arquétipo da totalidade, eu profundo, e centro regulador da psique, que expressa a unidade da personalidade, que abarca as forças conscientes e inconscientes, com todas as suas oposições, luzes e sombras. Apesar das múltiplas concepções de *Self* que emergem em sua obra (Pieri, 2002: 462 e ss), ele pode ser pensado de forma mais sintética como uma instância que engloba forças arquetípicas e a dinâmica entre o consciente e inconsciente, que promove a mediação das múltiplas tensões entre opostos na psique humana, para realizar o processo de individuação, servindo de fonte e orientação para o Ego, e portanto, como imagem arquetípica do potencial mais pleno do ser humano. Por isso tudo, sua representação está associada aos fenômenos numinosos, à transcendência e aos mitos e imagens religiosas mais poderosas, particularmente ao Deus monoteísta.

A partir da abordagem proposta por Dourley, as religiões e ideologias holocásticas se representam como uma expressão absoluta e exaustiva de todas as possibilidades do círculo. Ao contrário, quem vive uma fé mandálica reconhece a presença da transcendência em qualquer ponto da vida humana e na tradição religiosa em que foi criado(a), mas sabe que eles são sempre unilaterais, tem seus opostos no círculo, e que precisam ser complementados nas outras tradições, valorizando e se relacionando empaticamente com outros pontos de vista, como expressões relativas da tendência humana a gerar divindades. A fixação rígida em pontos unilaterais do círculo representa, do ponto de vista psicológico e pessoal, um sinal de neurose e de inflação do Ego, por não reconhecer suas limitações, gerando a tendência a seguir o instinto de poder, a manter a ilusão de domínio sobre a vida psíquica, por identificar seu Ego inteiramente como o próprio Self. Do ponto de vista religioso e político, esta fixação tende a gerar ortodoxias, fundamentalismos e banhos de sangue.

A tarefa de cada religião que adote essa visão mandálica seria então se reconhecer como expressão do sagrado, mas ao mesmo tempo como verdade apenas relativa e dependente do reconhecimento das demais posições na mandala, como possibilidade de buscar alguma forma de totalização mais ampla. Esse processo deve se dar ao mesmo tempo na esfera coletiva, nas instituições e coletivos humanos, como também no nível individual, no processo de individuação, que cada ser humano deve assumir como um projeto pessoal ativo, bem como para melhor contribuir para os projetos coletivos, para estimular e despertar seus 'potenciais mandálicos'.

4. Estratégias pessoais para o caminho da individuação e da elaboração das vivências religiosas/espirituais

Antes de concluir essa exposição sobre o pensamento de Jung sobre as religiões, é interessante perguntarmos, do ponto de vista de cada pessoa, com que dispositivos e estratégias se pode contar para conhecer melhor e se apropriar das contribuições de Jung no processo de individuação, e também como base para o desenvolvimento de uma espiritualidade mais integral e mandálica. A abordagem junguiana certamente aponta para as seguintes direções:

a) *Procurar ajuda de uma psicoterapia*, no sentido do autoconhecimento e de reelaboração das angústias, ansiedades e alívio dos sintomas psíquicos e psicossomáticos. Nessa direção, a psicoterapia com base no pensamento de Jung e seus seguidores é uma boa opção particularmente para aquelas pessoas que possuem uma vivência religiosa ou espiritual que julgam importante, e que está presente hoje nas principais cidades brasileiras, ou que pode ser acionada à distância via *online*. O respeito e a complexa elaboração de Jung neste campo possibilitam um longo caminho de crescimento por meio desta psicoterapia.

b) *Procurar estar atento e registrar os próprios sonhos*, logo após acordar, como uma importante porta de entrada para o inconsciente pessoal e coletivo, buscando conhecer a sua linguagem cifrada e as estratégias de sua interpretação, material que constitui recurso central no processo da psicoterapia junguiana.

c) *Estar atento aos detalhes significativos da nossa vida do ponto de vista psicológico*, com a forma como nos relacionamos com as pessoas, conosco mesmo, com nosso corpo sexualidade e relações de gênero, seus sintomas e problemas, bem como com as instituições e autoridades. Tudo isso acaba revelando nossos complexos e tendências inconscientes mais profundas, e nos ajuda a desenvolver o cuidado de si.

d) *Conhecer as obras de Jung e seus seguidores*, algumas delas já indicadas neste texto, e os trabalhos que as relacionam com as religiões¹⁹, bem como filmes²⁰, obras literárias e peças teatrais que utilizam o pensamento junguiano como pano de fundo para suas histórias.

e) *Conhecer e a literatura mundial sobre mitos e símbolos*, desde aqueles da Grécia Antiga até os da realidade brasileira, que nos aproximam da linguagem simbólica e de seus métodos de sua interpretação.

f) *Praticar alguma forma de arte, particularmente aquelas mais projetivas*, como desenho, pintura ou escultura, que necessariamente expressam conteúdos inconscientes, recurso terapêutico utilizado por Jung em si mesmo e em seus pacientes, e por Nise da Silveira em suas práticas de terapia ocupacional, e hoje largamente incluído na rede de atenção psicossocial em todo o Brasil.

g) *Ficar atento às sincronicidades que ocorrem na nossa vida pessoal*. Por este conceito complexo, Jung se referiu às associações no espaço e no tempo aparentemente aleatórias entre eventos da vida cotidiana, não causais entre si, e normalmente vistos apenas como coincidências. Para Jung, porém, esses eventos sincrônicos são cheios de significados, como fruto da ação do inconsciente de cada pessoa e daquelas mais significativas para ela, e têm valor terapêutico, particularmente quando tratadas em uma psicoterapia.

h) *Conhecer mais profundamente a história e as diversas religiões, bem como as diversas tendências dentro de cada uma delas, para poder avaliar mais criticamente a tradição religiosa/espiritual na qual fomos criados ou*

¹⁹ Várias editoras brasileiras vem publicando desde a década de 1980 uma série de livros de autores junguianos, vários deles relacionando a teoria e os conceitos de Jung com as questões religiosas.

²⁰ No Brasil, estão disponíveis dois filmes que abordam partes da vida de Jung com bom rigor biográfico: *Um método perigoso* (*A dangerous method*, título original em inglês), filme dirigido por David Kronenberg e lançado em 2012, e *Jornada da Alma* (*Prendimi l'anima*, no título original em italiano), dirigido por Roberto Faenza, lançado em 2003.

que adotamos, para se perguntar como ela possibilita ou cerceia uma relação mais livre com os conteúdos inconscientes e suas imagens e forças psíquicas, e se possibilita um processo mais livre de individuação e portanto, a conquista de um nível mais avançado de saúde mental e de qualidade de vida.

i) *Se engajar nas lutas concretas contra as injustiças e variadas formas de opressão econômica, social, de gênero, etnia, de identidades sexuais diferenciadas, de intolerância religiosa, pela preservação do meio ambiente, pela democratização crescente da sociedade e das instituições, e pela defesa da diversidade existencial e subjetiva, como forma de complementar criticamente as contribuições de Jung, como discutido mais adiante.*

5. Algumas limitações do pensamento de Jung e alguns debates sobre as relações entre as abordagens do inconsciente e a mudança histórica e cultural

A apropriação crítica do pensamento de Jung deve estar alerta a algumas de suas limitações. De forma muito similar a Freud, ele foi predominantemente um profissional liberal, pertencente às classes dominantes de seu país, a Suíça, e na maior parte de sua vida profissional fazia atendimentos individuais para essa elite. Foi casado com uma mulher rica, que muito lhe aliviava as preocupações financeiras. Em determinados momentos mais difíceis da ascensão e domínio nazista, Jung foi envolvido e fez algumas concessões muito polêmicas. Seu foco principal estava nas mudanças psicológicas a partir do indivíduo, no tratamento das diversas formas de sofrimento psíquico e como potencializador do processo de individuação. No entanto, como vimos, também tinha enorme interesse nas características mais gerais da cultura e das religiões, e suas implicações nos grandes processos de recalcamento e massificação que aconteceram na história, bem como na saúde mental das grandes massas populacionais.

Por outro lado, sua abordagem da cultura e da subjetividade é realizada numa perspectiva macro-histórica, em seus significados mais amplos, sem analisar os processos de transformação histórica, cultural e os atores envolvidos (Progoff, 1953). Precisamos ponderar que muitas dessas limitações advêm do fato de Jung ter tido a parte mais significativa de sua vida adulta cercada por grandes movimentos políticos de massificação e violência coletiva, como a I e II Guerras Mundiais, o nazifascismo, o stalinismo e a Guerra Fria. Assim, seu olhar foca algumas dimensões psicológicas, culturais, filosóficas e religiosas que estão presentes ou impressas no nosso inconsciente coletivo, ou que de alguma forma são atualizadas no presente, sem atentar mais rigorosamente para as determinações históricas concretas que promovem a emergência desses conteúdos na vida social, nos seus processos econômicos, políticos, sociais e culturais.

Em outras palavras, a emergência coletiva ou individual de conteúdos arquetípicos regressivos (como exemplo, em sua análise do nazismo) ou

progressivos, em determinado momento da vida social ou pessoal, não pode ser explicada por si própria, mas necessariamente por forças e condições históricas, econômicas, sociais, políticas, étnicas, culturais, religiosas, de gênero e identidade sexual, condições de vida/trabalho e vivências familiares concretas, com todos os seus desafios e fatores estressores. Eles atuam sobre esse coletivo, família ou indivíduo, mobilizando seletivamente as estruturas do inconsciente coletivo e pessoal. Adicionalmente, a própria pessoa ou movimentos coletivos atuam sobre estas condições do ambiente histórico e sobre as forças inconscientes, abrindo um leque de novas possibilidades nessa interação multidirecional com as forças inconscientes.

Sem uma noção mais complexa das lutas e dos processos econômicos, políticos, sociais e culturais na história, em suas ligações com a subjetividade humana, Jung recai às vezes em uma visão idealizada e superestimada do papel da psicologia, das buscas espirituais e das formas de psicoterapia como remédio para os males coletivos da humanidade. A crítica a esse idealismo de Jung não significa ir na direção oposta, de uma posição cética ou necessariamente pessimista da história humana. Jung, pelas condições históricas que viveu e por sua posição pessoal na estrutura social, pode ser considerado sim um cético em relação a projetos históricos e políticos coletivos alternativos. Seu horizonte político e social de vida não o permitiu conhecer outros projetos históricos de esquerda diferenciados, valorizadores da democracia e da diversidade, para além da experiência nazifascista, stalinista e da sociedade ocidental de capitalismo de consumo de sua época, com todas as suas características massificadoras, holocásticas e bloqueadoras do processo de individuação, que tanto denunciava.

No entanto, quando pensamos nos interesses da maioria da população do mundo, e particularmente nos países do Terceiro Mundo, submetidos a relações internacionais e nacionais de exploração e dominação, as lutas por projetos históricos alternativos são imprescindíveis. E nossos estudos sobre as relações entre subjetividade e projetos políticos, e nossa experiência histórica de lutas no campo da subjetividade, como nas lutas antimanicomiais, contra hospitais psiquiátricos especializados, substituídos por serviços de saúde mental abertos nas comunidades, e contra todas as formas de dominação e discriminação social, subjetiva, existencial, religiosa, étnica, de gênero e identidades sexuais diversas, indicam que é possível combinar a busca de justiça, democracia e equidade social com processos abertos de subjetivação e individuação. E isso tem que ser colocado como princípio e estratégia integral desde o início pelos movimentos sociais, entidades e partidos que levam à frente estes projetos históricos emancipatórios. Neste caminho, as principais vertentes progressistas da psicologia social, das teorias do inconsciente e as psicoterapias têm um papel fundamental, não só do ponto de vista teórico, como também concreto, estimulando suas lideranças a assumirem integralmente seus processos de individuação e buscando formar agrupamentos, coletivos e instituições abertas à diversidade interna e à reinvenção permanente.

É claro que essa possibilidade implica, do outro lado, em um debate permanente com as teorias e forças políticas no campo da esquerda, cujas

principais tendências têm uma dificuldade histórica de lidar com o tema da subjetividade e das religiões/espiritualidades, temas que extrapolam os objetivos do presente texto, mas que foram sistematizados em outras publicações (Vasconcelos, 2000, 2010 e 2019).

Para além da discussão sobre projetos históricos emancipatórios, as abordagens do inconsciente têm um papel mais concreto e constante na esfera do debate público sobre a vida social e sobre a cultura em geral. Freud e Jung escreveram largamente sobre temas culturais de suas épocas. No Brasil, temos já uma longa tradição de psicanalistas que escreveram na imprensa convencional e em livros, como por exemplo Virgínia Bicudo (1910-2003), Hélio Pellegrino (1924-1988), Contardo Calligaris (1948-2021), e atualmente Joel Birman, Wladimir Safatle e Christian Dunker, muito ativos nos últimos anos. Além da imprensa e os livros, as redes sociais ampliaram o público alvo, e agora temos também canais, vídeos e *podcasts*. Dunker, por exemplo, tem no momento da escrita deste texto quase 350 mil inscritos em seu canal, em um processo de popularização de uma psicanálise mais crítica. É claro que há riscos neste movimento, como a pretensão de esgotar a complexidade da psique humana, de se manifestar sobre tudo, de entrada do autor em um processo de inflação de ego ou de visar mobilizar clientes para o próprio consultório privado. No entanto, as abordagens do inconsciente têm um papel a cumprir, de colocar dúvidas sobre sintomas coletivos, crenças monolíticas, fundamentalismos, senso comum com pretensões universalizantes, sobre *fake news*, etc. E ao mesmo tempo, convidar as pessoas e movimentos coletivos a pensar criticamente seus problemas subjetivos, seus sintomas, e estimulá-los a cuidar de si. Certamente, o presente texto se insere nesses objetivos.

Para concluir esta seção, creio que podemos concluir dizendo que as limitações do pensamento de Jung no campo histórico, indicadas aqui, não invalidam suas contribuições para a análise da dimensão psicológica, mas elas precisam ser necessariamente complementadas por uma análise sócio-histórica e cultural mais rigorosa e sistemática, para poder contribuir para investigar e discutir de forma mais abrangente os fenômenos psicossociais e históricos multidimensionais e mesmo processos individuais complexos (Vasconcelos, 2010 e 2019). Se complementarmos as contribuições junguianas nesta direção, podemos nos apropriar criticamente de suas numerosas intuições e formulações mais relevantes, como apontamos neste texto. E fundamentalmente, como proposto anteriormente, projetos históricos efetivamente emancipatórios devem incluir necessariamente os objetivos de democracia, justiça social e equidade, mas também respeito à diversidade subjetiva, existencial e religiosa/espiritual, e estímulo ao processo pessoal de individuação de cada cidadão, com pleno reconhecimento do inconsciente e dos processos psicológicos mais profundos. E nesse sentido, o pensamento de Jung pode dar inúmeras contribuições, como procuramos demonstrar neste texto.

Considerações finais

Podemos agora partir para algumas considerações mais conclusivas sobre as implicações mais amplas do texto. Tentamos sistematizar aqui as principais linhas da crítica junguiana às religiões ocidentais, particularmente as monoteístas, e nelas, ao cristianismo. Jung, no entanto, não as desqualifica radicalmente, pelo contrário, faz também um claro reconhecimento da importância desta relação com os mitos e deuses/deusas e com a esfera do sagrado para a saúde mental dos indivíduos e coletivos humanos. Assim, a crítica junguiana não leva a posturas ateias ou agnósticas, mas pode oferecer uma fonte importante de debate e de reelaboração pessoal para todos aqueles que desejam avançar concomitantemente em seu processo de individuação e em sua experiência religiosa/espiritual a partir de abordagens críticas, por não desejarem abrir mão dessa dimensão, processo praticamente sem saída em autores críticos mais radicais da religião, como Nietzsche, Freud e Marx/Engels.

Do ponto de vista da perspectiva mais social e pública das religiões, as críticas de Jung podem constituir um tópico importante para o necessário processo de ocupação do espaço existencial, cultural e político no debate interno ao campo das religiões/espiritualidades, quando reconhecemos a importância delas enquanto uma das forças de interpelação da luta por justiça, democracia e equidade social²¹. Além disso, as críticas de Jung dirigidas às religiões ocidentais, que tentamos revisar aqui, podem contribuir muito para a compreensão dos mecanismos psicológicos envolvidos no atual crescimento e difusão das vertentes mais fundamentalistas das religiões monoteístas, particularmente das igrejas neopentecostais mais radicais e do fundamentalismo islâmico, no contexto atual de avanço do neoliberalismo, de crise dos regimes políticos democráticos e das políticas de bem estar social, e de fortalecimento ou ascensão de governos autoritários de ultradireita, em que estas vertentes religiosas demonstram ter um claro caráter holocástico, como discutimos neste texto.

Esse tipo de análise é importante particularmente no atual contexto mundial e brasileiro. O projeto político de ultra direita que orienta movimentos como o trumpismo nos EUA, as articulações de Steve Bannon em numerosos países, o bolsonarismo no Brasil e o principal ideólogo de Putin na Rússia, Aleksandr Dugin, com ramificações em várias outras nações, tem um viés de religiosidade ultra-fundamentalista, pré-republicana e componentes ainda mais

²¹ Nesta linha, é interessante ver como o pensamento de Jung constitui uma fonte fundamental na obra de Leonardo Boff, considerado o principal autor brasileiro sistematizador da Teologia da Libertação. Para uma visão desta presença e de seu convite para a reelaboração subjetiva como inerente ao processo de libertação individual e coletiva, bem como das múltiplas dimensões das lutas social e ecológica encampadas em seu pensamento, recomendo seu livro *A voz do arco-íris* (Boff, 2000). De um ponto de vista marxista, uma releitura da crítica de Marx e Engels às religiões, fazendo uma revisão dos autores marxistas que lidam com o tema e reconhecendo o caráter paradoxal dos processos envolvidos, é feita por Michael Löwy (2016) em sua importante obra *O que é o cristianismo de libertação: religião e política na América Latina*, publicada no Brasil pela primeira vez em 1996, cuja leitura recomendo enfaticamente.

graves que o nazifascismo (Teitelbaum, 2020). No Brasil, esse projeto se aliou às versões mais intolerantes das igrejas neopentecostais, em franca expansão no país, que querem se assumir como os principais representantes do pensamento cristão, que estimulam a intolerância contra outras religiões, particularmente de matriz africana, e que visam a imposição de seus valores conservadores para toda a sociedade. Esse tema é impossível de ser desenvolvido aqui, mas tem sido discutido sistematicamente em outras obras (Vasconcelos, 2019 e 2021).

