



Corpo e natureza: contribuições alvesianas para um novo humanismo ecológico

The Body and the Nature: Alvesian Contributions to a New Ecological Humanism

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹

Breno Martins Campos²

Resumo: Por razões cronológicas e epistemológicas, uma vez que nosso autor de referência, Rubem Alves, morreu em 2014, este artigo não alcança discussões acerca, por exemplo, dos desafios do Antropoceno – até para evitarmos possíveis anacronismos. De todo modo, nossa proposta é de uma concepção antropológica contra-hegemônica no que se refere às relações entre humanidade e natureza (ou criação, em sentido teológico), aquelas que foram construídas e sustentadas por uma tríade: capitalismo, tecnologia e mercado. Com base em pesquisa bibliográfica e de interpretação densa de textos, nossos objetivos específicos ou secundários são os seguintes: (1) discutir como o dualismo contribuiu para disjunção entre ser humano e natureza; (2) apresentar e defender o corpo como *locus* privilegiado, no humano, para o acolhimento da criação, portanto, da natureza; e (3) apontar aberturas e caminhos para uma humanização cada vez maior do corpo e, conseqüentemente, do entendimento e aceitação da vida como dádiva. Esperamos demonstrar que a reflexão antropológica de Rubem Alves oferece elementos para uma proposta de novo humanismo, que não se encontra baseada numa compreensão dualista, mas, nates, num paradigma ecológico. Noutros termos, trata-se de um caminho para a compreensão de que a vida se baseia na convicção de que tudo está conectado.

Palavras-chave: Religião. Humanidade. Natureza. Antropologia. Rubem Alves.

Abstract: For chronological and epistemological reasons, as our reference author, Rubens Alves, died in 2014, this article does not reach discussions about the challenges of the Anthropocene, for example. By doing that we avoid potential anachronisms. Nevertheless, our proposition is a counter-hegemonic anthropological conception of the relationship between humanity and nature (or creation in the theological sense), constructed and sustained by a triad: capitalism, technology, and the market. Using bibliographical research and intensive text interpretation, our specific or secondary goals are the following: (1) discuss how the dualism contributed to the disjunction between humans and nature; (2) present and argue the body as a privileged locus, in the human, for the sheltering of the creation, and therefore, of the nature too; and (3) point out the gaps and ways for a grater humanization of the body and, as a consequence, a better understanding and acceptance of the life as a gift. We hope to demonstrate that Rubem Alves's anthropological reflection offers elements to a new humanism proposition. This new proposition is not supported in a dualistic comprehension, it is based on the ecological paradigm. In other words, it is a way to understand life based on the awareness that everything is connected.

Keywords: Religion. Humanity. Nature. Anthropology. Rubem Alves.

¹ Teóloga e cientista da religião, mestre em Teologia, doutora em Ciências da Religião, professora no PPGCR da PUC-Campinas. E-mail: cecibmariani@gmail.com.

² Teólogo e cientista social, mestre em Ciências da Religião, doutor em Ciências Sociais. Possui pós-doutorado em Ciência da Religião pela UFJF sob a supervisão do Prof. Dr. Arnaldo Huff Jr.; professor no PPGCR da PUC-Campinas. E-mail: brenomartinscampos@gmail.com.



Introdução

De partida, nosso intuito é estabelecer e reconhecer a importância, relevância, pertinência e urgência de todas as discussões relativas à questão e aos desafios do *Antropoceno*, grosso modo, entendido no sentido de que a espécie humana afetou a natureza e a vida no planeta Terra, de tal modo a estabelecer um novo estrato ou fase na história do registro geológico. Estamos a falar, sobretudo, dos tempos posteriores à Revolução Industrial e suas consequências, com ênfase no capitalismo industrial, tecnológico e de mercado.