Nestes momentos mais sombrios da nossa história, os riscos destes imaginários holocásticos, sejam eles religiosos ou seculares, não podem ser desprezados. O século XX é considerado como o mais dramático e sanguinário da história humana, com tais imaginários emergindo exatamente no continente que se gabava ser o mais avançado no processo civilizatório e racionalizador da vida humana. Neste tipo de imaginário holocástico, os processos psíquicos coletivos desempenham um papel essencial, e assim, precisam ser bem compreendidos. Da mesma forma, as possíveis alternativas de enfrentamento destas tendências implicam todas as dimensões da vida econômica, política, social, cultural, psíquica e religiosa/espiritual, tanto coletiva como também singular, no processo de individuação de cada pessoa. E neste campo amplo, complexo, multidimensional e interteórico, o pensamento junguiano certamente tem muitas contribuições a dar.

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Banhos de sangue: religiões e a história da violência**. São Paulo, Cia das Letras, 2016.

BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Brasília, Letraviva, 2000.

BYINGTON, Carlos A. B. **Psicologia simbólica junguiana**. São Paulo, Linear B, 2008.

DOURLEY, John P. **A doença que somos nós: a crítica de Jung ao cristianismo**. São Paulo, Paulus, 1987.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas, Papirus, 1841/1997.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

HILLMAN, James. **Uma busca interior em psicologia e religião**. São Paulo, Paulinas, 1984.

HILLMAN, James. **Re-vento a psicologia**. Petrópolis, Vozes, 2010.

JABLONKA, Eva e LAMB, Marion L. **Evolução em quatro dimensões: DNA, comportamento e a história da vida**. São Paulo, Cia das Letras, 2010.

- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e a alquimia**. Petrópolis, Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis, Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. **Misterius coniunctionis**. Petrópolis, Vozes, 1985.
- JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis, Vozes, 1988
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos de psicologia simbólica**. Petrópolis, Vozes, 1991
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**, Petrópolis, Vozes, 1977.
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1963.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- JUNG, Carl Gustav (org). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis, Vozes, 2012.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Structural anthropology**, London, Basic Books, 1949/1963
- LÖWY, Michael. **O que é o cristianismo da libertação: religião e política na América Latina**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.
- NAGY, Marilyn. **Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis, Vozes, 2003.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo, Sinodal/EST e Petrópolis, Vozes, 1917/2017.
- PAGELS, Elaine. **Adão, Eva e a serpente**. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- PAGELS, Elaine. **Os evangelhos gnósticos**. São Paulo, Cultrix, 1995.
- PIERI, Paolo Francesco (dir). **Dicionário junguiano**. Petrópolis, Vozes, 2002.
- PROGOFF, Ira. **Jung's psychology and its social meaning**. New York, Grove Press, 1953.
- ROTHGED, Carrie Lee (coord). **Carl Gustav Jung: chaves-resumo das obras completas**. São Paulo, Athenu, 1988.
- ROUDINESCO, Elixabeth, e PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

- SAMUELS, Andrew. **Jung e os pós-junguianos**. Rio de Janeiro, Imago, 1989.
- SAMUELS, Andrew et al. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade: o retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita populista**. Campinas, Unicamp, 2020.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Saúde mental e serviço social: o desafio da interdisciplinaridade e subjetividade**. São Paulo, Cortez, 2000.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Abordagens psicossociais**, vol II: reforma psiquiátrica e saúde mental na ótica da cultura e das lutas populares. São Paulo, Hucitec, 2008.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Karl Marx e a subjetividade humana**, 3 volumes. São Paulo, Hucitec, 2010.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão (coord). **Manual (de) ajuda e suporte mútuos em saúde mental. Rio de Janeiro/Brasília**, Escola de Serviço Social da UFRJ/Ministério da Saúde, 2013 (disponível para download na Internet, bastante colocar o título no programa de busca).
- VASCONCELOS, EM. O campo das ciências das religiões, o paradoxo apoio social-intolerância, e as práticas no lidar com situações existenciais/sociais limite e as drogas. In.: VASCONCELOS, Eduardo Mourão e CAVALCANTE, Rita (org) **Religiões, o paradoxo apoio social/intolerância e a política de drogas e comunidades terapêuticas**. São Paulo, Hucitec, 2019.
- VASCONCELOS, Eduardo Mourão (org.). **Novos horizontes em saúde mental: análise de conjuntura, direitos humanos e protagonismo de usuários(as) e familiares**. São Paulo, Hucitec, 2021.

Submetido em: 04/03/22

Aceito em: 05/09/22

Síntese: considerações sobre rap, filosofia e religião

Síntese: considerations about rap, philosophy and religion

Bruno Carvalho Rocha¹

RESUMO

O rap é parte de uma tradição musical afro-diaspórica, responsável em organizar lutas sociais, identidades culturais e saberes diversos. A religião, como parte da experiência cotidiana, de afirmação e (re)invenção de comunidades negras e periféricas, proporciona um conjunto de elementos, imagens e símbolos que permeiam diversas narrativas do ritmo e da poesia. Nesse contexto, o rap e a religião apresentam-se como discursos complexos da vida social, subjetiva e estética dos sujeitos; por meio desses elementos a condição humana é pensada, problematizada e sua religiosidade colocada em perspectiva. Através do Síntese, grupo de rap do interior de São Paulo, este artigo tem como objetivo refletir aspectos da religião como parte fundamental de um complexo saber filosófico articulado pelo rap.

Palavras-chave: rap; filosofia; religião; Síntese.

ABSTRACT

Rap is part of an Afro-Diasporic musical tradition, responsible for organizing social struggles, cultural identities and diverse knowledge. Religion, as part of the everyday experience, of affirmation and (re)invention of peripheral communities, provides a set of elements, images and symbols that permeate different narratives of rhythm and black poetry. In this context, rap and religion are presented as complex discourses of the subjects' social, subjective and aesthetic life; through these elements the human being is thought of, his social condition problematized and his religiosity put in perspective. Through a group called Síntese, from São José dos Campos/SP, this article aims to reflect aspects of religion as a fundamental part of a complex philosophical knowledge articulated by rap.

Keywords: rap; philosophy; religion; Síntese.

Introdução

*Roubamos o céu de quem voa / Ao pensar que os anjos
não viam / Enquanto os pássaros vinham / Não pra ensinar
a sermos pássaros / Nem pôr em seu caminho semáforos /*

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: brunorochoa_47@hotmail.com.

Nem transformar florestas em fósforos / Escravizamos irmãos afros / E a troco de quê? / A custa de quê? Conforto? / Anjos que antes de encarnar fizeram figas pro aborto / Deu sorte os que nasceu morto / Há 500 anos atrás a nossa terra era selva / Mais que navios no cais, levaram a “salvação” / Erramos alvos demais, a paz que era evolução / Moleque hoje sem noção / Não entende um “A” do dicionário / Quer paz, justiça e liberdade? / Começa a ver que o vidão que dão na televisão / Não passa de morte / Vida pra mim é dos índios / Eu mando um salve pros fortes / Que escondidinho lá na Amazônia vive em choque / Do demônio Americano vim com as tropa de choque / Irmãos, sejam leões, espírito de aldeões / Que grandes templos se construam, mas em nossos corações.

Síntese, 2015.

A cultura é tema de grandes debates em diversas áreas do conhecimento. Antropólogos, sociólogos, historiadores e filósofos discutem ao longo dos séculos aspectos políticos, sociais e religiosos que formam as “teias” que dão vida às relações humanas. É na cultura que o sujeito se forma e desenvolve-se enquanto parte de uma sociedade. É nela também que as relações econômicas, psicológicas e materiais, por exemplo, são estabelecidas. Na visão do filósofo e antropólogo Ernest Gellner, a cultura seria “o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir” (GELLNER, 1983, p. 37-38).

Nietzsche, filósofo que se preocupou amplamente com os debates da sociedade europeia em que estava inserido, afirma que um dos seus objetivos sempre fora “compreender o íntimo nexos e a necessidade de toda verdadeira cultura” (Fragmento Póstumo, 1887, 10[28], KSA 13.307). Dentre as suas reflexões, ele observa a “decadência” da cultura e do homem moderno de sua época, estruturados num tipo de razão historicista fundada na filosofia grega e socrática (DREWS, 2018, p. 34-35). Em *Crepúsculo dos Ídolos* o filósofo alemão chega afirmar que na Alemanha, “esqueceu-se que a educação, a cultura, é o fim – e não ‘o Reich’ [império] –, e que para tal fim é necessário o educador – e não o professor ginasial e os eruditos da universidade” (NIETZSCHE, 2012, n.p.).

Essas e outras percepções a respeito da cultura, guardadas suas singularidades históricas e contextuais, são importantes para o desenvolvimento da reflexão sociológica e filosófica feitas no ocidente. Pois elas tentam compreender os aspectos fundamentais dessa “atmosfera” que viabiliza a sobrevivência humana, sua organização comunitária – seus modos de transmissão de conhecimento, arranjos de vida, etc –, bem como apontam a necessidade de se refletir criticamente os efeitos devastadores da modernidade, do capitalismo e do projeto colonial que atravessou diversos povos e culturas.

É dentro da história ocidental, como um tipo de contracultura da modernidade, que o movimento hip-hop – nascido nos Estados Unidos, no final dos anos 1970 – apresenta-se enquanto um poderoso e expressivo fenômeno cultural afro-atlântico, estabelecido nas periferias e nas rotas da diáspora africana (GILROY, 2012). Aglutinando uma experiência de resistência política, tecnologias de sobrevivência étnico-culturais – por meio da produção de vínculos sociais e expressões artísticas, filosóficas e espirituais dissidentes –, o rap, como linguagem musical, se estabelece por meio do hip-hop como um tipo de arte capaz de refletir o ser, sua condição social e histórica, além de oferecer de forma particular, novas possibilidades de formulação de significados e acessos ao mundo.

Como uma manifestação da “estética africanista”, ou seja, uma cultura construída através do movimento das muitas identidades e expressões afro-diaspóricas (SANTOS, 2019, p. 120), o rap/hip-hop problematiza conceitos e teorias hegemônicas, denunciando qualquer tentativa de generalização ou essencialismos a respeito das culturas afro-americanas. Sua sonoridade e sua proposição estética se dão por meio de hibridismos, negociações e releituras complexas próprias do mundo periférico. Desta forma, o rap, assim como outras expressões das culturas negras e marginalizadas, se apresenta como parte de um saber político-filosófico pós-colonial, desafiando algumas noções epistemológicas “oficiais”, além de propor novas reflexões sobre cultura e sobre a vida.

O rap constitui-se, então, como um tipo de “casa-lar” em que os “filhos da diáspora” constroem suas identidades (FONSECA, 2019, p. 135), revisam sua própria história, seus vínculos territoriais e religiosos. Sujeitos que foram historicamente abandonados à própria sorte, desapropriados de bens e de afeto, descobrem na cultura, a oportunidade de perguntarem e refletirem sobre a própria vida, ou seja, examinam a existência por meio do conhecimento das ruas (DARBY; SHELBY, 2006, p. 18).

Dessa forma, grupos e artistas do rap brasileiro, principalmente aqueles oriundos de contextos periféricos, atravessados constantemente por questões sociais como raça, classe e gênero, mas também pela religião, tornam-se protagonistas, agenciam, disputam sentidos e significados do pensamento e da cultura brasileira. A reivindicação de um saber-conhecimento “marginal” como o quinto elemento do hip-hop – ao lado do grafite, do rap, *break-dance*, discotecagem –, acaba por deslocar e desestabilizar conceitos e valores brancos-coloniais estabelecidos na estrutura social. Pensar as implicações do rap nacional, seu discurso e sua participação nas discussões e esgarçamentos teórico-metodológicos favorecem a construção de novos horizontes para discussões filosóficas, para os estudos culturais e para a compreensão das religiões.

Sendo, portanto, a religião, parte da experiência cotidiana, de afirmação e (re)invenção das identidades periféricas, sua presença massiva no repertório do rap proporciona um grande conjunto de elementos, imagens e símbolos que permeiam e dão vida às mais diversas narrativas do ritmo e da poesia marginal. Assim, o rap e a religião também se apresentam como discursos complexos da vida social, subjetiva e estética dos sujeitos; por meio deles o ser-humano é pensado,

sua experiência social problematizada e sua experiência religiosa colocada em perspectiva.

Dessa forma, Síntese, um grupo de rap de São José dos Campos/SP, é inserido em nossa reflexão como um ponto importante de partida para refletirmos algumas dessas dimensões culturais e políticas já apresentadas, assim como compreender como a religiosidade/espiritualidade é articulada intimamente no imaginário de um Brasil periférico. Oriundos de famílias católicas, diretamente do interior de São Paulo, os integrantes do Síntese relacionam diversos aspectos da religião, bem como do seu cotidiano periférico, com discursos poéticos, filosóficos e políticos inscritos na tradição do rap. Como visto também em outros rappers brasileiros², Neto e Leonardo utilizam-se de um arcabouço mítico-poético, narrativas religiosas, relendo em suas canções os conceitos da rua por meio de temas teológico-filosóficos.

Esse grupo de rap do interior de São Paulo ficou conhecido pela sua capacidade de articular em seus discursos dimensões profundas da existência humana – consideradas por fãs e outros rappers como complexas –, à uma intervenção poético-performática de dimensões religiosas em seus shows³ e apresentações⁴. Portanto, esse artigo tem como objetivo (1) conhecer parte da trajetória religiosa e da obra do Síntese, para então, (2) oferecer uma análise geral do pensamento e dos elementos que compõem sua linguagem religiosa no álbum

² Para conferir alguns outros exemplos de rappers que fazem uso de discursos e elementos religiosos em suas canções, conferir o item “A história do mito no rap nacional” no artigo *No princípio era o rap: A construção do mito na obra dos Racionais MC's* (CAPPELLI; ROCHA, 2020); os itens 1.2 (p.62-84) e 2.1.2 (p.107-121) da dissertação *Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC's* (ROCHA, 2022), e o artigo *O mundo mítico-poético de Baco Exu do Blues: erotismo e religiões no rap* (ROCHA, 2021).

³ Em show de 2014, no espaço Matilha Cultural, Neto abre o show com as seguintes palavras: “A gente tem pra passar, mano, é um caráter meio de palestra mesmo, nossa intervenção, tá ligado mano? Por causa que, o que a gente tem a dizer, o que a gente traz, é muito mais importante que as músicas, tá ligado mano? Por causa que é o seguinte mano, tipo, existe muitos rap, né mano... Rap existe muitas vertente, né mano? Existe rap de rimador né, de várias pessoas... Tipo, ‘nóis’ é mais umas ideia ‘memo’ que ‘nóis’ escreve, que ‘nóis’ acha relevante, tá ligado? E acaba gerando umas música, que é o jeito nosso, é o que a gente tinha desde antes de ter as consciência, tá ligado? Que acompanhou a gente depois disso, tá ligado? Eu creio muito que é uma incumbência divina, tá ligado mano? Eu coloco Jesus Cristo sempre na minha frente antes de tudo que eu fizer, tá ligado? Que envolve esse meio de atuação. Por causa que é o seguinte mano, essa ideia que eu quero passar, tá ligado mano, convencer os irmãos que o amor é mais importante que o ódio, [que] ninguém entre o céu e a terra basta (...). Eu vejo no olho de cada um aqui, tá ligado ‘fei’?, ‘nóis tudo é ouro ‘fei’, o Espírito Santo tá dentro de cada um ‘fei’, ‘nóis’ é templo mano, tá ligado? ‘Nóis’ esqueceu disso mano, tá ligado? ‘Cê’ é louco mano... ‘Nóis’ é divindade tá ligado? E é assim que ‘nóis’ tem que se tratar, tá ligado mano? E é isso, peço licença pra manipular todas as vibrações, tá ligado? Pra intervir na vida de vocês nesse momento, tá ligado? Muito obrigado pela atenção primeiramente, licença pra chegar São Paulo”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g8vT6EH2aAI>. Acesso em: 30 jan. 2021.

⁴ Em entrevista ao canal Rap Cru, os rappers Rashid, Kamau e Ogi, comentam sobre a música e a carreira de alguns grupos e Mc's do Brasil, e citam que uma das característica do Síntese é a presença “hipnotizante” no palco e que, a construção de uma oratória própria, como um “pregador”, fazem com que o público se conecte com a sua música. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=xzsv-VyghgY>. Acesso em: 11 jan. 2020.

Sem cortesia (2012). Por fim, (3) tentaremos trazer breves apontamentos da relação entre rap, filosofia e religião já levantados nesta introdução. Esperamos demonstrar a singularidade do rap e de seus agentes no desenvolvimento de um saber filosófico altamente complexo e significativo, tanto para pensarmos novas teorias e conceitos, como para expandir os estudos sobre rap e religião no Brasil.

1. Vida e obra

Poder cosmológico

Leão alado

Síntese, raciocínio quebrado

Importa a valorização de qualquer resultado

Síntese, 2021

Síntese é um grupo de rap criado em 2010, em São José dos Campos, interior de São Paulo. Gestério Neto e Leonardo Irian, ainda muito jovens na época, deram vida ao que costumam chamar de “projeto musical” de rap, gênero musical que desde criança acompanha a formação social dos dois. Neto e Leonardo se conheceram na adolescência, no quarto de um produtor de rap da cidade, o Moita. Neto, em atividade desde 2006, diz que a “cena” local do rap em São José, contava com diversos shows e eventos patrocinados pela prefeitura da cidade. Ali, as rodas de improvisação de rimas geravam um ambiente onde a cultura hip-hop era sentida “corpo a corpo” entre *b-boys*, grafiteiros e os jogadores de basquete: “O ‘cê’ fazendo rap ali mano, nós jogando basquete, ‘bagulho’ corpo a corpo. Os b-boy dançando perto de você, os grafiteiro, tá ligado? Era uma religião, uma igreja, um lugar pro ‘cê’ colar domingo, tá ligado? [Um lugar] Que você ia se sentir à vontade” (NETO, 2017). Todo esse contexto interiorano, de aprendizado local e coletivo, trouxeram ao Síntese uma relação religiosa com o hip-hop, desenvolvendo um senso “sagrado” diante da responsabilidade de ser um “formador de opinião” por meio da linguagem do rap⁵.

Segundo Neto, esse movimento cultural estava espalhado em diversos “quartos” e casas do Vale do Paraíba, região metropolitana do litoral norte de São Paulo. Onde cada rapper, inserido num contexto particular, produzia de forma independente diversas reflexões críticas sobre espiritualidade, sociedade e política⁶. No entanto, além dos amigos e produtores musicais oriundos daquele contexto,

⁵ “A arte é sagrada, pra edificação espiritual, tá ligado? (...) Nosso sopro é um tufão na vida do moleque de 15 anos que tá vendo ‘nóis’, tá ligado? O moleque vai reparar em cada pedacinho do nosso corpo, e cada trejeito, tudo é uma sugestão” (NETO, 2015).

⁶ “E era lindo mano. Nego Max chegava lá de Taubaté pá, daquele jeito, falando tudo os ‘bagulho’ que falava nas letra, num ‘pé’ social cabuloso, representando uma energia que ninguém representava. E tava eu e o Léo escrevendo os ‘bagulho’ lá na Zona Sul daquele jeito, e falando que o mundo era uma prisão. E falando de tudo aquilo, que todos os enredo era fabricado, que era tudo armação o mundo, tá ligado? Aí veio o Mateusão do Distúrbio Verbal acreditando em Deus, e disparando pra tudo quanto é lado, falando tudo daquele jeito, tá ligado?. Aí daqui a pouco veio o Moitão, ‘ayahuasqueiro’, com a mente aberta pra caramba, com uns livro, umas música, com as ideia diferente, sem culpa de nada, tá ligado? Descalço... (...) Daí o Surpresão vinha do outro lado devorando aqueles livros de filosofia” (NETO, 2017a).

o rap e a cultura hip-hop têm um longo e anterior percurso histórico no Brasil. Assim, o grupo Síntese é resultado de muitos que vieram antes deles em outros estados e cidades. Em entrevista, Neto cita diversas referências do rap nacional que formaram tanto a sua musicalidade e a de Leo, antes e depois do sucesso, como Shawlin, Emicida, Kamau, Marechal, Black Alien e Racionais Mc's. Tais grupos de rap serviam como inspiração, um modelo de vida, simplesmente por apresentarem em suas músicas “uma vida mais parecida com a minha, talvez. Mais parecida com a realidade que eu fui submetido e que eu me identificava mais. Conversou com o meu sentimento” (NETO, 2015). Esse “casamento”⁷ de ideias e sentimentos, aliados à proximidade de uma experiência periférica “real” comum entre Neto e Leonardo, os levaram a dividir por dois anos (2010-2012) a mesma casa (NETO, 2015). A moradia servia como estúdio e proporcionou uma síntese inexplicável de comunhão entre os dois, que produziam, compunham e criavam de forma intensa, uma identidade sonora mítico-poética ímpar dentro do rap nacional.

Em 2012, pela primeira vez, o grande público teve acesso às ideias e aos raps do grupo Síntese. Através do programa “Manos e Minas” (1993-2019), transmitido pela Tv Cultura, a dupla apresentava um estilo denso e complexo de rap, uma “tese apocalíptica” – em suas palavras –, até então desconhecida para os fãs de rap⁸. Naquele mesmo ano, quando Neto e Leonardo tinham acabado de completar 18 anos, lançaram seu primeiro álbum chamado *Sem cortesia: Vagando na Babilônia em busca de Canaã*. Nessa época, o grupo começou a receber os primeiros convites para se apresentarem fora da sua região, indo para São Paulo, no “Rap Móvel” – evento produzido pelo rapper Nocivo Shomon, da Zona Leste –, além de fazer alguns shows em casas noturnas da capital paulistana (NETO, 2017). Nesse momento, onde a internet se tornava um meio de conexão, troca e divulgação da cultura hip-hop, em especialmente do rap, o grupo também lançou o clipe da música *4:20*, tendo ampla aceitação do público e, conseqüentemente, gerando curiosidade sobre o estilo e as ideias daquela dupla tão jovem de São José dos Campos/SP.

Neto relata que neste período inicial de suas carreiras, enquanto o público aos poucos se identificava com a intensa e profunda sonoridade do Síntese, existia, de fato, uma espécie de “fluxo espiritual” quase incontrolável, uma enorme

⁷ Neto relata em uma entrevista para o coletivo Colmeia Golden Era, um pouco da relação que construiu com Leonardo, sua dupla. Além da intensidade dos dois quererem dar uma “Cabeçada no horizonte”, ele afirma que o Leonardo salvou sua vida em todos os sentidos, inclusive “de uma vida medíocre”. Ele diz também que a cumplicidade da relação simulava um casamento: “Eu tenho pra mim que eu vivi um céu, ali. Eu vivi um casamento ali, sabe mano. A amizade nossa era algo muito bonito, tá ligado mano, que me inspirava, inspirava todo mundo ao nosso redor (...) Era tipo vida de casado, sabe? brigando e fazendo as pas o dia inteiro e fazendo rap na casa dos outros”. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=ke1H7j6g7mM>. Acesso em: 11 jan. 2021.

⁸ Conferir a primeira apresentação do grupo no programa Manos e Minas em: <https://www.youtube.com/watch?v=hLadLk8Qq-k>. Acesso em: 11 jan. 2021. Nessa apresentação, já é possível identificar não só a complexidade da sua poesia, mas a postura de “mensageiros” de uma “tese” que transcende a existência material: “E nós fazemos nossa intervenção musical, entendeu, que é o rap mano, tá ligado, a gente pode soar meio ofensivo, eu peço perdão mesmo, entendeu, o ímpeto é inevitável frente a urgência da nossa luta que é tese apocalíptica mesmo que ‘nóis’ tem em nosso senso, certo?”.

inquietação existencial e religiosa naqueles dois jovens que aos poucos formavam a “cara” e a identidade do grupo de rap. Tanto que em dez dias, os dois produziram três discos, e tinham em mente que, depois dos lançamentos, ambos entrariam para a vida religiosa através da Ordem católica dos franciscanos:

A gente queria virar franciscano, que era uma ideia que a gente teve. Que achamos que, tipo, mesmo debaixo da jurisdição de uma Igreja, ia ser uma prática que não ia limitar a gente dentro do que ‘nóis’ queria, voto de tudo. A gente queria intervir na matéria, tá ligado? (...) Era uma inquietação muito grande. No meio disso, o que tinha pra fazer era música. E pra ‘nóis’, era quase pouco, tá ligado? Então, ‘nóis’ se internou no Wilhão, fez três disco. ‘Escrevemo’, ‘escrevemo’, ‘escrevemo’ e um desses, é o *Sem Cortesia* (NETO, 2017).

Esse processo/desejo de austeridade, rejeição do mundo material e carnal, aliado a um intenso discurso poético-religioso – demonstrado na vestimenta inicial dos rappers (roupas simples, uso de crucifixos, escapulários), na performance corporal, e nas sonoridades melancólicas e contemplativas do seu rap –, trouxeram diversas questões para a dupla. Além de uma breve parada entre 2012 e 2013, onde os dois foram diagnosticados com esquizofrenia e alguns distúrbios psicológicos, Leonardo decidiu parar sua carreira no rap para sair em busca de respostas espirituais e existenciais que suprissem as dúvidas que se apresentavam naquele momento. Aquela “atmosfera” cósmica de luta espiritual, de expansão mental-filosófica e de conflitos psicológicos que envolvia os dois, foi classificada por Neto como uma fase difícil de superar – época que deixou marcas profundas que caracterizam o grupo até hoje, tanto em relação à carreira como na vida pessoal de cada um deles⁹:

A parte espiritual tava a milhão. Eu lembro que no reveillon de 2011 pra 2012 começou a acontecer uns negócio com a gente. Que entrava umas coisas e falava com as pessoa, sabe? Uma mediunidade que começou a chegar e a gente não sabia controlar, não sabia desenvolver, sabe? Não sabia aprender a lidar com aquilo. E a gente foi atrás de tudo. E na época, quem tava perto da gente era o Mateusão ali, o Distúrbio Verbal. Aquela fita bem evangélica, bem pentecostal. E “trono sobre trono”, e David Rebollo que era outra loucura também, tá ligado? E a gente começou a subir pros monte... se é isso a verdade, então, que vai salvar a gente, a gente começou a ir. E Bíblia, sabe? E não era de

⁹ Leonardo Irian, diagnosticado com um grau mais severo de esquizofrenia, passou por diversos momentos conturbados. Além do seu afastamento do grupo por questões de saúde, acabou se envolvendo com drogas, sendo preso duas vezes. O seu processo corre na justiça até o presente momento. Depois do lançamento do álbum *Ambrosia* (2020), que celebrava também um retorno de Leonardo aos trabalhos oficiais do grupo Síntese, foi divulgado pelas redes do grupo e de rappers próximos à dupla, que o mesmo havia desaparecido de São José dos Campos, cidade onde vive. Depois de ser achado próximo a cidade de São Paulo, Neto fez uma *live* em sua rede social com o título “Precisamos falar sobre esquisofrenia”, explicando toda a situação atual e antiga, sobre a relação do grupo com essa doença. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=BXGekIQZwy0>. Acesso em: 12 jan. 2021.

uma maneira saudável, tá ligado mano, não era de uma maneira saudável as coisas (NETO, 2017).

Neto decalra em uma entrevista, por exemplo, que Leonardo sempre teve uma sensibilidade muito grande com o “mundo espiritual”¹⁰ e com a própria vida, mas que ambos não sabiam lidar muito bem com tudo aquilo que se apresentava a eles: “Era muita pouca idade, né? E a nossa vida sempre foi muito intensa. E a gente vivia nessa época experiências espirituais, sabe? Traumatizantes pra gente na época, sabe? E foi demais pra gente, sabe mano? A gente não soube lidar muito bem” (NETO, 2015). Diante das crises e desafios que os dois rappers passaram, Neto decidiu continuar representando o Síntese, mesmo com a ausência de Leonardo – Leo acaba voltando em 2020 para o disco *Ambrosia*. O caminho percorrido a partir de 2013 trouxe mais maturidade e ajudou a ressignificar toda aquela “energia” que naquele momento, não se mostrava muito “saudável”:

A gente queria se excluir do mundo, tá ligado? É isso que eu acho que é um erro, que eu vejo muita gente que passa pelas 'consciência', que passa por esse mesmo 'surto de lucidez', não sei como chama isso... Um despertar, uma iluminação, não sei. Por causa que, não é um estado permanente também. É um 'bagulho' que é dia após dia. É todo dia, tá ligado? Cada época é uma época, você tá de um jeito, né? E você não pode se retirar do mundo. O nosso erro foi esse, tá ligado? Eu acho que o exemplo que as pessoas precisa é de alguém que esteja no mundo, ali, 'firmão', lidando com as questões da vida. Indo comprar um pão, comendo com a sua família ainda (...) E embora eu acho que aquela fase, foi tanta energia que aconteceu ali, tá ligado? Tanta energia que foi contida ali, foi um grito tão grande, tá ligado? Tinha algo tão grande ali, que ainda é [continua] Síntese. Sempre vai ser Síntese. Não que aquela energia seja mais que isso [daqui]. Talvez a serenidade de agora, é a conclusão daquilo, tá ligado? E não é uma conclusão eterna também. Porque a vida é looping, cada um tá no seu 'looping eterno' (NETO, 2017).

No ano de 2013, Síntese, sob a voz de Neto, foi chamado para gravar a música *Equação* – que faz parte do disco *Buracos ao Chão* (2013), gravado em parceria com o rapper Inglês –, em uma das maiores produtoras de rap e conteúdo digital, o Rapbox. Em 2014, o grupo de São José foi chamado novamente para o programa “Manos e Minas” onde junto com a banda Projetonave, apresentou diversas músicas que, posteriormente, foram disponibilizadas nas plataformas digitais. Mesmo sem Leonardo, Neto recebeu o apoio de fãs e amigos para continuar a jornada na qual Léo, sem dúvida, era um personagem fundamental. Síntese participou do programa “Show Livre” em 2016, da música *Plano de voo*,

¹⁰ “O Léo 'baqueou' bastante a sensibilidade espiritual dele, sabe. O Léo nunca usou droga, nunca usou química, tá ligado? O Léo é o tipo do mano que toma uma latinha de cerveja e já sabe... Ele é muito sensível espiritualmente, sabe mano? 'Cê' olha pra mãe dele e 'cê' entende tudo. A mãe dele é uma pessoa que lida com o plano espiritual o dia inteiro. Assim, tem uma sensibilidade tão grande e não consegue dar conta da vida normal também” (NETO, 2017a).

no disco do rapper paulistano chamado Criolo. Neto também trabalhou, por meio do grupo, com diversos produtores e músicos de referências no Brasil, como Daniel Ganjaman, Thiago França e Kiko Dinucci. Com shows, entrevistas e festivais por todo Brasil, Síntese lançou músicas, clipes, participações e outros álbuns como: *Boomshot Apresenta* (2015), *Trilha para o Desencanto da Ilusão, vol. 1: Amem* (2016) e o mais recente trabalho, *Ambrosia* (2020).

Todos os trabalhos do Síntese, seja com a presença direta de Leonardo, ou só com Neto – motivo pelo qual a maioria das entrevistas e falas deste artigo serem de Neto – tem como característica principal uma poesia que se conecta a questões sociais, filosófico-teológicas e existenciais. A intenção de “explicar o inexplicável” (NETO, 2015), de falar de um sentimento que “não é medido na trena”, de decodificar aquilo que se mostra de maneira misteriosa no mundo, cobrou do grupo a capacidade de estabelecer um diálogo entre a razão, a lucidez e o “extra-sensorial”, “extra-terreno” (NETO, 2017). Dessa forma, para aprofundarmos a relação entre o rap, a religião e o pensamento filosófico em Síntese, é preciso analisar um pouco mais de perto a primeira e talvez mais conhecida obra do grupo, o disco *Sem cortesia: vagando na Babilônia em busca de Canaã* (2012). Observar um pouco mais dos ecos dessa experiência mítico-poética que perpassa a vida de Neto e Leonardo na obra em questão irão apontar alguns caminhos para a compreensão de um pensamento filosófico complexo, desenvolvido por meio do rap.

2. Em busca de Canaã

Enquanto servirmos o Faraó, nunca sairemos do Egito
Síntese, 2012

O álbum *Sem Cortesia: vagando na Babilônia em busca em Canaã* (2012), reúne 28 faixas, em sua maioria curtas, intercalando músicas e interlúdios à capela. Em especial, uma faixa nos chama a atenção. Quase ao final da obra existe um relato chamado *Nota explicativa*, uma espécie de testemunho onde Neto e Leonardo, por quase 12 minutos, narram diversas experiências religiosas que aconteceram no estúdio durante as gravações¹¹. O disco é dividido em duas partes: (1) *Vagando na Babilônia*, com 17 músicas, e (2) *Em busca de Canaã*, com 11 canções. Por hora, é possível perceber que as músicas desse álbum apresentam, de forma geral, uma sonoridade experimental, com bases secas e graves fortes; um tom obscuro, ao mesmo tempo contagiante, “místico”, sinestésico. Toda essa proposta musical desconcertante, com ritmos e batidas “quebradas”, contextualizam e traduzem muito dos sentimentos, ideias e a identidade da dupla.

¹¹ “Então mano, esses dias ‘nóis’ tava aqui no estúdio aqui. Eu tava ‘locão’, pá, e, correu umas manifestação espiritual comigo, dentro do meu corpo, pá. Que, e tipo, ninguém tá isento dessa fita mesmo não, entendeu? ‘Nóis’ decidi colocar como um documento mesmo, um registro dessa guerra espiritual que todo mundo vive todo dia, tá ligado? Por causa que, todo mundo é a imagem e semelhança de Deus, ‘nóis’ acredita, entendeu?” Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MD0l8_wStOs. Acesso em: 19 ago. 2022.

Cada som pode ser encarado como parte de um testamento espiritual, como fragmentos de uma tese sócio-filosófica de seu pensamento, chamando o ouvinte a se atentar para a “urgência do mundo” – o caos que habita a humanidade –, e à sua “causa apocalíptica”¹² – um tipo de denúncia profética e anúncio de esperança.

As letras do *Sem cortesia* nos conduzem a uma reflexão social crítica através de versos e graves contundentes, despertando um chamado à contestação, à libertação (“utopia” e “liberdade”), e ao autoconhecimento: “Por isso tô aqui / Pra te alertar, instruir, subverter ao te informar”¹³. Quase 10 anos depois, Neto resgata na canção *Trilha para o desencanto da ilusão* (2020), o impacto daquele disco lançado em 2012. Ele afirma já no começo da canção que é preciso um certo cuidado ao se expor ao seu conteúdo: “Sem cortesia é um buraco profundo, tome cuidado menino confuso”¹⁴. Concebidas em meio a ideias, símbolos e metáforas religiosas, advindas em grande parte por conta de uma formação católica¹⁵, tais canções movimentam abertamente uma dialética entre o “natural” e o “sobrenatural”, incorporando múltiplas experiências e referências cosmológicas, distantes de um discurso dogmático, mesmo que com um rigor ético radical:

“O Síntese é isso mano: essa mensagem, essa ideia, esse compromisso com a verdade, com a verdade, as consciências [razão], independente das nossas conduta, sabe? É a urgência da luta, tá ligado? Sempre foi o rap, né, os ‘mazeladão’ com a vida indo tratar das consciência [razão], com dificuldade pra se expressar ainda. Eu creio que seja isso, tá ligado? (...) Eu acredito que seja muito sagrado isso, sabe? E que eu quero levar essa energia, esse espírito de transformação, que é o Síntese acima de tudo, esse espírito da renovação que me pede uma conduta na minha vida. Eu tem que tá morrendo e renascendo todo dia mano, pra eu poder fazer show do Síntese, tá ligado? Pra eu poder levar esse espírito de transformação pras pessoas. Pra executar essas obras que tá contido toda essa energia de transformação, de morte, renascimento e ressurreição, tá ligado?” (NETO, 2015).

Parte do contexto que subsidiou a construção desse disco já foi observada no item anterior. A vivência periférica, as relações familiares bem como as amizades estabelecem as bases e os motivos das canções. Aliado a isso, existe um

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Síntese, “Trilha para o desencanto da ilusão”, Álbum Ambrosia (São José dos Campos, Matrero, 2020).

¹⁵ Sobre a criação dentro do catolicismo, Neto relata: “Fui educado muito à base de música, sabe?

A base da doutrina católica, tá ligado? Minha família é vicentina, eu acho que isso diz muito sobre mim também, sabe? Desde criança teve conferência na minha casa, meus pais teve cargo importante nos vicentino, na obra de caridade dos vicentinos, sociedade São Vicente de Paulo” (NETO, 2017). Em outra entrevista, ele afirma que tanto ele como Leonardo vieram desse “berço” religioso: “A nossa família, tanto eu quanto o Léo, a gente é de berço católico praticante, de grupo de oração e de instituição de caridade, sabe? E a gente sempre cresceu nesse meio. Mas só que depois quando você atinge uma idade, ali, uns 15-16 anos, você começa a ser um indivíduo mesmo. ‘Cê’ vai sair pro mundo atrás da sua fé né? ‘Cê’ vai ver o que que você acredita, sabe? De acordo com o que vai chegando até você” (NETO, 2015).

senso de “missão”, um forte sentimento de responsabilidade que é acessado a partir de uma espécie de vocação religiosa, um certo merecimento “sagrado”, como se a dupla funcionasse como um “portal” de acesso à verdades transcendentais: “É interpessoal essa mensagem do Síntese, tá ligado? Não é uma brisa nossa, que eu quero massificar e impor minha própria esquizofrenia (...) O Síntese é isso, mano. É algo muito grande, muito grande, muito maior do que eu, e se eu morrer, vai tá aí ainda” (NETO, 2015).