Com intenções didáticas, recordamos, aqui, um caso bem sintomático e recente relacionado ao assunto. Em março de 2024, fomos desafiados por uma notícia que mereceu ampla cobertura da imprensa e mídia mundiais, e que vamos representar pela cobertura da *Folha de S. Paulo* (por razões práticas de acesso à assinatura do jornal). Eis o título da matéria jornalística: “Em votação, cientistas negam que estejamos no Antropoceno, a época geológica dos humanos - Grupo rejeitou que mudanças sejam profundas o bastante para encerrar o Holoceno” (Zhong, 5 mar. 2024). De que se trata? Depois de um debate de 15 anos, um comitê de cientistas com duas dezenas de pesquisadores (Subcomissão de Estratigrafia do Quaternário, que é uma das seções da União Internacional de Ciências Geológicas) chegou à conclusão de rejeitar a proposta de declarar o início do Antropoceno, como uma época recém-criada do tempo geológico, em que as mudanças introduzidas pela humanidade nas condições geológicas teriam sido suficientes para a superação do Holoceno, cujo início se deu com o recuo dos grandes glaciares, há mais de 11 mil anos. O resultado da votação foi significativo: 12 x 4, com duas abstenções. De forma mais pessoal, registramos, aqui, um comentário muito inteligente e, ao mesmo tempo sarcástico que ouvimos de um amigo (que temos em comum): *mas o planeta Terra não votou*.

Noutro caso (mais próximo de nossa realidade como pesquisadores no Brasil), a importância do assunto foi evidenciada pelo VII Congresso Nacional de Ciência da Religião (CONACIR), realizado de 21 a 24 de novembro de 2023, sob organização do corpo discente do PPGCIR/UFJF, cujo tema e título – “Religião e direito à esperança no Antropoceno” – abriram margens para debates e também para dúvidas (mais do que para certezas) – o que é muito bom para um evento científico da área das Ciências da Religião e Teologia –, mas sem prescindir do *esperançar*. De modo que julgamos



oportuna a reprodução do texto de chamada ou convocatória daquele Congresso, como registro histórico e para que não seja esquecido:

A escolha pelo tema **Religião e direito à esperança no Antropoceno** encontra-se estreitamente vinculada a um chamado de reflexão e responsabilização do ser humano com o planeta Terra. No fluxo da existência e na extensa malha humana que conecta culturas, povos e o meio ambiente, quais são os possíveis critérios de ação que favoreçam e cooperem para a preservação e sustentabilidade do ecossistema em que estamos inseridos?

Diante das configurações vigentes e relativas às relações entre pessoas e mundo, a forma com que pensamos a nós mesmos e a realidade que nos abraça, em que há predominância de mecanismos de subordinação, de lucro desmedido e de uma – quase – obrigatoriedade de transformar tudo e todos num objeto meramente utilitário que satisfaça o próprio sistema autofágico, pensar a religião e esperança no Antropoceno é um ato urgente que colabora para que as concepções, epistemologias e ontologias que nos trouxeram até aqui sejam revistas, avaliadas e atualizadas em direção a uma revitalização comum que favoreça o despertar de um mundo menos vertical e mais horizontal em que todas as partes sejam devidamente consideradas e que garanta um futuro sustentável para as gerações presentes e futuras³.

Estabelecida e reconhecida a importância da temática, pois ela não é meramente teórica, mas empírica, porque ligada a questões de vida e morte, não somente individuais, mas de espécies inteiras que estão ameaçadas de extinção, dentre as quais, a nossa (*Homo sapiens sapiens*), precisamos assumir que nosso artigo é um passo atrás ou anterior – todavia, necessário – à discussão mais contemporânea (quanto ao Antropoceno, por exemplo). Assim, entendemos que o objeto de nossa discussão foi necessário para que outros, mais contemporâneos – e, quem sabe, até mais inclusivos – pudessem se desenvolver na forma de novas e muito bem-vindas epistemologias.