O sentimento religioso, a instabilidade social em que vivem, as crises psico-existenciais envolta do álbum *Sem cortesia*, fazem das músicas um tipo de relato místico, animadas numa áurea apocalíptica, um tom mítico-poético de caráter messiânico. A própria escrita do grupo, as metáforas religiosas e o pensamento empregado por meio de métricas e arranjos difíceis de compreender se assemelham à escrita noética de muitos místicos. Neto e Leonardo misturam “estados de conhecimento, estados de visão interior” dirigidos às “profundezas de verdade” não abarcadas integralmente pelo “intelecto discursivo” (JAMES, 1995, p. 238). Observa-se, portanto, o esforço de conciliar uma realidade sócio-material periférica, ao mesmo tempo em que há um intenso desejo de traduzir mensagens de um “outro mundo”, unir-se ao mistério do universo, a uma realidade que transcende a própria razão:

Ao fogo que não aquece nem ilumina
Então que venha outro dilúvio, outro começo, Pai.
Só a luz e o sal, o bem que cobra o mal
Que ainda não teve em resenha
Sem ‘convir’ [ser conivente] com o errado pra respirar
Nem instinto pecaminoso pra interagir
Nem pensar. Por aqui vislumbrando religar
Deslumbrando recompensa. Compromete o existir
A trilha do sol nascente me chama toda aurora
Lote vinte e um após o único que fez jus
Ao plano Terra. Espírito na carne, inconsciente
Vão que viu passar o potencial transcendente
Tentar provar o que acredita seu erro alheio
Ego e receio. Condição: consciência ignorante
Aversão, estopim. Assim rebelião covarde
E o tratamento de hombridade, compromete a eternidade¹⁶.

Devido à quantidade de informações sempre contidas em poucas linhas, torna-se impossível abarcar neste artigo todos os aspectos narrativos, políticos e religiosos que a poesia do Síntese nos oferecem¹⁷. Chama-nos a atenção, porém, a profundidade musical e reflexiva com que dois jovens periféricos, um branco e um negro, conseguem elaborar aos 18 anos em um estúdio improvisado no interior

¹⁶ Síntese, “Redenção”, Álbum *Sem Cortesia*: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

¹⁷ Ao falar sobre o seu processo de escrita e sobre a reflexão que o Síntese propõe sobre o mundo, Neto afirma sua vocação como um cidadão comum olhando para a vida, tentando, a partir do rap, se comunicar com contexto universal das experiências. Por essa ambição, ele diz: “Eu acho que as pessoas vão entender a gente melhor daqui uns anos” (2015).

de São Paulo. Músicas como *Ilusão*, *Só neurose*, *Babilônia*, *Apocalipse pessoal*, *Eis-me aqui*, *Enfermidade*, *E assim reina o homem* e muitas outras demonstram a complexidade filosófica, atravessada por uma cultura estético-narrativa afro-diaspórica, bem como o caráter “místico-profético” de sua obra: “Não é pessoal tá nesse plano, mano / Cano cospe viagem astral / Dano vital, real, qualquer existência sente a perda / Um mal que herda do passado, África. O mais prejudicado, atrasado, continente gueto, preto... Levaram o teto”¹⁸. Dessa forma, nos concentraremos ainda neste item, de maneira breve, em tecer comentários sobre três músicas importantes e bem conhecidas do público neste álbum: *4:20*, *Sem cortesia* e *Se escute*.

2.1 4:20

A popularização do Síntese no cenário do rap nacional foi, em grande medida, em função da música *4:20*. Lançada primeiramente em um pequeno EP, num segundo momento a canção foi disponibilizada como videoclipe no Youtube. *4:20* transformou-se em uma produção significativa para os fãs e para o grupo. Uma câmera parada em ângulo aberto localiza os dois integrantes do grupo, que estão parados em uma escada. Neto em pé, carrega no peito um escapulário da Virgem Maria, visto também em outras situações referentes ao rapper. Ao seu lado, sentado nos degraus, Leonardo expressa um olhar e uma postura reflexiva, introspectiva. O nome da música composto pelos números “4:20”, fazem referência a um horário “oficial”, popularmente conhecido entre os jovens como o momento propício para o uso da maconha – esse horário faz a transição entre o final da tarde e a noite, remetendo a um “clima” de relaxamento, menos agitado e mais sereno.

A música é introduzida com um *sample*¹⁹ de reggae, gênero musical muitas vezes associado ao consumo recreativo e por que não “espiritual” da maconha. Poucos segundos depois, uma sequência de três batidas fortes e graves transicionam aquele “clima” inicial descontraído proporcionado pelo reggae, fazendo um *link* ao contexto reflexivo e crítico que viria logo em sequência.

Neto e Leo parecem estar dispostos a contradizer o momento “paz e amor” que o “4:20” normalmente representa, para trazer a tona um chamado à realidade, apontar os perigos da alienação, da depressão e da falta de perspectiva que muitas vezes captura e entorpece a juventude: “4:20, depressão presente. É o seguinte / Várias fita na mente, no momento descrente / Falta de fé até no que eu devia me apegar / Por ser mal interpretado no ato de tentar passar / Uma visão que a tal sociedade não pode ter”²⁰. A partir desse jogo de ritmos (o raggae/rap)

¹⁸ Síntese, “E assim reina o homem”, Álbum *Sem Cortesia*: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

¹⁹ O termo “sample” refere-se a uma técnica de “corte e colagem” muito utilizada no rap, onde o produtor insere trechos de outras músicas e cantores dentro da faixa musical de outro.

²⁰ Síntese, “4:20”, Álbum *Sem Cortesia*: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

e metáforas (“4:20”), a música assume um tom provocativo, combativo e ao mesmo tempo convidativo para que o seu ouvinte se atente ao “sistema” que pode dominar nossa vida – e aqui o consumo de droga também está incluso –, e alertar sobre os diversos contextos implicados à juventude periférica como o crime, o consumo, saúde mental, religião, e muitos outros:

Para além do capital...
 Utópico quando o tópico é estudo social.
 E genial, isso é o principal motivo dos problemas
 Blasfêmia, chamar quem age em função disso racional.
 Caucasiano, católico, típico bom sujeito
 De toca, bunda mole e cheio de preconceito.
 Entretido, com qualquer lixo dominical,
 Iludido pela distorção dos fatos no jornal
 Catástrofe natural, conflito internacional
 Noticiário esportivo aqui é supressão cerebral²¹.

2.2 *Sem cortesia*

A música *Sem cortesia*, que leva o mesmo nome do disco, é uma crítica à postura arrogante que se pretende “intelectualizada”, tanto da militância política quanto de setores universitários, que podem se transformar rapidamente em discursos vazios, hipócritas e ineficazes. Certamente, percebe-se que uma das vocações do grupo, além de alertar e se comunicar com a própria periferia, também é contradizer/constranger reconhecidos conceitos e grupos que estão desconectados com a realidade que atravessa a sociedade: “Marionetes de escritório, revolucionários de auditório / São Céticos, utópicos. À mim, contraditórios / Limitados à teoria, não me sensibiliza / Muita sutileza pra minha grosseria / Aprisionado à mania de analisar conflitos / Encontrar motivos. Percebo, logo, existo”²².

Sem cortesia conclama o fim de toda e qualquer amarra que inviabiliza a liberdade dos sujeitos. Junto a certo tom radical de negação do mundo que perpassa a obra, a canção proclama libertação da tutela conceitual, mas também tenciona certa racionalidade que não leva em conta percepções, sensações e contradições da experiência cotidiana dos sujeitos. Essa tentativa constante e inquietante de reconciliar a fé e a razão, continua presente em fases mais recentes do grupo²³, expressando um compromisso de luta pela emancipação de estruturas de pensamento colonial, moderno e positivista, que impedem com truculência

²¹ Idem.

²² Síntese, “Sem cortesia”, Álbum *Sem Cortesia*: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

²³ No álbum *Trilha para o desencanto da ilusão* (2016), a música de abertura intitulada *Meu caminho*, diz: “De São José / Pra reacender sua fé / Dom da sugestão / Suporte pra sua unção / Libertação e emancipação mental / O culto é racional / Como tem de ser / Te fazer querer crescer / Aprendi ser minha função / Leão da tribo de judá pra te ajudar / Me cabe é saudar e fazer / De cada calçada um altar”.

outros acessos aos saberes e experiências gestadas entre populações negras e periféricas:

Elevação da consciência, o mundo pede
 Globalização, função de Ipad
 Torna mais distante essa noção. Evolução falsa
 Soa igual verdade no seu subconsciente Alicia
 O consciente denuncia
 A distração, Indagação da enganação
 Só poesia, não, trago até você
 Descaso deixar a mercê da má interpretação
 Compositores progressistas, voam além das regras
 Radicalistas, se doam em suas entregas
 Sacro-ofício por mudança, sem muro nem anestesia
 Ao foco, líderes, carece o tom sem cortesia²⁴.

2.3 *Se escute*

Por fim, a música *Se escute* tornou-se ao longo dos anos um “hino” entre os fãs do grupo. Se tratando de números, é a música mais ouvida de toda a carreira do Síntese, ultrapassando 8 milhões de acessos nas plataformas digitais²⁵. A letra foi composta por Leonardo, mas interpretada incansavelmente por Neto em diversas apresentações.

Na introdução da música, a dupla aparece dialogando sobre o fato de escutarem diversas “vozes” em suas cabeças, dando a entender que seres sobrenaturais “sopram”, ou seja, balbuciam palavras e influenciam bons ou maus pensamentos e atitudes: “Do mesmo jeito que Deus e os anjos também sopra, o capeta sopra também”. A conclusão desse prólogo inicial é dada por Leonardo, que diz: “O ‘bagulho’ é ouvir o Deus que tem dentro d'ocê, né mano?”. Como se fosse um tipo de prece angustiada, uma oração em meio ao martírio da vida, a música busca empoderar seus ouvintes por meio de uma análise das “dores eternas” de uma “alma enferma” à procura da cura, da mudança e da transformação: “Onde escorre lágrimas, existe vida / Coração, me faz sentir sua batida / Viver, não é tarde. Covarde, eu não vou ser / É hora de mudar, de me cuidar, melhor que me vencer e me violar / Pior não é morrer, é não viver e ter que respirar. Já que viver é transpirar / Foda é viver sem ter nada pra inspirar”²⁶.

Essa faixa trabalha os conflitos internos do “espírito” periférico, ou seja, a luta entre a vida e a morte; a sobrevivência material e aquilo que transcende o sujeito concreto; dúvidas e escolhas éticas que a vida lhes impõe, e ao mesmo tempo, a urgente necessidade de não esquecer do próprio cuidado mental e espiritual. *Se escute*, inclusive, expõe de maneira profunda os conflitos psicológicos

²⁴ Síntese, “Sem cortesia”, Álbum Sem Cortesia: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

²⁵ Até o dia 19 de agosto de 2022, no canal do YouTube oficial do grupo, lia-se o número 4.223.762 de visualizações; e no Spotify, 3.875.675 de reproduções.

²⁶ Síntese, “Se escute”, Álbum Sem Cortesia: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

e subjetivos de Neto e Leonardo. A canção é um convite para adentrar no “subsolo” de suas mentes, e perceber que ali a religião assume-se como um elemento não só de sobrevivência e empoderamento, mas como autoconhecimento, cuidado e renegociações teológicas diante os dilemas da vida:

Se cobre mais, viva mais, ore
 Leve a mente até seu coração, chore
 Lave seu rosto, se eleve em coro
 Perdão, seu ouro prometido
 A cura pro seu couro ferido,
 Em conflito com seu espírito ungido
 Loucura, murmura, é o grito da auto-condenação
 Bendito seja o Senhor
 Que deseja que “cê” seja o seu senhor.

É importante ter em mente esses e outros elementos trabalhados pelo grupo Síntese, para que possamos compreender o tamanho e a qualidade da dupla no que diz respeito à poesia e a construção de novas musicalidades, bem como a utilização de imagens, símbolos e metáforas religiosas como uma espécie de linguagem materna na reflexão que esses sujeitos fazem de sua existência. Síntese desenvolve um amplo senso crítico sobre a vida; eles protagonizam outras leituras possíveis sobre o mundo. Suas ideias e vivências transmitidas por meio do rap demonstram a complexidade do pensamento periférico e suas práticas religiosas, fruto de múltiplos processos que formam a sociedade brasileira. Dessa forma, afirmamos a cultura hip-hop, de forma específica o rap, como um lugar profícuo para os estudos de religião no país.

3. Rap, religião e filosofia: uma síntese

Até aqui nos detemos em aspectos biográficos, temáticos e estético-musicais que atravessam a obra do Síntese. Discutimos como as ideias de Neto e Leonardo são fruto de uma vivência periférica atravessada por questões de classe, raça e religião. Foi possível observar que as imagens e símbolos religiosos por eles articulados, vem de uma forte experiência católica familiar, que atravessa intimamente os anseios, dúvidas e os caminhos percorridos daqueles dois jovens. Ao adentrarmos o disco *Sem cortesia*, podemos perceber que a Bíblia tem um lugar central para a construção das suas narrativas, conceitos e metáforas. Ela é absorvida em sua canção através de um contexto religioso historicamente presente nas periferias brasileiras, inclusive no contexto familiar de Neto e Leonardo, sendo atribuída não só como um texto de fé, mas como um texto ético, gerador de princípios de justiça e mutualidade:

No decorrer dessa história [bíblica], o que importa é tratamento. Evolução e tratamento. Tratamento a partir de um princípio. E essa Bíblia, que é a fita que ‘nóis’ mais concorda, o livro que ‘nóis’ mais concorda hoje em dia, eu acredito que seja real todas essas histórias. Mas mesmo que não seja, que seja só uma história

contada deturpada, o que importa, mano, ‘nóis’ absorver dali, mano, é os princípios de tratamento, entendeu mano? Das histórias... Baseado nisso é o seguinte mano, Jesus é o caminho a verdade e a vida mesmo, entendeu mano? Deus abençoe a todos²⁷.

Vemos, assim, que o rap e seus agentes, estão num movimento incessante de produção de uma hermenêutica própria, um pensamento crítico, seja da sociedade e suas questões ou mesmo da religião. Para falar sobre a relação entre rap, religião e filosofia, é preciso ter em vista a importância e a complexidade das ciências e saberes populares, assim como os desafios que esses impõem à reflexão acadêmica tradicional-ocidentalizada. Primeiramente, é preciso reconhecer nas culturas e no pensamento afro-diaspórico, em seus representantes e intelectuais, um lugar de igualdade em relação às clássicas escolas filosóficas e seus representantes “oficiais”.

A diáspora, segundo Paul Gilroy, legou aos seus descendentes um empreendimento político, histórico e hermenêutico-filosófico multicentrado (GILROY, 2019, p.17). No contexto de um projeto de sociedade moderna fundamentado na escravidão, surge entre diferentes povos africanos um complexo sistema de trocas culturais onde a junção entre música, religião e a memória – mas não só –, refutam “sugestões hegelianas de que o pensamento e a reflexão superam a arte e que a arte é oposta à filosofia como forma mais inferior, meramente sensual de reconciliação entre a natureza e a realidade finita” (GILROY, 2019, p.159). Gilroy vai afirmar que a memória da escravidão, ativamente preservada como um tipo de recurso intelectual vivo dentro daquela cultura política, gerou entre os escravizados um novo conjunto de perguntas e respostas que pudessem garantir sua sobrevivência:

Eles tiveram que lutar – muitas vezes por meio de sua espiritualidade – para manterem a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento. (GILROY, 2019, p. 99).

Toda essa cultura musical afro-diaspórica, foi e ainda é vista como elemento central na luta contra a escravidão e o racismo, mas também como um tipo de linguagem pela qual comunidades negras organizaram suas identidades, valores e conhecimentos diversos. Dessa forma, temos no rap/hip-hop, bem como por meio de seus agentes, a possibilidade de afirmarmos suas narrativas, reflexões e tecnologias como um tipo de ciência marginal “multicentrada”, dirigida por seus pares, eventos próprios, revistas, documentos, instituições e um esforço de produção sistemática de suas memórias²⁸.

²⁷ Síntese, “Nota explicativa”, Álbum Sem Cortesia: vagando na Babilônia em busca de Canaã (São José dos Campos, Matrero, 2012).

²⁸ Em 2021 foi inaugurado o primeiro Arquivo Brasileiro da Cultura Hip-hop. A iniciativa se deu por meio de professores e pesquisadores da Unicamp, juntamente com figuras centrais do hip-hop

O rap comporta em sua estrutura um rigor crítico, racional e científico – em seus próprios termos –, que desafiam e desestabilizam os limites do pensamento moderno. Por meio deste gênero musical, o sujeito acessa uma cultura política “marginal”, descobre novas ferramentas de análises e epistemologias, e desenvolve múltiplas linguagens que expressam e apreendem aspectos do real e do sensível. Dessa forma, compreendemos que o esforço empenhado para relacionar e/ou igualar o rap como um tipo complexo de produção filosófica, objetiva assumir este gênero musical periférico como uma expressão humana altamente qualificada, por meio da qual podemos compreender ou fazer perguntas tanto sobre a cultura como da religião.

Conclusão

Quando pensamos no rap, normalmente associamos o gênero musical ao caráter político e social, esquecendo outros aspectos que atravessam suas experiências e identidade. Ao longo do artigo observamos a relação que o grupo Síntese mantém com diversos temas, mas percebemos que os elementos e expressões religiosas tem um lugar de destaque em sua obra. Vimos que aqueles que fazem do rap a sua linguagem de experimentação do mundo objetivo e até espiritual, o fazem de maneira integral, sendo impossível abarcar a experiência do hip-hop apenas enquanto um movimento político, mas filosoficamente complexo e plural – como é próprio das culturas afro-diaspóricas. Na busca de novos horizontes teóricos e relações entre a dita “cultura periférica” e as formas de pensamento científico mais “clássicos”, traçamos um caminho que a princípio poderia soar desconexo, mas que ao longo da análise se mostraram altamente interessante e significativa para romper alguns limites coloniais do pensamento cultural, sociológico e filosófico brasileiro. Síntese nos ajudou compreender não só algumas dinâmicas características da religião na periferia do Brasil – demonstrando sua pertinência para a ciência da religião –, mas também afirmando o rap como uma forma de reflexão “marginal”, um pensamento filosófico complexo oriundo das periferias do país.

Referências

CAPPELLI, Márcio; ROCHA, Bruno. No princípio era o rap: A construção do mito na obra dos Racionais Mc 's. **Estudos de Religião**, v. 34, n.3, p. 153-176, set.-dez. 2020.

brasileiro. No arquivo encontram-se cartas históricas, documentos, livros e revistas que abordam essa cultura, e que aos poucos vai consolidando-se no Brasil uma área de pesquisa conhecida como estudos de hip-hop. Para saber mais, acesse a reportagem no site oficial da universidade. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2021/11/10/unicamp-lanca-o-primeiro-arquivo-brasileiro-da-cultura-hip-hop>. Acesso em: 20 ago. 2022.

DARBY, Derrick; SHELBY, Tommie. **Hip hop e filosofia: da rima à razão**. São Paulo: Madras, 2006.

DREWS, Pablo. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro. v. 39, n.3, p. 31-48, set./dez., 2018.

FONSECA, Silvana Carvalho. O rap como poesia negra da diáspora: modos de dizer, modos de fazer literatura. **Crítica Educativa**, Sorocaba-SP, v.5, n.1, p. 135-145, jan./jun., 2019.

GELLNER, Ernest. **Nations and nationalism**. Oxford: Blackwell, 1983.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012.

JAMES, William. [1902]. **As Variedades da Experiência Religiosa: Um Estudo sobre a Natureza Humana**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

NETO. 2015. **Rap Box** (YouTube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WHq3MpCO5uE&t=872s>. Acesso em: 14 jan. 2021.

NETO. 2017. **Colmeia Golden Era** (YouTube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrCA6knZnos>. Acesso em: 14 jan. 2021.

NETO. 2017a. **Colmeia Golden Era** (YouTube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ke1H7j6g7mM>. Acesso em: 14 jan. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. SOUZA, Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ROCHA, Bruno de Carvalho. O mundo mítico-poético de Baco Exu do Blues: erotismo e religiões no rap. **Revista Unitas**, v. 9, n. 2, p.104-127, 2021.

ROCHA, Bruno de Carvalho. **Rap e religião: análise do imaginário religioso em Racionais MC's**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

SANTOS, Jaqueline Lima. **Imaginando uma Angola pós-colonial: A cultura Hip-hop e os inimigos políticos da Nova República**. São Paulo, 2019. 314p. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2019. [Orientada por Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz].

Submetido em: 01/02/21

Aceito em: 26/08/22

Christian secularism and religious accommodations in republican Brazil

Secularismo cristão e acomodações religiosas no Brasil republicano

Guilherme Brasil de Souza¹

RESUMO

A seguinte monografia pretende traçar as raízes históricas da discriminação do governo Brasileiro aos direitos de Judeus e Sabbatistas Cristãos como exemplificado na aplicação do ENEM em 2009 e 2010. Esta pesquisa defende a tese de que os argumentos constitucionais modernos pela negação de acomodações religiosas em exames nacionais de Sabbatistas por motivos de laicidade, preferência do estado por determinada religião ou igualdade debaixo das leis (isonomia) deriva de uma tradição Brasileira jurídica que é antiliberal. Este artigo argumenta de maneira diacrônica que a tradição de negar isenções religiosas para minorias se desenvolveu a partir da história republicana Brasileira e de seu passado na ditadura a fim de promover um estabelecimento Cristão secularizado. Este artigo começa traçando as raízes históricas dos argumentos legais em negar acomodações religiosas para essas minorias na história Republicana Brasileira. Segue-se uma apresentação histórica de como elites Brasileiras usaram um discurso secularizado Católico positivista na primeira metade do século 20 para reprimir essas minorias religiosas de seus direitos, o que pressupõe uma concepção de Brasil como uma nação distintamente cristã (i.e. Católico Romana). Depois esta pesquisa procede em mostrar como este discurso Católico positivista evoluiu para argumentos mais sutis e “seculares” tais como aqueles de igualdade diante das leis, “isonomia” e a natureza laica do Estado, *laïcité* a partir da década de 1960 em diante. A segunda metade deste artigo intenta mostrar como essa tradição antiliberal encubada de um secularismo Cristão se perpetuou na Constituição social democrática Brasileira pós-1988 nos discursos de isonomia e laicidade. O artigo conclui tentando mostrar como acomodações religiosas não danificam o aparelho estatal e sugerindo maiores formações de parceiras políticas entre religiões de matriz africana e os Sabbatistas. O intuito é mostrar como isso pode beneficiar ambas essas comunidades historicamente marginalizadas a obterem plenamente seus direitos civis e políticos.

Palavras-chave: Brasil, Sabbatistas, laicidade, Católico, isonomia.

¹ Doutorando em Religião e Sociedade - Princeton Theological Seminary. E-mail: guibrasil1993@gmail.com

All translations from original sources in Portuguese have been made by the author himself. The translation of all citations into English unless otherwise noted are the authors.

ABSTRACT

The following work attempts to trace the historic roots of the Brazilian government's discrimination towards the religious freedom rights of Jews and Sabbatarian Christians exhibited in the application of the ENEM in 2009 and 2010. This research article defends the thesis that the modern Brazilian Constitutional arguments for denying religious accommodations on national exams for Sabbatarians on grounds of *laïcité*, state preference of religion or equality under the laws derive from an anti-liberal legal Brazilian tradition. This paper diachronically argues that this tradition of denying exemptions for minorities developed as a result of Brazil's republican history and authoritarian dictatorial past in order to promote a particularly secularized Christian establishment. This paper begins by tracing the historical roots of legal arguments for denying religious accommodations for religious minorities in Brazilian republican constitutional history. It then shows how Brazilian elites used a secularized Catholic-positivistic discourse in the first half of the 20th century to suppress minority religious rights presupposing that Brazil was uniquely a Christian (i.e Roman Catholic) nation. The paper will then proceed to show how this Catholic positivistic discourse evolved to a more covert "secular" argument such as those from equality under the laws, "isonomy" and the secular nature of the State, "laïcité" following the 1960s and thereafter. The second section attempts to show how this covert anti-liberal tradition of secularized Christianity has still been maintained in Brazil's 1988 social democratic constitution by the discourse of *isonomy* and *laïcité*. The article then concludes by attempting to show how religious accommodations do not harm government and suggesting that greater coalition building between African religions and Sabbatarian Christians can benefit both historically marginalized groups to attain their full civil and political liberties.

Keywords: Brazil, Sabbatarians, laicite, Catholic, isonomy.

INTRODUCTION

Entra na sala! Anda logo! On that Saturday morning, I stood in shock as the security guard continued yelling, Get in the classroom! Hurry up! I was one of fifty high school students standing in a dusty, public school courtyard in the historic city of Cachoeira, Bahia. We arrived there to take the *Exame Nacional do Ensino Médio* (national high school exam), which was required for college entrance and only offered once a year. In 2010, the Brazilian government mandated that we take the exam on a Saturday" a holy day of worship for Brazil's one million Seventh-day Adventists. To rectify this impending threat to our religious liberties, our community sought legal protection through the courts. After intense litigation, the Public Affairs and Religious Liberty Department of the South American Division of Seventh-day Adventists settled on a meager compromise with the State. We were detained in public school classrooms for approximately twelve hours without food and forced to wait to take the exam until after sunset.

We entered a damp, dirty classroom. My peers countenances exhibited

anxiety, a shift from their usual peaceful Saturday appearances. I had no other choice but to await my exam that would take place later that evening. Sitting confined for the first two hours without food and just two bottles of water in a small, crowded room, I was outraged. I remember reflecting on the unfair circumstances we faced as a religious minority group. I felt disillusioned and persecuted by my own country.

In the following paper, I attempt to address my own experience and that of countless other Sabbatarians in Brazil. The following paper will attempt to trace the historic roots of the Brazilian government's discrimination towards the religious freedom rights of Jews and Sabbatarian Christians exhibited in the application of the ENEM in 2009 and 2010. It defends the thesis that the modern Brazilian Constitutional arguments for denying religious accommodations on national exams for Sabbatarians on grounds of *laïcité*, state preference of religion or equality under the laws derive from an anti-liberal legal Brazilian tradition. This paper will attempt to show that this tradition of denying exemptions for minorities developed as a result of Brazil's republican history and authoritarian dictatorial past in order to promote a particularly secularized Christian establishment. This paper concludes by proposing that greater coalitions between African religions and Sabbatarian Christians can benefit both historically marginalized groups to attain their full civil and political liberties.

This paper begins by tracing the historical roots of legal arguments for denying religious accommodations for religious minorities in Brazilian republican constitutional history. It then shows how Brazilian elites used a secularized Catholic-positivistic discourse in the first half of the 20th century to suppress minority religious rights presupposing that Brazil was uniquely a Christian (i.e. Roman Catholic) nation. The paper will then proceed to show how this Catholic positivistic discourse evolved to a more covert "secular" argument such as those from equality under the laws, "*isonomy*" and the secular nature of the State, "*laïcité*" following the 1960s and thereafter. The second section attempts to show how this covert anti-liberal tradition of secularized Christianity has still been maintained in Brazil's 1988 social democratic constitution by the discourse of *isonomy* and *laïcité*. The final section of this paper will conclude by attempting to show how religious accommodations do not harm government and suggesting that greater coalition building minority religions can benefit both historically marginalized communities.

1. A Brief History of the Rise of Secularity as an instrument of Religious Coercion in Republican Brazil (1891–1986)

Understanding the current argument in Brazilian public and legal discourse for denying religious accommodations for minorities in Brazil demands grasping how religious liberty has been conceived in Brazil's republican history. This demands briefly looking at this history (1889–present), since it is during this period when these ideas became crystalized. In this section, this paper argues that Brazilian

discourse on religious liberty underwent two main phases during the twentieth century. The first half was marked by what will be termed a religious positivism (1890-1964) and the second half by what will be called a secularist phase (1964–present). The first half is marked by both secular and religious justifications for denial of religious accommodations for religious minorities on account of Brazil being a distinctly “Christian” nation. The second half is characterized by a discourse that uses secular means to implement religious policies that benefit a religious majority at the expense of minorities.

The Brazilian constitution of 1891 marked a “new conception” in Brazilian political thinking (*cf.* MENDES; BRANCO, 2020, p. 1634). After the dissolution of the Brazilian monarchy in 1889, Brazil’s new republican constitution contained two clauses guaranteeing the separation of church and state and the free exercise of religion.² However, despite the revolutionary nature of these developments, Christianity still held a privileged place (AZEVEDO, 1981, p. 71). Ruy Barbosa, the Brazilian legal scholar responsible for the religion clauses of Brazil’s 1891 Republican Constitution, had been inspired by the privileged place Christianity had in the American constitutional and political system.³ Barbosa believed that like the U.S., Brazilians must “consider the Christian principle as a foundational element of Brazilian law.” (MONTERO, 2006, p. 52). Throughout his life, Barbosa referred constantly to the USA as a model where “Christianity is the *defacto* state religion” (GIUMBELLI, 2002, p. 254). Like the U.S., Barbosa claimed that “Brazil was there before the Republic, and Brazil was born a Christian, raised a Christian, and is still a Christian [nation].” (BARBOSA *apud* SCHMIDT & ENGLER, 2017, p. 383). He called for the “adoption of a christian principle” (GIUMBELLI, 2002, p. 247) in Brazilian law. He justified this on his view that if Brazil were to be a Republic, “the formula for constitutional freedom in the Republic will necessarily be Christian” (BARBOSA *apud* SCHMIDT & ENGLER, 2017, p. 383).

Barbosa’s vision of a secularized Christian republic fit within the broader philosophical positivistic discourse of his time. According to this vision, Brazil was to be molded by a “scientific dictatorship” whose “spiritual foundations” was “science” and philosophical positivism would serve as “a regenerating force for the new times” (DE AZEVEDO, 1981, p. 111). The questions of religious liberty, therefore, centered on how to protect the Catholic church’s liberty and privileges

² For the history behind the drafting of these clauses see: ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. *Igreja, Estado e Poder: as Relações Entre a Igreja e o Estado No Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 39–50.

³ Mendes e Gonet Branco, 133; Bettina E. Schmidt and Steven Engler, “Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil,” in *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, ed. by Bettina E. Schmidt and Steven Engler, (Leiden: Brill, 2017), 379–394 at 383. It is important to highlight that in 1890, the U.S. was still heavily influenced by Christianity as a result of numerous public movements to enshrine Christianity into law. It seems that Barbosa may have possibly been influenced by these movements. However, this would be the topic for another study. For more on this phenomenon see Benjamin McArthur, “1893 The Chicago World’s Fair: An Early Test for Adventist Religious Liberty,” *Adventist Heritage*, Vol. 02, No. 2 (Winter 1975), p. 11–25; Warren LeRoi Johns, *Dateline Sunday, U.S.A.: The Saga of Three-and-One-Half Centuries of Sunday Law Battles in America* (La Vergne, TN: Lightning Source, 2012), Kindle edition, loc. 1787/3656.

(*cf.* MONTEIRO, 1981, p. 51-52). The implications of this was that despite the separation of church and state there would be no road blocks between their cooperation (*cf.* GIUMBELLI, 2002, p. 247). It also meant that the State could crack down on particularly African religions without violating the State's guarantee of "religious freedom."

The clearest example of this is Article 157 of the Penal code of 1890 which established one to six months of confinement in prison for magic and spiritualism (*cf.* DANTAS, 2009, p. 99). This targeted directly African religious practices. The discourse of religious suppression was framed along medical lines in order to subject black and brown individuals to Christian morality (*cf.* MONTERO, 2006, p. 51). This gave a legal license to deprive African religions of their rights, since these religions were not under the category of "religion," but considered an abnormality (*cf.* DANTAS, 2009, p. 101). African religious practices were juxtaposed to the supposed superiority of "Christian civilization" (DANTAS, 2009, p. 101).

For instance, journal and magazine entries between 1890 and 1920 report numerous instances of police invading and closing down *terreiros* as well as destroying their holy images (*cf.* RODRIGUES, 2010, p. 272). The justification for these violations of religious liberty ranged anywhere from the false allegations that Candomblé were responsible for cases of dementia, sexual deviancy, orgies, witchcraft, public nuisance violations and barbaric crimes against civilization (*cf.* RODRIGUES, 2010). The State essentially justified these crackdowns in the interests of public sanitation (*cf.* DANTAS, 2009, p. 101).

The economic crises of 1929 and the greater religious diversity in the Protestant sphere caused a conservative reaction towards greater usage of an openly religious and nationalistic public discourse against Protestant and non Christian religions⁴. Due to this crisis, more liberally minded anti-clerical forces suffered a severe blow leading to the resurgence of reactionary elements in society throughout Latin America (*cf.* RODOR, 1984, p. 69). This resulted in an alliance between the military classes, national *bourgeoisie* and the working class. This resulted in the end of the secularized positivism and the emergence of government control by more traditional Catholic elements of society (*cf.* DUSSEL, 1978, p. 175-192). In Brazil, this period characterized itself by greater political repression against black religious practices. Non christian religions such as Umbanda and Candomblé were forced to register themselves with the government or otherwise face state suppression (*cf.* MONTERO, 2006, p. 54). Militant christian (i.e. Catholic) groups arose pushing for the union between church and state spearheaded by individuals such as Plínio Salgado, Alvaro Bomilcar, and Arnaldo Damasceno Vieira.

⁴ See: RIBEIRO, Milton. *Liberdade Religiosa: Uma Proposta Para Debate*. São Paulo: Mackenzie, 2002, p. 99–122. For more information on the growth of Umbanda, Candomblé, and Spiritualism as a result of urbanization and the consequent crackdown on those religions by the Brazilian government see: BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. trans. Helen Sebba. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007, 304, 310–340.

This culminated with the Revolution of 1932 and the advent of Getulio Vargas' integrationalism. This led to a closer political realignment between the Catholic church and the Brazilian government for the next twenty years. The 1932 penal code maintained the prohibitions on religious medicinal practices of article 157 of the Penal code of 1890 (*cf.* DANTAS, 2009, p. 102). The subsequent revised constitution of 1934 further breached the wall separating religion and state allowing greater collaboration between religion and state such as in the military, medical, and other official public establishments. Religious Liberty was guaranteed to all as long as they did not violate "public order and good customs (costumes)" (BRASIL, 1934, Cap. II, Art. 5). Good customs meant here Christian (i.e. Catholic) morality (DE AZEVEDO, 1981, p. 49).

The magazine *Brasileia* summarized the spirit of Brazilian Integralism and its project for a Brazilian Christian nation under the slogan "God above all, Fatherland and Home (*Deus acima de tudo; Pátria e Lar*)" (DE AZEVEDO, 1981, p. 73). Government entities colluding with media and socially conservative sectors of the Roman Catholic church attempted to bring this slogan into fruition. Plinio de Oliveira, for instance, made a concise attempt to alert his parishioners of the dangers of the "new or exotic forms of Protestantism that were emerging in Brazil, such as Pentecostalism and Seventh-day Adventism" (HELGEN, 2020, p. 52). He claimed the former were "nothing more than a mixture of Protestantism and the lowest form of Spiritism" and the latter were subverting the government "by undermining the sanctity of Sunday worship and thereby 'establishing a most pernicious division in [Brazilian] society'" (HELGEN, 2020, p. 54). Another reactionary voice Padre Rossi justified acts of violence against Protestants as self defense against Protestants erosion of Roman Catholic traditional beliefs (*cf.* HELGEN, 2020, p. 54).

The Christian hegemony of the first half of the Brazilian republic, characterized by a greater involvement of Christianity in Brazilian legal discourse, would be challenged in the 1960s onwards. This led to a shift in the tactics that religious conservative groups would take in justifying denying religious accommodations for religious minorities and attempting to turn Brazil into a "Christian Nation". There are numerous reasons for this.

The first reason were changes within Catholicism itself. The Roman Catholic Church especially in Latin America underwent a period of significant changes during 1960s. It was slowly facing the reality that its hegemony was over. Its special status in western society was seen as outdated (*cf.* RODOR, 1984, p. 79). The two main philosophical foundations of Catholic ecclesiology, Augustinianism and Thomism provided insufficient answers to the pressing social problems facing the Latin American church in the late 1960s such as social and economic inequality and poverty (*cf.* RODOR, 1984, p. 109-110). Augustinianism was too closely tied with the legacy of colonialism and Thomism did not address adequately the problems of the poor's social reality (*cf.* RODOR, 1984, p. 123). Vatican II and the subsequent developments in Puebla and Medellin opened new theological

possibilities (*cf.* RODOR, 1984, p. 125)⁵. The practical implications of this was the erosion of the church's political and religious power on Brazilian society. This led to much greater interfaith dialogue between Catholicism and non Christian religions. The discourse of religious confrontation was substituted for that of ecumenism⁶.

The second reason for this discursive shift was the progressive secularization and pluralization of Brazilian society occurring in the 1960s. The cultural and marxist inspired political revolutions challenged ecclesial and political authority leading to the establishment of U.S. backed military regimes (*cf.* ANGELOZZI, 2017, p. 126–129). The military coup of 1964 instilled an authoritarian constitution preserving the religious cooperation between government and religion expressed previously by the constitutions from the Vargas era (*cf.* BRASIL, 1967, Cap. IV, Art. 5-7). In order to address the secularizing cultural shifts taking hold of Brazil, its military junta could no longer solely rely on Catholicism's conservative and hegemonic role in society. They needed new arguments for disguising their religious positions in legal terms⁷. Brazilian generals developed one novel strategy that would be subsequently used by later generations of religious activists to protect Brazil as a “Christian Nation” and suppress religious minorities.