Rubem Alves, autor e interlocutor que fundamenta nossas discussões e proposições neste artigo, morreu (ou se encantou, como dizem os alvesianos) há 10 anos, em 2014, e não teve tempo, portanto, para incluir em suas reflexões o debate quanto ao Antropoceno, assim como seus sentidos, consequências e desafios. Ainda assim, podemos afirmar que ele intuiu o que estava por vir, ao propor uma antropologia contra-hegemônica no que toca à concepção das relações entre humanidade e natureza – haja vista sua clarividência para tantos assuntos humanos, demasiadamente humanos (lembrando-nos de Nietzsche, filósofo amado por Rubem Alves), mas também para os

³ Disponível em: <http://www.conacir.com.br/>. Acesso em: 20 jun. 2024.



da vida e natureza de modo mais abrangente. Afinal, não foi Rubem Alves o autor a tratar tantas e tantas vezes de jardins, literalmente ou como metáfora? Não foram poucas as vezes em que, a seu modo, Rubem Alves fez a crítica da sociedade capitalista industrial, tecnológica e de mercado. Ainda assim, nem sempre bem compreendido, por exemplo, por teólogos da libertação católicos, que talvez esperassem dele um apego maior ao materialismo histórico e dialético do marxismo.

Estabelecida esta primeira parte introdução, ainda que em forma de digressão, apresentamos nosso artigo como resultado de pesquisa bibliográfica de algumas obras alvesianas, ou seja, diretamente da fonte primária, de comentadores que dialogam com ele – ou que nós mesmos colocamos em diálogo com a bibliografia de Rubem Alves – e de parte de nossa própria obra a respeito do autor e de seu legado (sobretudo, para a Teologia e as Ciências Sociais da Religião)⁴. Se o objetivo geral já está explicado, mesmo que de forma dispersa, nos parágrafos anteriores, nossos sentidos e reflexões estão, ainda, direcionados a três objetivos específicos: (1) discutir como um antigo habitante do mundo ocidental, o dualismo, contribuiu – como ainda contribue – para a disjunção entre ser humano e natureza, e, ainda, pela exploração do planeta pela humanidade; (2) apresentar e defender o corpo (humano) como o *locus* privilegiado para o acolhimento da criação e, portanto, da natureza; e (3) apontar aberturas e caminhos para uma humanização cada vez maior do corpo e, conseqüentemente, do entendimento e aceitação da vida como dádiva, graça, presente.

Como já fizemos questão de esboçar, ainda que num capítulo (passo ou degrau) anterior ao das teorias do antropoceno – bem como as do perspectivismo, pós-humanismo, novo animismo, dentre outras –, nosso artigo pode muito bem estar

⁴ As ideias que apresentamos e desenvolvemos neste artigo – a nosso ver, cada vez mais atuais – resultam de diálogos e discussões que temos estabelecido a respeito de Rubem Alves e sua obra. Entretanto, elas têm como base primeira para os argumentos a dissertação *A Espiritualidade como experiência do corpo* (Mariani, 1997), do final dos anos 1990, defendida pela autora deste artigo na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção. Para ampliação do assunto, indicamos também o capítulo de livro “Corpo, desejo e experiência de Deus: contribuições para uma antropologia teológica em diálogo com Rubem Alves” (Mariani, 2020) e o artigo “A espiritualidade como experiência do corpo (Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo)” (Mariani, 2000). Além disso, alguns de nossos arrazoados são cotejados com a dissertação *Protestantismo e poder: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil* (Campos, 2000), defendida pelo autor deste artigo na Universidade Metodista de São Paulo, também no final dos anos 1990.



localizado no que consideramos uma concepção antropologia revolucionária e necessária à contemporaneidade – e não somente à humanidade. Talvez, estejamos em face de um paradoxo, no sentido de afirmamos uma *antropologia* que seja capaz de abarcar a *natureza* (ou *criação*), mas, não podemos fugir dessa possibilidade, afinal, o próprio Rubem Alves nunca foi um autor de caminhos de direção única, mas, antes, de encruzilhadas, bifurcações, becos sem saída, contramãos.