In his work, *O Pensador Revolucionario*, General Gal Carlos de Meira Mattos, the leading theoretician of Brazilian geopolitics during the military dictatorship, recognized the changes occurring in the Brazilian political sphere. Mattos agreed that the spiritual and moral foundations of Brazilian society should be grounded on “Christian western” (ocidentalista-cristão) values. However, he also recognized that both intellectual circles and Brazilian civil society were coming to the conclusion that arguments from christian morality would not suffice (AZEVEDO, 1981, p. 129). In his mind, when confronting international communism “the western and Christian statesman...cannot base his defense of his politics of national interest only on the belief of moral principles which he attributes to an ideal Christian society” (AZEVEDO, 1981, p. 129). For Mattos, in order to protect “Christian civilization” from its enemies, Brazilian christians would have to fight fire with fire. They would have to use the tools of their enemies against them. That meant using secularity as a tool to both defensively to protect a “Christian establishment,” but also offensively to suppress dissenting opinions.

An example of the new tactics of using secularity offensively and defensively in favor of a Christian establishment is the *Lei do Silêncio*.⁸ Originally drafted as

⁵ Also see: BOFF, Leonardo. *Igreja Carisma e Poder*. Série Religião e Cidadania. São Paulo: Editora Atica, 1981, p. 30.

⁶ On the radical shift in rhetoric which conservative Catholic groups in Brazil took in their stance toward non-Catholic following Vatican II. See: ORTIZ, Renato. *A Morte Branca Do Feiticeiro Negro: Umbanda: Integração Numa Sociedade De Classes*. Petropolis: Vozes, 1978, p. 185–192.

⁷ According to Luis Roberto Barroso this period was characterized by a proceduralist and wooden interpretation of the Constitution without invoking its provisions for individual rights more broadly. See: BARROSO, Luis Roberto. *Curso De Direito Constitucional Contemporâneo: Os Conceitos Fundamentais e a Construção Do Novo Modelo*. São Paulo: Saraiva, 2020, p. 229.

⁸ This is roughly translated as law of silence.

Legislative Decree nº 112 on August 12, 1969, in Rio de Janeiro by Francisco Negrão de Lima, the law's stated "secular" purpose was to "contain in Rio de Janeiro and other state cities of high population density the high levels of noise pollution" (SANTOS, 2009, p. 114). This act was clearly directed at the practices of Afro-Brazilian religions since it conflicted with their hours of worship (*cf.* O FLUMINENSE *apud* SANTOS, 2009, p. 74). Unsurprisingly, the law's Article 3 granted an exemption to Christian churches so long as they served exclusively "to indicate the hours or to perform religious services and worship" (SANTOS, 2009, p. 74).

The Rio de Janeiro police began a systematic campaign of state-sanctioned violence to crack down on Umbanda and Candomblé places of worship confiscating musical instruments after 10 P.M. and interrupting religious services, since they were believed to disturb the peace (*cf.* SANTOS, 2019, p. 76). The religious motivation behind the legislation was clear. The Archdiocese of Rio de Janeiro had already initiated a campaign of criminalizing Umbanda and other Afro-Brazilian religions. This consisted in the Catholic Church using both the pulpit to propagate a "corrosive discourse" and the police power to suppress non-Christians (*cf.* CORREA, 1998, p. 73). They blamed in particular Dona Cacilda de Assis' Umbanda claiming that it caused increased rates of dementia and that her beliefs were "alienating" and, therefore, liable to government censorship (*cf.* ALVES, 1992, p. 232). These tactics proved successful, since they eventually managed to persuade the National Department of Telecommunications to cancel her TV program on the grounds that it was considered to be of "ill repute" (SANTOS, 2009, p. 72).

The physical and moral repression coupled with the confiscation of propriety from members of the spiritualist congregation of Umbandistas of Brazil (CEUB) eventually led to the formation of political coalitions designed to carve out exemptions from the *Lei do Silêncio* (*cf.* SANTOS, 2009, p. 115). After four years of litigation they managed to succeed in adding a religious exemption for African religious practices (*cf.* SANTOS, 2009, p. 119). Despite this victory, the hurdles that African religionists would have to take to justify their religions show the changes occurring in the Brazilian Constitutional landscape.

The constitutional transformation that occurred during the military dictatorship is significant. Despite the progressive secularization of Brazilian society, conservative sectors of Brazilian society managed to maintain a "Christian establishment" by weaponizing secularity to further their religious aims. Although Brazilian society had become more "secular," the constitutional guarantees of separation of church and state and religious liberty alone did not suffice to protect their religious practices. The Brazilian legal system could be adapted to privilege Christianity.

Boaventura de Sousa Santos (2009) argued that Christianity and secularism have been part of the same colonial package. Looking at the Brazilian context, one must agree with him at least to the extent that in Brazil, Christianity and secularism have been "partners in the imposition of a monoculture" which has reframed

indigenous cultures in light of a dominant Catholic culture (*cf.* SANTOS, 2009, p. 2-35). This seems quiet visible in Brazil in the second half of the twentieth century. The Brazilian dictatorship's legacy practice using secularity to suppress religious liberty would continue to have an impact following the re-democratization of Brazil in 1988.

2. Secularity in Current Brazilian Constitutional History (1988–Present)

The 1980s proved to be a period of new constitutional developments. Brazil's military dictatorship ended and it finally adopted a modern democratic constitution. Article 5 paragraph 6 guaranteed that "liberty of conscience is inviolable, being reserved the free exercise of religious worship" (BRASIL, 1988, Art. 5, § 6). Paragraph 7 of the same article stipulated that no one should be deprived of "their religious rights or political and philosophical convictions... unless they refuse to fulfill a religious accommodation (*prestação alternativa*), as stipulated by the law" (BRASIL, 1988, Art. V, § 6). This assumes that the government ought to provide religious accommodations so that the individual can fulfill his or her civil duties. Furthermore, Article IV paragraph 2 states that Brazil will be directed by "the prevalence of human rights" (BRASIL, 1988, Art. IV, § 2). This commits the Brazilian constitution not only to religious liberty which is a human right, but also to other human rights resolution such as UN Resolution 36/55 which establishes the right "to observe days of rest and to celebrate holidays and ceremonies according to the dictates of a religion or belief system" (GENERAL ASSEMBLY RESOLUTION 36/35, 1981)⁹.

Despite the democratic revolution which occurred in the 1980s, the authoritarian legacy of "Christian secularism" has maintained deep roots in the Brazilian legal establishment. Despite the radical achievements in 1988, as Milton Ribeiro has pointed out, "in practical terms, the State has found ways to go around this [religious] liberty by means of legislation...and, in some cases, via hermeneutical jurisprudence" (RIBEIRO, 2002, 126). However, the secular justification for denying religious exemptions developed during the Brazilian dictatorship would continue after the ratification of the constitution of 1988.

The reason for the usage of the renewed usage of secular discourse to justify denial of minority religion's rights following the constitution of 1988 can be seen as a conservative reaction to these constitutional developments. The new constitutional revolution and the expansive guarantee that it gave to minority communities created greater cultural pluralization during the early years of the post 1988 republic. The constitution allowed especially for greater political participation from other minority groups such as from LGBTQ+ community, Afro Brazilian religions, indigenous peoples and culminated with the implementation of the Brazilian labor party's policy of affirmative action (*cf.* BURITY, 2020, p. 83-

⁹ For a thorough defense of this argument see CALDEIRA, Tulio Santos. *A Liberdade Religiosa Para Todos [Os Dias]*. Curitiba: Appris Editora, 2016, p. 88, 91.

107).

In light of this, more conservative Christian groups felt threatened by what they believed to be “left-wing advance” that they argued challenged and restrained their religious freedom rights (*cf.* BURITY, 2020, p. 21). The rise of the Brazilian Labor Party (PT) in the early 2002 triggered activism on the part of conservative Protestant and Catholic political establishment and coalition building between these groups. Christian politicians and public officials began to “produce defenses of their priority interests in the name of tradition and/or majorities” (*cf.* BURITY, 2020, p. 89). By 2010, the weakening of Roman Catholicism and the political and religious ascension of evangelicals led to the formation of “conservative” coalitions between conservative evangelicals and Catholics to oppose what they claimed was a progressive, secular, and communist agenda (*cf.* BURITY, 2020, p. 26)¹⁰. Evangelicals realigned themselves with conservative Roman Catholics in a social politics that advocated against abortion, euthanasia and gender ideology (*cf.* CARRANZA; CUNHA, 2018, 493).

This political syncretism resulted in the strategy of demonizing pluralism and minority religions while affirming what these advocates believed to be Brazil’s “Christian identity” and its “Judeo-Christian tradition” (BURITY, 2020, p. 26). This culminated with the impeachment of Dilma Rousseff in 2016 and the election of Jair Messias Bolsonaro an evangelical backed candidate who ran under the slogan, “Brazil above everything, God above everyone” (Brasil acima de tudo, Deus acima de Todos). Ironically, this is almost the exact same slogan used by conservative Catholic groups in the 1940s to suppress evangelicals.

3. Religious Accommodations in Current Brazilian Constitutional History (1986–2019)

In order to achieve their vision of a Christian State, these conservative Christian groups needed to use secularism to articulate their claims. Secularism became the official language in re-democratized Brazil through which religious majorities suppressed minorities’ rights in order to establish a “Christianized” Brazilian State (*cf.* BURITY, 2020, p. 101). The courts became their ally in preserving Brazil’s Christian character at the expense of minorities. A brief look at the major cases of religious accommodation for Sabbatarians illustrate that the legal arguments for denying such accommodations reflect the legacy of Brazil’s dictatorial past. In the same way that judges during the Brazilian dictatorship used secularity to deny African religionists their rights, secular Brazilian judges have upheld similar court precedents disenfranchising Jews and Sabbatarian Christians.

For instance, in 1986, the Brazilian government denied a member of the

¹⁰ On the growth of evangelicalism see BRENDA, Carranza; CUNHA, Christina Vital da. Conservative Religious Activism in the Brazilian Congress: Sexual Agendas in Focus. **Social Compass**. v. 65, n. 4, 2018, p. 486–502.

Israelite community's petition for a religious exemption to vote on the Brazilian presidential elections on a day other than Saturday, his religious holy day of worship. The national elections would be held on the petitioner's Sabbath. Brazilian attorney general Sepulveda Pertence offered the State's argument for the unconstitutionality of the religious exemption (FERNANDES, 2006, p. 29).

Writing on behalf of the Court, Justice Rafael Mayer essentially adopted Sepulveda's exact argument ruling that "reserving...for Sabbatarians a different day to exercise their right to vote [would obligate] the State, which is secular and separate from religion— to discriminate in favor of those who hold this religious conviction" (FERNANDES, 2006, p. 29). Essentially, the Court argued that allowing Jews and other Sabbatarian Christians to vote on a different day than Saturday cost the State more than disenfranchising an entire religious ethnic community. The Court relied on a false understanding of secularity that privileged Christians at the expense of other minorities.

The Brazilian Supreme Court's statist tactic of using a supposed *isonomy* or *laïcité* to justify denying religious exemptions for Jews and Sabbatarian Christian would be especially common with national state exams for high school students and tests for civil servant positions. In 2003, the state of Rio Grande do Sul proposed Law n. 11.830/200236 granting alternative testing days for government service exams on account of religious conscience. The law was subject to a Direct Act of Unconstitutionality (ADI) n. 2.806-5 by the state governor (*cf.* FERNANDES, 2006, p. 31). The Supreme Court upheld the Direct Act of Unconstitutionality. Now a Justice of the Supreme Court, Sepulveda Pertence wrote the following concurring opinion:

I agree [with the court], but I believe that the law has wider implications than simply procedural issues. Let me ask the following question, "would it be constitutional for a law originating from the Executive Power which regulated the procedures of public administration along the 'holy religious days' of worship? Would it be reasonable...for a believer in a religious faith which worships on Monday afternoon to have the right to not work on Monday and request another day to work? The conclusion is obvious, but I also consider that, in this case, there are truly violations of substantive principle of 'due process' central to the secular [*laico*] character of the Republic. (FERNANDES, 2006, p. 31, brackets mine).

It is interesting to see here that Justice Sepulveda used both an appeal to due process and the "secular nature of the State" to deny a religious exemption to over a million Sabbatarians granting them a chance to compete to participate in the Brazilian government. Ironically, due process in the United States was used to grant religious liberty to Jehovahs Witnesses, as well as Seventh-day Adventists and Jews whose liberties Sepulveda was slowly chipping away¹¹. Sepulveda's

¹¹ Steven G. Calabresi and Abe Salander, "Religion and the Equal Protection Clause," *SSRN Electronic Journal* (2012), 66, 75; For an early treatment on how religious minorities were already

interpretation amounted to a flat earth understanding of the U.S. 14th amendment¹². Unfortunately, it would be amply quoted and adopted as precedent in future Brazilian Supreme Court cases of Sabbatarians such as with the ENEM.

The question of the date on which the ENEM would be held has been a constant issue troubling Jews and Seventh-day Adventists¹³. The establishment of this national exam imposed a severe undue religious burden on Sabbatarians given that the exam would originally be held on a Saturday morning¹⁴. The Jewish Educational Center in São Paulo and the Public Affairs and Religious Liberty Department of the Seventh-day Adventist Church in conjunction with other organizations of civil society organized to challenge this mandate¹⁵. The Jewish Educational Center filed a petition to request an accommodation to take the exam on a day other than Friday sundown until Saturday sundown, their holy day of worship¹⁶. The São Paulo lower court blocked the request on the procedural grounds that an accommodation violated the “principle of *isonomy*”. The petitioners appealed to the Brazilian Supreme Court for a summary judgement.

In the Court’s summary judgement, Justice Gilmar Mendes ruled that Jewish students could not be allowed to take the exam on another day than Saturday. In order to avoid disenfranchising this population, Justice Mendes legislated his own compromise which he pulled out of his head rather than basing it on sound principles of constitutional interpretation. This compromise consisted in detaining Sabbatarians in public school classrooms for approximately twelve hours without food to await to take the exam until after the sun had set. This consisted in Justice Mende’s understanding of *isonomy*¹⁷.

using the Due Process Clause against the states see also Alonzo T. Jones, “Due Process of Law and the Divine Right of Dissent,” (New York: The National Religious Liberty Association, 1892), 5–6. On the cases that incorporated these clauses see *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947) and *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940).

¹² For a thorough understanding of the Fourteenth Amendment and its incorporation against the states after 1868 see AMAR, Akhil Reed. *America’s Unwritten Constitution: the Precedents and Principles We Live By*. New York: Basic Books, 2015, p. 118–120; 123; 156–157; 161; 164; 169; 171; 215–216; AMAR, Akhil Reed. *The Law of the Land: A Grand Tour of Our Constitutional Republic*. New York: Basic Books, 2015, p. 114–115.

¹³ ENEM stands for National High-school Exam and is the equivalent to the American ACT or SAT exam. It is a standardized test which was taken on Saturday usually between October and November.

¹⁴ Anonymous, “Suspensa Decisão que alterava data do ENEM para estudantes Judeus” *Notcias STF :: STF - Supremo Tribunal Federal*, November 23, 2009, accessed November 23, 2020, <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=116416>.

¹⁵ Luiza Tenente, “Sabatistas Comemoram Que Enem Seja Em Dois Domingos: ‘Era Muito Cansativo’,” October 10, 2017, <https://g1.globo.com/educacao/enem/2017/noticia/sabatistas-comemoram-que-enem-seja-em-dois-domingos-era-muito-cansativo.ghtml>.

¹⁶ *Suspensão de Tutela Antecipada*, 1 STA 389 (São Paulo 2009).

¹⁷ Wagner Wille Nascimento Vaz has rightly noted that confining students for hours without food violates the principle of *isonomy* since “whoever submits to hours of waiting and physical and psychological exhaustion...in order to begin the exam only after sunset, will most definitely not take the test under equal conditions that allow the examining committee to select the most qualified candidates.” In VAZ, Wagner Wille Nascimento. “A guarda do Sábado e a isonomia nos

Justice Mendes argued that making Sabbatarians test under these conditions was necessary and reasonable, since to do otherwise would be to make every person a law unto her/himself since “there are other religious confessions who possess holy days different from the petitioners” (VAZ, 2013, p. 3) Gilmar argued that granting religious exemptions would trigger a “multiplication effect” (efeito multiplicador) since “if the rest of the religious groups in our country were to seek such exemptions, it would be impossible the realization of any public service exams, text or national exam, due to the multiplicity of claims which would lead to the multiplicity of exams” (VAZ, 2013, p. 3).

Justice Mendes concluded his decision by stating that “allowing religious accommodations for a specific religious group would, in a summary judgement, violate the principles of *isonomy* and state neutrality before the religious phenomenon” (VAZ, 2013, p. 3). He then went on a long dicta promoting his particular political theory of the State. He cited Sepulveda Pertence’s decision noted previously where Pertence ruled that it would not be “reasonable” to grant religious exemptions for religious minorities (FERNANDES, 2006, p. 31). Justice Mendes also parroted Sepulveda’s completely ill-founded argument that granting religious exemptions to Sabbatarians would violate the “principle of due process” which are “central to the secular (laico) character of the Republic” (BRASIL, 2009a, parenthesis mine).

On May 14, 2010, the Brazilian Supreme Court finally issued an official decision. Writing for the court majority, Gilmar Mendes reiterated the same decision made in the summary decision of 2009 (*cf.* BRASIL, 2010, p. 9). However, in the Court’s decision he elaborated further on his theory of the Brazilian state and his vision of separation of church and state. This is particularly notable since his views reflect a synthesis of Ruy Barbosa’s positivism and the Vargas era’s conception of Brazil as a “Christian” nation and the military dictatorship’s statist and secularized Christian conception of the State. He writes the following:

In this sense, Justice [Hugo] Black of the U.S. Supreme Court conclusion in the famous case *Everson v. Board of Education* would not be applicable to the Brazilian reality, according to which the disestablishment of religion of the U.S. Constitution’s First Amendment would not only preclude “any State and the Federal Government from founding a church,” but also both from approving any laws that favor one religion or help all.” According to Thomas Jefferson, the respective clause should be understood as building a “wall” between Church and State (BRASIL, 2010, p. 9).

This dicta from Justice Mendes is significant, since in order to deny religious accommodations for religious minorities, he justified this on the grounds that there is no sharp distinction separating church and state. Although a seeming contradiction, reading this decision in light of Brazilian republican constitutional

vestibulares e concursos públicos: liberdade religiosa e igualdade.” Trabalho de Conclusão de Concurso (TCC). University of Brasilia, 2013, 3, (39-40).

history illuminates Mendes understanding. Justice Mendes opinion reflected the historical understanding of religious liberty in Brazil. Religious liberty was the product of a dominant majority. The benchmark for equal treatment was Christianity in its Catholic and Protestant forms. Religious minorities ought to accommodate themselves to the majority's religious traditions and *laïcité* must be understood in a distinctly Christian form.

Gilmar Mendes' opinion denying Sabbatarians their constitutionally protected rights reflects a legal tradition of using secular discourse to privilege a dominant religious *milieu*. Other countries have also used the same discourse of *isonomy* which Justice Mendes used in his opinion to deprive minority religions of their constitutional rights. In the U.S., an opinion from the U.S. Supreme Court made the same exact argument as Mendes stating that granting religious accommodations for a Native American constituted a privilege making "each conscience a law unto itself" and violated the equality of democracy¹⁸. In Japan, the Japanese Supreme Court made a similar argument when it denied a Christian widow's religious liberty claim to not have her husband enshrined in Japan's Yasukuni Shrine. The widow believed that the enshrinement violated her religious conscience since it was conducted in a Shinto ritual (FIELD, 1993, p. 142). The Court reasoned that to comply with the widow's claim violated the principle of equality by granting the widow a special privilege placing her at an advantage compared to other religions (i.e. Shinto) (*cf.* NAKAYA, 1996, p. 503).

A brief comparison of Justice Mendel's decision in the ENEM cases with these international court decisions reveal that, in all three cases, the discourse of *isonomy*, democracy, and in Brazil particularly *laïcité* have been weaponized to disregard the religious liberty rights of religious minorities at the expense of a dominant religious majority. In the Brazilian context in particular, one sees that the usage of secular arguments has been a tactic developed in the Brazilian dictatorship in order to preserve a predominantly Christian establishment at the expense of religious minorities. The precedents which such individuals as Sepulveda Pertence have made prior to Brazilian re-democratization have continued to endure in the Brazilian Supreme Court's jurisprudence. The new political coalitions formed between Catholic and Protestants against the perceived threat of "cultural marxism" have generated a greater push to use secular discourse to privilege a secularized Christian establishment¹⁹.

The words of French Political scientist Dennis Lacorne commenting on French church and state relations summarize well the current state of Brazil with regards to religious liberty. Lacorne says "[A]lthough only 50% of the French identify as Catholic," he says, "we basically have kept Catholic reflexes and some

¹⁸ Employment *Division Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990) at 878 and 885 (J. Scalia Majority).

¹⁹ For specific information on the current state of violations of church and state relations in Brazil see Veronica Giménez Béliveau, "Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo," in *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, ed. Roberto J. Blancarte, 193-218, (London, UK: Routledge, 2020), at 196, 203, 210, 215.

have argued that our secularism is really a Catho-secularism that privileges the Catholic church and is more reluctant to help other religions” (LACORNE, 2013, youtube).

These words summarize well the current state of religious freedom in Brazil. Although most Brazilians might deem themselves nominally Catholic, these “Catholic” reflexes have influenced the highest echelons of power in Brazilian society. The communities adversely effected by this exercise of power have been Jews, Sabbatarian Christians, Candomblé, Umbanda practitioners as well as other non Christian dissenting minorities.

4. Towards a Decolonial Shift in Brazilian Church State Relations Christian (2020–Present)

On November 27, 2020, after an eleven year struggle, the Brazilian Supreme Court finally ruled on a narrow decision granting an alternate test date for public service exams on account of religious belief so long as this did not violate the principle of *isonomy* (cf. LEMOS, 2020). Despite this revolutionary decision, Sabbatarians continue to face challenges obtaining religious accommodations for non-civil service exams and obtaining full access to education (cf. MARTEL, 2007, p. 11-57). African Brazilian religionists continue to suffer similar challenges albeit on an even more intense scale²⁰.

This paper has attempted to show that the arguments for denying religious exemptions and/or accommodations for these individuals reflect a tradition developed as a result of Brazil’s republican history and authoritarian dictatorial past in order to promote a particularly secularized Christian establishment. This raises the question of “how can minority communities challenge these historic systems of oppression?”.

One potential action plan for the current challenge facing Sabbatarians and African religious minorities may lie in greater political participation between both Sabbatarians and African Brazilian religionists. This has both a discursive and practical component. On the discursive plane, this means developing a decolonial epistemology that is humble and aware of the power relationships in its surrounding (cf. MADURO, 2015). This decoloniality, as Raimundo Barreto points out “advances a liberating and imaginative indigenous agenda which fosters local agency and recovers suppressed memories and world views” (BARRETO, 2019, p. 56). This means respecting the rights of each other to exist in the public square.

Such a decolonial epistemology happens in community, is contextual and

²⁰ For more on the historical state preference for Christian religions at the expense of African religions and the current challenges that African Brazilian religions face see MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros*. In.: GONÇALVES, Vagner (org.). *A Intolerância Religiosa: Impactos Do Neopentecostalismo No Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2015, 119–149.

constantly self-examines itself. (*cf.* BARRETO, 2019, p. 88). This requires challenging “the reality of colonial oppression of and violence against the colonized; that is, the reality of coloniality” (GANDOLFO, 2019, p. 248-249). It also requires embracing our universal human condition in such a way that it leads to the respect of different epistemic traditions (*cf.* VAN KLINKEN, 2020, p. 149). It is ultimately a commitment to identifying, contesting, and challenging systemic religious oppression (*cf.* VAN KLINKEN, 2020, p. 248-249). This means that both Sabbatarians and African minority religions must break beyond monolithic interpretations that privilege certain traditions (*cf.* RIBEIRO, 2014, p. 38). It means seeing the equal value inherent in all religions to participate in the public and political sphere (*cf.* RIBEIRO, 2014, p. 55). This requires a mutual commitment to furthering the cause of justice.

On the practical level, we also believe that both Sabbatarians and African religionists must move beyond the discursive plane towards the development of active political coalitions. This can be done through greater partnerships between both Sabbatarians and African religionists to develop laws that grant religious accommodations for the religious practices of vulnerable populations. We believe that greater participation and coalition building between Sabbatarians and other religious minorities such as Candomblé and Umbanda can function as a counterweight to the current Brazilian Christian majority. We also believe that religious exemptions do not harm but enrich Brazilian plurality vital for a functioning democracy (*cf.* GRIM, 2009; 2013).

Experience has shown that exemptions for African religionists has not detracted from the functioning of the government. Through grassroots mobilization in Porto Alegre and with the support of progressive politicians, African Religionists have managed to overturn zoning regulations limiting “sound pollution”. These laws targeted the hours of religious worship. They also effected Sabbatarian business since they limited noise during Sunday hours for Catholic and Protestant worship services. Through grassroots mobilization with organizations such as Movimento Negro Unificado and other feminist organizations, African religionists have benefited themselves and indirectly Sabbatarians (*cf.* AVILA, 2009, p. 100-126).

A similar case can be witnessed with exemptions for Sabbatarians. A case study conducted with accommodations for Jew and Sabbatarian Christians have revealed similar results. On the day that Justice Gilmar Mendes made his pronouncement denying religious accommodations for Sabbatarians, seven Brazilian states had already adopted laws which granted accommodations for public service exams on account of religious belief (*cf.* CALDEIRA, ANO, p. 126). These Brazilian states were Paraná, Brasília (Federal District), Rondônia, Mato Grosso do Sul, Pará, and Rio de Janeiro. All of them have adopted laws which granted accommodations for public service exams on account of religious belief (*cf.* CALDEIRA, ANO, p. 126). With the exception of Pará and Rondônia, four of the states are on the top eight states with the highest human development indexes with Distrito Federal occupying the first place, São Paulo third, Rio de Janeiro

fourth and Mato Grosso do Sul eight (*cf.* FRANCISCO, 2020). Relative to Northern Brazil, a historically poor area of this country, Rondônia ranks third and Pará fifth in human development. As of November of 2020, none of these states have experienced “any damage in their public service or in their educational system” as Mendes feared²¹. This experience has seen similar results in other parts of the world (*cf.* GRIM, 2009).

Therefore, this research article concludes that building coalitions between diverse elements of Brazilian society can have positive results. São Paulo state congresswoman Damares Moura Kuo has been pioneering some of these efforts (*cf.* TORRES, 2020). These coalitions have shown significant results (*cf.* AVILA, 2009, p. 125-152). Together these minorities can provide a valuable counterweight to the Brazilian secularized Protestant and Catholic majority. This in turn, may lead to the possibility of these marginalized communities participating fully in the public sphere.

Conclusion

This paper has attempted to show that the arguments for denial of religious accommodation for Sabbath observers in national government exams in Brazil derive from an anti-liberal tradition historically prevalent in Brazil’s republican history. This tradition has disenfranchised minority religions such as African religions and Sabbatarians while privileging Christianity in its Catholic and later Protestant forms. As a result of the Brazilian dictatorship, this tradition has been “secularized” and remained intact following Brazilian re-democratization both via the new wave of a syncretistic Catholicized Protestant political theology and through Brazilian Supreme Court precedent which sees Christian tradition and moral family values as a necessary component for the State. This paper has concluded that greater political and social participation on the part of both Jews, Sabbatarian Christians and African religionists can be a starting point for granting greater freedoms and victories for these minorities. By themselves, both Candomblé and Sabbatarians despite their numbers have managed to make significant strides in obtaining equal rights in the Brazilian public sphere. Imagine what they can achieve together advocating for the human rights of religious minorities.

Bibliography

ALVES, Yvonne Maggie. **Medo Do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder No Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992.

²¹ The seven states where laws n 11.662/1997 and 16.653/2010 of Paraná, n. 1.784/1997 of Brasília, 2.104/2000 of Mato Grosso do Sul, 6.140/1997 of Pará, 1.631/2006 of Rondônia, 12.142/2005 of São Paulo and law. n 2.874/1997 of Rio de Janeiro which addresses, in particular, the treatment towards Jews on religious days of worship. In CALDEIRA, Tulio Santos. *A Liberdade Religiosa Para Todos [Os Dias]*. Curitiba, PR: Appris Editora, 2016, p., 127.

AMAR, Akhil Reed. **America's Unwritten Constitution: the Precedents and Principles We Live By**. New York: Basic Books, 2015.

AMAR, Akhil Reed. **The Law of the Land: A Grand Tour of Our Constitutional Republic**. New York: Basic Books, 2015.

ANDRADE, Antonio Carlos Ribeiro de et al. **Constituição Da Republica Dos Estados Unidos Do Brasil (De 16 De Julho De 1934)**. Planalto.gov.br, 2003. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Accessed November 30, 2020.

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. **Igreja, Estado e Poder: as Relações Entre a Igreja e o Estado No Brasil**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017.

Anonymous. "Suspensa Decisão que Alterava Data do ENEM para Estudantes Judeus." *Notícias STF :: STF - Supremo Tribunal Federal*, November 23, 2009. Accessed November 23, 2020. <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=116416>.

AVILA, Cíntia Aguiar de. **Na Interface Entre Religião e Política: Origem e Práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB/RS)**. PhD diss., Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

AZEVEDO, Thales. **A Religião Civil Brasileira: Um Instrumento Político**. Petrópolis: Vozes, 1981. REED, Amar Akhil. **America's Unwritten Constitution: the Precedents and Principles We Live By**. New York: Basic Books, 2015.

BARRETO, Raimundo. The Epistemological Turn in World Christianity. *Journal of World Christianit*, n. 1, 2019, p. 48–60.

BARRON, Jerome A. Sunday in North America. *Harvard Law Review* 79, n. 1, 1965, p. 42-54.

BARROSO, Luis Roberto. **Curso De Direito Constitucional Contemporâneo: Os Conceitos Fundamentais e a Construção Do Novo Modelo**. São Paulo: Saraiva, 2020.

BASTIDE, Roger. **The African Religions of Brazil: toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations**. Translated by Helen Sebba. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

BEER, Lawrence Ward; ITOH, Hiroshi. **The Constitutional Case Law of Japan, 1970 through 1990**. Seattle: University of Washington, 1996.

BÉLIVEAU, Veronica Giménez. Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. In.: **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. Edited by Roberto J. Blancarte. London: Routledge, 2020, p. 193-218.

BOFF, Leonardo. **Igreja Carisma e Poder**. Série Religião e Cidadania. São Paulo: Editora Atica, 1981.

BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **Suspensão de Tutela Antecipada 389/SP - São Paulo**. Rel. Ministro Gilmar Mendes, j. 20.11.2009.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Acórdão: Ementário n 2401-1 Agencia Regional Na Suspensão de Tutela Antecipada 389 Minas Gerais**. Rel. Ministro Gilmar Mendes. DJ n. 86: 05/13/2010.

BRASIL. **Constituição Da República dos Estados Unidos Do Brasil De 1934**. Acesso: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm

BRASIL. **Constituição Da República Federativa Do Brasil De 1967**. Acesso: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm.

BRASIL. **Constituição Da República Federativa Do Brasil De 1988**. Acesso: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRENDA, Carranza; CUNHA, Christina Vital da. Conservative Religious Activism in the Brazilian Congress: Sexual Agendas in Focus. **Social Compass**. v. 65, n. 4, 2018, p. 486–502.

BURITY, Joanildo. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-Impeachment Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, 4, n. 1, 2020, p. 83–107.

BURITY, Joanildo. Populism, Religion and the Many Faces of Colonialism. In.: SCRIBANO, Adrián et al (editor). **Populism and Postcolonialism**. London: Routledge, 2020, p. 16-30.

CALABRESI, Steven G.; SALANDER, Abe. Religion and the Equal Protection Clause. **Northwestern University School of Law Commons**, 2012, p. 1-194.

CALDEIRA, Tulio Santos. **A Liberdade Religiosa Para Todos [Os Dias]**. Curitiba: Appris Editora, 2016.

DANTAS, Beatriz Gôis. **Nagô Grandma & White Papa: Candomblé and the Creation of Afro-Brazilian Identity**. Translated by Stephen Berg. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

Em São Paulo. November 27, 2020. <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/liberdade-religiosa/aprovado-projeto-de-lei-que-garante-liberdade-religiosa-em-sao-paulo/>. Accessed November 29, 2020.

FERNANDES, Sergio Paulo Lopes. A liberdade Religiosa na Suprema Corte dos Estados Unidos e no Supremo Tribunal Federal: Uma Comparação. **Curso de Especialização em Ciência Política**, University of Brasilia, 2006.

FIELD, Norma. **In the Realm of a Dying Emperor: A Portrait of Japan at Century's End**. New York: Vintage Books, 1993.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e, "IDH No Brasil. Dados Referentes Ao IDH No Brasil," **Brasil Escola**, accessed November 17, 2020, <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/o-idh-no-brasil.htm>.

GANDOLFO, Elizabeth O'Donnell. Cuando el pobre cre en el pobre: Decolonial Epistemology in the Ecclesial Base Communities of El Salvador. In.: **Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives**. Edited by Raimundo Barreto and Roberto Sirvent. Cham: Springer International Publishing AG, 2019, p. 241–254.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim Da Religião: Dilemas Da Liberdade Religiosa No Brasil e Na França**. Movimentos Religiosos No Mundo Contemporâneo. Brasília: Attar Editorial, 2002.

GRIM, Brian J. Deregulation and Demographic Change: A Key to Understanding Whether Religious Plurality Leads to Strife. **Interdisciplinary Journal of Research on Religion**, 13, n. 9, 2013, p. 1–14.

GRIM, Brian J. **Promoting Religious Freedom: a Corporate Social Responsibility**. White Paper. 2014. Accessed November 16, 2020. https://religiousfreedomandbusiness.org/wp-content/uploads/2014/09/CSR-and-Religious-Freedom-_Final_.pdf.

General Assembly resolution 36/55. **Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion**, A/RES/36/55 (25 November 1981), available from [https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Religion Or Belief.aspx](https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Religion%20Or%20Belief.aspx), accessed December 01, 2020.

GRIM, Brian J. Religious Freedom and Social Well-Being: A Critical Appraisal. **International Journal of Religious Freedom**, 2, n. 1, 2009, p. 37–58.

HELGEN, Erika. **Religious Conflict in Brazil: Protestants, Catholics, and the Rise of Religious Pluralism in the Early Twentieth Century**. New Haven: Yale University Press, 2020.

JHENIFER, Costa. **Governador paulista aprova lei que institui Dia Estadual do Quebrando o Silêncio**. *Adventistas.org*. October 23, 2019. Accessed December 10, 2020. <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/datas-especiais/governador-paulista-aprova-lei-que-institui-dia-estadual-do-quebrando-o-silencio/>

JOHNS, Warren LeRoi. **Dateline Sunday, U.S.A.: The Saga of Three-and-One-Half Centuries of Sunday law Battles in America**. La Vergne: Lightning Source, 2012.

LACORNE, Dennis. Comparing Religious Liberty: A Roundtable Discussion. Stanford Law School. Youtube, 16 de abril de 2013.

LEMOS, Felipe. Brazil's highest court weighs Sabbath exemptions. **Adventist News Network**, November 24, 2020. https://adventist.news/en/news/brazils-highest-court-weighs-sabbath-exemptions-initial-reports-find-two-jurists-split?fbclid=IwAR2h888v9k2CYnn3wBPKEZ9s1wicASIVefJTCxdZk1i_IB_AmNcTV DKXthk. Accessed November 30, 2020.

MARTEL, Leticia de Campos Velho, 'Laico, mas nem tanto': Cinco tópicos sobre liberdade religiosa e laicidade estatal na jurisdição constitucional brasileira. **Revista Jurídica** 9, n. 86, 2007, p. 11-57.

MADURO, Otto. An(other) Invitation to Epistemological Humility. In.: **Maps for a Fiesta: A Latina/o Perspective on Knowledge and the Global Crisis**. Edited by Eric Mendieta. New York: Fordham University Press, 2015.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: a Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In.: **A Intolerância Religiosa: Impactos Do Neopentecostalismo No Campo Religioso Afro-Brasileiro**, edited by Vagner Gonçalves, São Paulo: EDUSP, 2015, p. 119–149.

McARTHUR, Benjamin. 1893 The Chicago World's Fair: An Early Test for Adventist Religious Liberty. **Adventist Heritage**. Vol. 2, N. 2, Winter 1975, p. 11–25.

MENDES, Gilmar; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso De Direito**. 15th edition. São Paulo: Saraiva, 2020.

MONTERO, Paula. A Religião, Pluralismo e Esfera Pública No Brasil. **Novos Estudos - CEBRAP**, no. 74, March 2006, p. 47–65. <https://doi.org/10.1590/s0101-33002006000100004>, 51-2.

MOURA, Paulo. **Sabatistas: Supremo autoriza alteração em datas de concursos**. November 27, 2020. Accessed November 30, 2020. <https://pleno.news/fe/sabatistas-supremo-autoriza-alteracao-em-datas-de-concursos.html>

“Notícias STF: STF - Supremo Tribunal Federal.” STF. Accessed November 11, 2020. <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=177596>.

REED, Amar Akhil. **The Law of the Land: A Grand Tour of Our Constitutional Republic**. New York: Basic Books, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Pluralismo e Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2014.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade Religiosa: Uma Proposta Para Debate**. São Paulo: Mackenzie, 2002.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ROSA; Wanderley Pereira da. **Evangelicals and Politics in Brazil (1988-2014)**. Unpublished manuscript, date unavailable,

typescript.

RODOR, Amin. **The Concept of the Poor in Liberation Theology**. PhD diss., Andrews University, 1984.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos No Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. If God Were a Human Rights Activist. **Law, Social Justice & Global Development Journal** 1, n. 13, 2009, p. 2–35.