1. Dualismo: a dissolução do corpo e o descuido com a natureza

Bem sabemos que o problema do dualismo não é novo nem para filosofia nem para a teologia (claro, estamos a nos referir a um recorte ocidental), assim como não é difícil demonstrar que sua fundamentação também ingressou nos limites das epistemologias próprias do campo e método científicos, e de sua produção de conhecimento. Da tradição platônica, por exemplo, herdamos uma visão de ser humano cindido: o corpo (material, imanente, limitado) e o espírito (universal, transcendente e divino). A divisão que encontramos na filosofia platônica vai ao encontro de uma concepção de realidade também dividida entre mundo das ideias e mundo das coisas. O primeiro é o lugar da verdade, ao passo que o segundo é o mundo do sensível, que se opõe ao lugar da verdade, sendo compreendido, portanto, como o lugar da ilusão. No interior desse universo dualístico das explicações e compreensão de todas as coisas, a incorporar categorias religiosas, a vida humana consiste na busca de uma realidade divina, eterna, imutável, ideal – como uma espécie de busca que implica no abandono do mundo das sombras e do sensível, da realidade material, da dúvida e do engano. Não por acaso, o que Rubem Alves (1982) chamou, primeiramente, de *protestantismo e repressão*, e, depois, por ampliação de sentido e abrangência, de *religião e repressão* (Alves, 2005), *verdade e vontade de Deus* são categoria sinônimas ou intercambiáveis – muito embora as categorias religião e protestantismo, elas mesmas, não sejam nem sinônimas nem intercambiáveis.

Em perspectiva platônica, cuja influência foi das mais fortes para a concepção antropológica clássica (dualista), tanto na filosofia como na teologia cristã, o ser humano é, por um lado, alma (naturalmente imortal), congênito do mundo das ideias e permanentemente voltado para esse mundo pela *reminiscência* e pelo imperativo da *purificação*. O movimento da alma é dominado pelo *logos*; por outro lado, ainda dentro



da concepção platônica, o ser humano também é *soma*, corpo, pulsão amorosa. Porém, a força do corpo aparece como um polo em oposição ao do *logos*. Assim, para Platão, a polaridade entre a vida da alma e sua condição terrena é constitutiva do ser humano.

Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, na antropologia platônica (Vaz, 1991, v. I), *logos* e *eros* se integram pela visão da transcendência – que é *Ideia* (razão) –, a pulsão amorosa se compraz na contemplação da *Ideia* do bem e do belo. “É a razão que arrasta na subida para o inteligível e que encontra na submissão do homem todo ao Belo e ao Bem finalmente conhecidos, finalmente amados, a recompensa dos seus longos trabalhos e como a glória do seu triunfo” (Vaz, p. 241, 1956). Assim, o que dá unidade à experiência humana, na tensão entre a ação de *eros* e de *logos*, é a visão do transcendente, que é *Ideia*. A aproximação da transcendência é possível porque a alma é consubstancial à transcendência, é também *Ideia*, podendo-se, portanto, afirmar que o humano é um ser racional. Mesmo que esteja contemplada a pulsão amorosa (a força de *eros*), o que determina o humano, segundo esse ponto de vista clássico, é o fato de ele ser racional.

De fato, como marca distintiva do estágio final da concepção clássica de ser humano e representando também forte influência na concepção antropológica forjada no seio do cristianismo, está a antropologia neoplatônica. Dominante nos séculos III a VI d.C., ela propõe uma visão renovada do dualismo *psyche-soma*. O dualismo de Plotino (um dos filósofos mais expressivos do referido período), é de um tipo finalista, que concebe, de um lado, a alma voltada para o inteligível, que é o ser humano interior e verdadeiro, e, de outro, a mesma alma voltada para o corpo, que representa a condição inferior do ser humano. Por conseguinte, o neoplatonismo dá contornos decisivos a uma concepção dual da estrutura ontológica do ser humano (Vaz, 1991, v. I).