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar Não é Caminhar: Interfaces Políticas e Sociais Das Religiões De Matriz Africana No Rio De Janeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SCHMIDT, Bettina E.; ENGLER, Steven. Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil. In.: **Handbook of Contemporary Religions in Brazil**. Edited by Bettina E. Schmidt and Steven Engler. Leiden: Brill, 2017. p. 379–394.

Supremo Tribunal Federal. **Acórdão: Ementário n 2401-1 Agencia Regional Na Suspensão de Tutela Antecipada 389 Minas Gerais**. Relator: Ministro Gilmar Mendes. DJ n. 86: 05/13/2010.

TENENTE, Luiza. **Sabatistas Comemoram Que Enem Seja Em Dois Domingos: 'Era Muito Cansativo**, October 10, 2017. <https://g1.globo.com/educacao/enem/2017/noticia/sabatistas-comemoram-que-enem-seja-em-dois-domingos-era-muito-cansativo.ghtml>.

Fernando Torres, **Aprovado Projeto De Lei Que Garante Liberdade Religiosa Em São Paulo**, **Adventistas.org**, November 27, 2020. <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/liberdade-religiosa/aprovado-projeto-de-lei-que-garante-liberdade-religiosa-em-sao-paulo/>, accessed November 29, 2020; Jhenifer Costa, “Governador paulista aprova lei que institui Dia Estadual do Quebrando o Silêncio,” **Adventistas.org**, October 23, 2019, accessed December 10, 2020.

VAN KLINKEN, Adriaan. Studying religion in the pluriversity: decolonial perspectives. **Religion** 50, no. 1, 2020, p. 148–155.

VAZ, Wagner Wille Nascimento. **A guarda do Sábado e a isonomia nos vestibulares e concursos públicos: liberdade religiosa e igualdade**. Trabalho de Conclusão de Concurso (TCC), University of Brasilia, 2013.

Submetido em: 14/12/21

Aceito em: 05/09/22

Para um ensino religioso plural e inclusivo

For a plural and inclusive religious teaching

Paulo César Batista¹

O livro *O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o Ensino Fundamental* recentemente publicado pela editora Vozes (2020) e organizado por Emerson Sena da Silveira e Sérgio Junqueira, traz importantes contribuições ao propor uma reflexão sobre o Ensino Religioso (ERE) à luz do documento Bases Nacionais Comuns Curriculares (BNCC). É uma obra coletiva, composta de nove ensaios escritos por catorze autores, dentre os quais predominam filiados às Ciências da Religião, à Teologia e, em menor número, autores da área da Educação.

Embora o ERE esteja presente no currículo da educação básica já há algumas décadas, muitas controvérsias têm cercado esta disciplina. Segundo Gilberto Garcia, que prefacia a obra, ao longo dos debates para a formulação da BNCC as disparidades de percepção acerca do ERE já estavam latentes. Todavia, a despeito das controvérsias, o documento final estabeleceu alguns parâmetros fundamentais para esta disciplina, a saber: o ERE deve pautar-se pelo reconhecimento da diversidade e da pluralidade religiosa no Brasil; sugere-se que o trabalho pedagógico seja desenvolvido na perspectiva da não-confessionalidade e ter como fundamento teórico-metodológico as Ciências da Religião. Em resumo, todos os ensaios que compõe o livro em questão, tem como pano de fundo esses parâmetros.

O primeiro texto, escrito por Lurdes Caron e Lourival José Martins Filho, *Ensino Religioso: uma história em construção*, começa por afirmar que “o ERE continua em movimento horizontal, vertical e girando por todos os lados” (p.15). Portanto, para esses autores, mesmo após vinte anos, o ERE ainda carece de parâmetros claros e objetivos. Tal situação explicaria as disparidades no trabalho desenvolvido com os ERE nos sistemas de ensino (estados e municípios).

Os autores lembram que a Igreja católica foi a primeira instituição religiosa interessada na organização do trabalho do ERE. Todavia, mesmo após décadas de separação Igreja-Estado com a proclamação da república, durante um bom tempo, a legislação repetiu certas práticas do período colonial, ao pensar o ERE como o ensino da religião sem considerar as múltiplas transformações pelas quais passou a sociedade brasileira.

¹ Doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: prof.sezar@gmail.com

Caron e Filho apontam que há uma carência de cursos de formação para os professores de ERE, salvo exceções em alguns estados da Federação. Em função disso, sugerem que a prevalência de posturas confessionais no ERE ocorre, dentre outros fatores, devido à falta de formação adequada dos docentes. Para eles, tal postura deveria ser pautada numa perspectiva mais inclusiva, afinal, segundo a BNCC, o ERE não deve ser voltado para uma comunidade de fiéis e muito menos servir como um campo de missão.

Emerson Sena da Silveira e Dayana Dar’c e Silva da Silveira, em *Ciência(s) da Religião: um quadro de referências para o Ensino Religioso*, apresentam uma reflexão sobre a relação entre Ciências da religião (CR) e o Ensino religioso (ERE). Os autores, de início, afirmam que esta disciplina não possui uma estrutura nacional e uniforme de funcionamento, apesar da BNCC apontar nessa direção.

Ao apresentar os elementos básicos das CR, os autores procuram demonstrar a relevância destas ciências para o ERE. Nesse intuito, digno de destaque é a interessante seção na qual os autores elaboram um quadro sinótico com “autores, livros e/ou textos nas Ciências da Religião” (p.59). Os leitores que não têm familiaridade com a CR encontram ali um interessante e conciso roteiro de leitura e estudos.

Silveira & Silveira argumentam que as CR, ao contrário da Teologia, se coadunam melhor com as competências propostas pela BNCC. Outro ponto alto do texto é a apresentação de um quadro/roteiro no qual estão sugeridos os objetos de estudo e de conhecimento para cada ano e idade escolar. Todavia, a despeito de serem sugestões e uma vez adotando-as, questiono: Como encontrar espaço na grade curricular para que se trabalhe pedagogicamente a chamada parte diversificada tal como propõe a BNCC? Entretanto, os autores passam ao largo dessa questão que, na verdade, já tem sido dirigida à BNCC como um todo por alguns especialistas.

O terceiro texto, *O Ensino Religioso segundo a BNCC*, escrito por Sérgio Junqueira e Sonia Itoz, poderia figurar como abertura do livro, posto que seu foco é o tema que nomeia a obra. Os autores começam por salientar o status alcançado pelo ERE quando este passou à condição de Área do Conhecimento. Porém, desde então, esta disciplina tem sido alvo de emendas e projetos no intuito de reconsiderar esta posição (p.85).

Ao contrário dos demais, Junqueira e Itoz têm o cuidado de apresentar sintética e didaticamente o que é o documento denominado BNCC ao descrever os elementos principais que o compõe: Currículo – Competências Gerais – Estrutura, Objeto e Método. A partir deste documento, os autores destacam: “É norma que se trate academicamente, de forma didático-pedagógica, a compreensão das manifestações religiosas e de suas contribuições para as sociedades humanas” (p.74).

Assim como no capítulo precedente, estes autores também apresentam um quadro, para cada ano escolar, estruturando os objetos do conhecimento a serem

trabalhados acrescidos das respectivas habilidades/competências que, em síntese, todo o processo educativo deve convergir. Por fim, segundo Junqueira e Itoz, a proposta da BNCC perpassa uma variedade de tradições religiosas com o objetivo principal de desenvolver nos educandos as competências e habilidades necessárias para se relacionar com o outro, com a alteridade.

Em Diretrizes do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular, o quarto texto da coletânea, Elisa Rodrigues afirma que o debate sobre o ERE - como componente curricular - não é novo e que, embora desde a proclamação da República, tenha havido a emancipação da educação da influência católica, durante muito tempo perdurou a noção de que a educação era domínio religioso.

A autora também reconhece na Igreja Católica uma preocupação permanente em pautar o ERE nas escolas públicas, com o argumento de que haveria uma indissociável catolicidade em nossa cultura nacional. Em diálogo com a bibliografia contemporânea, a autora questiona se o ERE, num contexto de mudanças no campo religioso nas últimas décadas, tem contemplado tais transformações pelas quais a sociedade brasileira tem passado.

O grande destaque no ensaio de Elisa Rodrigues é a sugestão de que a construção do conhecimento sobre as religiões deve ter em vista a valorização da diversidade dos saberes e das vivências culturais das diferentes tradições religiosas (p.104). Segundo a autora, ao propor o ensino “sobre a religião” em vez de um “ensino de religião”, a BNCC objetiva ampliar o horizonte de conhecimento sobre o fenômeno religioso nas suas múltiplas variações. Afinal, pode-se concluir, é para a alteridade e para a diversidade que deve apontar o ERE.

Em Conhecimento religioso: possibilidades de aprendizagem a partir da BNCC, Edile Maria F. Rodrigues, na mesma linha dos outros autores, enfatiza que a riqueza da diversidade cultural e religiosa brasileira precisa ser valorizada no espaço escolar, bem como “a opção de não crença” (p.104) pois, afinal, tanto os crentes quanto os não-crentes buscam, cada uma à sua maneira, respostas às grandes questões existenciais.

Ancorada em clássicos como R. Otto e M. Eliade, a autora advoga que o estudo do fenômeno religioso tem um papel fundamental, pois cada uma das tradições religiosas pode oferecer um conjunto de sentidos e valores para os seres humanos (p.116). Da antropologia, a autora se apropria da discussão sobre a cultura, na qual a religião é apontada como elemento inerente desta e, de certa forma, presente no processo de construção dos valores e comportamentos que diferem as civilizações entre si.

Por fim, o grande destaque do texto de Edile Maria F. Rodrigues está na reflexão sobre uma pergunta que, não raro, é dirigida aos professores de ERE: “Por que é preciso estudar isso? Qual é o sentido desse conhecimento” (p.127). Sem apresentar uma resposta objetiva para essas questões, a autora sugere que se deve adotar em sala de aula, uma postura transdisciplinar para que o trabalho com o ERE seja significativo para os alunos.

O sexto texto da coletânea, Metodologia e didática em face da BNCC de autoria de Cláudia Regina Kluck, começa por afirmar que a diversidade é nosso traço cultural inegável e que toda a educação e o ERE, em especial, não podem perder de vista essa dimensão da nossa identidade. Nesse sentido, ao sintetizar a estrutura geral da BNCC (Área – Componente curricular – Objeto de estudo – Competências e Habilidades) para o ERE, a autora afirma que o documento pretende suprimir “definitivamente o ensino de uma religião hegemônica, valorizando-se as diferentes expressões religiosas” (p. 136).

Em 2017, o STF reconheceu a legitimidade do ERE confessional . Todavia, a proposta da BNCC aponta noutra direção . Em vez de se trabalhar sob o modelo confessional, o documento sugere que toda atividade pedagógica seja desenvolvida sob a perspectiva da não confessionalidade, do reconhecimento e do trato respeitoso de nossa pluralidade religiosa. Entretanto, isto não é ponto pacificado pois, apesar da previsão legal, ainda persistem disputas acerca do melhor modelo a ser adotado.

Um tema absolutamente relevante e delicado, mas ausente nos demais textos, é abordado por Kluck. Segundo ela, há uma dificuldade de conciliar coerentemente a bagagem pessoal (subjetividade) do professor e o trato acadêmico do objeto de estudo do ERE (p.139). Em função disso, a autora afirma a necessidade de se adotar uma metodologia ativa no trabalho pedagógico. Ao professor é sugerido uma atitude constante de “anamnese interna” (p.139) no intuito de dimensionar a própria isenção necessária ao fazer pedagógico. Por fim, ela argumenta, durante o processo de ensino-aprendizagem, uma postura interessada e respeitosa do professor pode se refletir numa predisposição dos estudantes ao acolhimento e ao diálogo com a diversidade religiosa.

O texto mais contundente do livro aqui analisado foi produzido pelo sociólogo Marcos Vinícius de F. Reis. Em Diversidade religiosa e cultural e a BNCC, o autor afirma que desconsiderar o pluralismo religioso ao adotar a perspectiva proselitista, não só constitui uma ilegalidade, como se mostra um verdadeiro “desserviço para o aprendizado dos alunos no tocante à matéria de religião” (p. 157).

O autor dialoga com parte da literatura sociológica que versa sobre as mudanças no campo religioso brasileiro. Todavia, ele comunga da percepção que esta nossa diversidade religiosa, no fundo, não seria tão diversa assim pois, na verdade, os dados censitários têm apontado muito mais para um “pluralismo cristão” (p. 159), do que para uma pluralidade efetiva nas nossas matrizes religiosas. Esta tem sido uma discussão recorrente entre os cientistas sociais.

Marcos Vinícius de F. Reis, ao discorrer brevemente sobre o campo religioso brasileiro contemporâneo que tem sido atravessado por disputas religiosas, dá nome aos agentes sociais, pois ele afirma que “o ERE tem sido pautado por parlamentares católicos e evangélicos que defendem o ensino confessional [para o ERE] a partir da lógica judaico-cristã.” E que estes, portanto, não aceitam o ensino plural e diverso (p. 165). Para o autor, falta aos sistemas de ensino um arcabouço

legal que normatize um ERE pautado nos valores da laicidade e da diversidade religiosa (p.165). Todavia, a BNCC homologada em 2017, vem oferecer orientações pedagógicas para que esta disciplina seja oferecida a partir desses mesmos valores que já estavam expressos desde a Constituição de 1988.

Em Identidade e alteridade na BNCC: importância para o Ensino Religioso na perspectiva das Ciências da Religião, Gilbraz Aragão reafirma como horizonte último do ERE a valorização tanto da singularidade quanto da diversidade humana. O trabalho com esta disciplina deve levar os alunos à “identificação e ao apreço por diferenças e semelhanças entre si e os outros” (p.179). Na BNCC e na legislação precedente, a abordagem do fenômeno religioso sob a ótica das Ciências da religião, pode contribuir para a formação integral do cidadão. Todavia, não se deve confundir, esclarece Aragão, a BNCC propõe um estudo sobre a religião e sobre a espiritualidade e não uma educação para a prática religiosa ou para a formação de uma comunidade de fiéis.

O autor destaca a importância de se trabalhar, dentre outros temas, a temática identidades e alteridades. Segundo Gilbraz Aragão, os anos iniciais do ERE são momentos oportunos para que se desperte nos alunos o respeito às semelhanças e às diferenças entre os indivíduos. Enquanto patrimônio cultural da humanidade, as religiões e os elementos que as constituem, devem ser trabalhados numa perspectiva analítica e como dimensões da cultura e não como um dado em si em mesmo (p. 178).

A partir da BNCC, segundo o autor, pode-se concluir que o trabalho do ERE deve convergir para a construção de uma “ética da alteridade”. Assim, considerando que o ser humano é um ser que se constitui a partir de múltiplas relações, a escola, ao reconhecer e valorizar a qualidade daquele que é o outro, ajuda a promover uma educação voltada para a coexistência no sentido mais amplo da palavra.

Matheus O. Costa e Fábio L. Stern apresentam um texto digno de nota. Em Crenças religiosas e filosofias de vida na BNCC: importância para o Ensino Religioso sob a perspectiva da Ciência da Religião, os autores procuram discutir a proposta do eixo temático Crenças religiosas e filosofias de vida. Tal como na Ciência da Religião, o docente responsável pelo ERE deve utilizar pensamentos e linguagem mais neutra e respeitosa em relação às diferentes religiões (p. 188).

Os autores destacam a importância e a força de princípios éticos e morais seculares que são seguidos por “pessoas sem religião” e que têm sobre estas o poder de influenciar suas vidas e condutas. (p. 191). Nas pesquisas sobre o ERE nas escolas públicas é comum, entre as justificativas para a inclusão desta disciplina, a alegação da necessidade do ERE para a transmissão de valores éticos e morais aos jovens. Todavia, o texto de Costa e Stern tem o mérito de lembrar que esses elementos não são um monopólio das religiões.

Ao discorrerem sobre os objetos de conhecimento a serem trabalhados do 4º ao 8º ano (na Educação Básica) e as competências a serem desenvolvidas, os

autores tangenciam o tema do pluralismo. Afinal, no espaço público, convivem diferentes cosmovisões (religiosas e seculares) que dão sentido e orientam a vida das pessoas. Por fim, no texto há a defesa de que os alunos devem ser educados para desenvolver uma atitude de respeito com aqueles cujos princípios e valores não têm como fonte o universo religioso (p. 206). Desta forma, pode-se afirmar, Matheus O. Costa e Fábio L. Stern, fecham com maestria esta coletânea.

O livro organizado por Emerson S. da Silveira e Sérgio Junqueira atinge o objetivo a que propôs com muita propriedade e competência e, ademais, possui inúmeras virtudes: discute e esclarece alguns temas relevantes da BNCC; propõe um itinerário para o trabalho pedagógico dos professores; sugere um roteiro de leitura para os não familiarizados com as ciências da religião e, dentro dos limites da obra, apresenta a estrutura básica da BNCC no tocante ao ERE.

Todavia, em relação à BNCC apresentada no livro, ao final da leitura, tem-se a sensação de que estamos diante de uma proposta para o ERE que não tem encontrado eco nas salas de aula. No levantamento que tenho feito para minha tese de doutoramento, não raro, transparece uma realidade que está longe do ideal proposto pela BNCC, pois o trabalho com o ERE tem sido marcado por proselitismos e desrespeito às minorias religiosas.

Também, à luz da experiência no ensino fundamental e médio, o resultado final proposto neste documento parece um ideal de difícil consecução. Já existem críticas acerca da quantidade de temas e objetos de conhecimento que, na BNCC, são apresentados como “básicos” e o pouco tempo que faltaria para o trabalho pedagógico com a chamada parte diversificada. Todavia, nenhuma linha crítica sobre isso consta no livro organizado por Silveira e Junqueira. Transparece mais o endosso à BNCC e falta-nos uma leitura mais crítica ao documento, no sentido de pensá-lo à luz da realidade concreta das salas de aula.

Por fim, a despeito dessas críticas, o livro tem o grande mérito de destacar que o ERE está proposto como uma reflexão sobre a religião e não para a religião; Também está destacado que esta disciplina não pode prescindir de reflexões sobre alteridade, diversidade, filosofias de vida e pluralismo. Enfim, se a educação para o século XXI, conforme propõe a UNESCO, deve ajudar nossos alunos a aprender a conviver, o ERE disposto na BNCC pode apontar nessa direção.

Tudo posto, pode-se afirmar que O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o ensino fundamental é um livro que merece ser lido com interesse e atenção. Num contexto de polarização política e de debate ideológico, no qual a educação tem sido uma das principais vítimas, é em boa hora que esta obra da Editora Vozes chega até nós. Afinal, o entendimento e o modelo de trabalho para o ERE podem revelar que tipo de sociedade queremos construir.

Referência

SENA, Emerson S. da. & JUNQUEIRA, Sérgio. (Orgs.). **O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o Ensino Fundamental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

Submetido em: 17/05/21

Aceito em: 03/02/22