No período medieval, a concepção de ser humano na experiência cristã é plasmada com base na tradição bíblica, porém, por adição, segundo instrumentos conceituais provenientes da filosofia grega. Mesmo reagindo ao dualismo mais radical – pois a antropologia patrística tem seu centro no mistério da encarnação, que põe em xeque certo instrumental conceitual dualista (Vaz, 1991, v. I) –, especialmente gnóstico, os primeiros padres responsáveis pela organização teórica da experiência cristã não escaparam da influência grega. Santo Agostinho, por exemplo, organiza sua teologia



fazendo uma transposição da tradição platônica para dentro dos temas fundamentais da tradição bíblica e da tradição patrística anterior.

Outro autor de fundamental importância para o pensamento cristão no Ocidente, São Tomás de Aquino procura também estabelecer o encontro entre a proposta cristã e a concepção clássica (dualista) de ser humano. Diante da questão da unidade do humano, constrói sua antropologia orientada por uma síntese entre a concepção do ser humano como animal racional (Aristóteles), a concepção neoplatônica do ser humano como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal, e a concepção bíblica do ser humano como criatura, imagem e semelhança de Deus (Vaz, 1991, v. I). No entanto, a natureza racional da alma é que marca a especificidade do ser humano, ou seja, que faz dele um ser de fronteira entre o material e o espiritual.

No mundo moderno, mesmo contando com um projeto antropológico de crítica à concepção medieval, diferentemente do que se poderia imaginar – isto é, até de forma paradoxal –, fica estabelecido um dualismo entre intelecto transcendente e matéria. Segundo o método cartesiano, por exemplo, o humano é fundamentalmente *cogito* (essencialmente pensamento) e também corpo. Distinto da mente, o corpo é extensão, funciona como uma máquina, seu mecanismo segue as leis da natureza. Em visão cartesiana, o humano é razão – que é um dado *a priori*, universal e não depende da história ou do contexto social – e natureza. Para esse modelo moderno, a razão é a capacidade que a mente tem de descobrir a verdade escondida no mecanismo da natureza e, a partir dessa descoberta, dominá-la pela técnica.

Na contemporaneidade, o dualismo se radicalizou: assistimos, hoje, ao surgimento do *pós-humano*, no sentido do ser humano que possui uma nova compreensão de si (de seu corpo e mente, bem como da relação entre corpo e mente), uma nova compreensão do mundo (do espaço e tempo), uma nova compreensão da sociedade (da ética, política, espaço público), como fruto da grande revolução operada pelo desenvolvimento da informática. Quando as tecnologias invadem os campos da atividade humana, geram uma *revolução antropológica*, fica estabelecido um debate sobre o anacronismo e as reconfigurações do corpo, avalia-se que o corpo humano está inadequado para o mundo que criou.

Para exemplificar, recorreremos ao artista plástico Stelarc, que entende o cérebro como a parte mais poderosa e sofisticada do corpo, e defende a mutação física sintética

para que o ser humano possa se tornar fisicamente melhor, pois considera que o corpo é obsoleto. As performances do artista propõem a simbiose entre ser humano e máquina. Para ele, a perpetuação da espécie já não é uma questão de mera reprodução:

Se já se pode fertilizar fora do corpo humano e alimentar um feto fora do útero feminino, então – tecnicamente falando –, podemos ter vida sem nascimento. E se até podemos substituir partes do corpo humano que funcionam mal e colocar lá componentes artificiais, então – mais uma vez –, tecnicamente falando –, não há necessidade de morte (Franco, p. 103-104, 2010).

Embora seja por outro caminho, entendemos que uma tal maneira (radical) de pensar no humano e em sua humanidade também leva à desvalorização do corpo. A noção de obsolescência do corpo e a busca intensa do emprego da supervitalidade biológica trazem uma grave consequência: a constatação de que o humano sempre é doente, obsoleto e inválido.

Também faz parte do projeto antropológico contemporâneo uma nova maneira de experimentar o espaço e o tempo. O desenvolvimento das tecnologias de comunicação tem provocado a duplicação do real. Criaram-se o espaço e o tempo virtuais, nos quais é possível navegar sem a restrição dos limites corporais e geográficos, sem os limites da sincronicidade, sem os encontros e confrontos com pessoas em contextos determinados. A *cibereexistência* permite a experiência de uma espécie de liberdade total. Em contrapartida, o advento dessas novas possibilidades vem com um custo antropológico bem alto. A *deslocalização*, a *destemporalização* e a *descorporificação*, características estruturais do virtual e do digital na *Internet*, acarretam como consequências fatores que levam à desumanização, isto é, a superação do corporal, que pode representar a superação do próprio ser humano, a fuga para a *não-história* e a queda no *autoesquecimento* (Wiegerling, 2002).

Enfim, estamos a propor que a presença decisiva da tecnologia no ambiente e nos corpos humanos está nos levando a um dualismo radical – de outra espécie, diferente daquela filosófica –, que tem anunciado a dissolução do corpo e, ao mesmo, o aprofundamento do descuido com a natureza. Talvez não seja a melhor maneira de encerrarmos esta primeira seção do artigo, pois ainda permanece ativo certo dualismo entre corpo (humano) e natureza. Todavia, ele faz parte dos limites que assumimos logo de início, pois estamos a tratar da teologia (mas não só da teologia) de um autor, Rubem



Alves, dentro de seu próprio tempo – mesmo que ele sempre estivesse à frente de seu tempo. Vamos, portanto, dar atenção ao que ele tem para nos dizer.

Antes, entretanto, um aperitivo: a participação de Rubem Alves no programa “Provocações” da TV Cultura – conduzido pelo *provocador-mor* e entrevistador Antônio Abujamra –, exibido aos 3 de maio de 2011⁵. A partir dos 7’34” da entrevista, Abujamra pergunta: “Rubem, você fala tão bonito que eu quero perguntar uma coisa simples [contém ironia] para você: a vida é uma causa perdida?”, acrescida de outra, aos 8’39”: “A felicidade é uma ideia velha?”. Em meio às respostas, aos 9’45”, Rubem Alves se lembra do filme “Cidade dos anjos”⁶, no qual os anjos eram imortais – citamos, aqui, em palavras livres –, mas não podiam sentir o que nós, os seres humanos sentimos. Um deles, com inveja dos humanos, trocou a imortalidade pela oportunidade de sentir as experiências próprias dos seres humanos: o prazer (no corpo ou do corpo). Na primeira cena, depois de haver se igualado a um ser humano, o filme mostra Seth (o *ex-anjo*) debaixo de um chuveiro de água quente, a tomar um mero banho, uma banalidade: “Que felicidade fantástica e a gente não presta atenção nisso”, disse Rubem Alves a Abujamra (10’23”).

2. Corpo e natureza: domesticação *versus* criatividade

Pela valorização da corporeidade, a compreensão antropológica de Rubem Alves oferece uma contribuição importante para a crítica de quaisquer propostas de pós-humanidade que possam estar fundamentadas num materialismo dualista e, ao mesmo tempo, para a afirmação de uma proposta alternativa, a fim de construirmos um novo humanismo – que se reconheça sensível também às demandas ecológicas (ainda que se trate, como já admitimos, de uma discussão interna às epistemologias próprias do humanismo).

Para Rubem Alves, o corpo é condição que possibilita o encontro do ser humano com a natureza. Com o corpo e por ele, podemos descobrir a natureza como lugar de

⁵ Disponível em: https://cultura.uol.com.br/videos/54869_provocacoes-rubem-alves.html#:~:text=Programa%20exibido%20em%2003%2F05%2F2011. Acesso em: 23 jun. 2024.

⁶ Filme de 1998, dirigido por Brad Silberling. Trata-se de uma adaptação de “As asas do desejo”, dirigido por Wim Wenders, filme de 1987.

alegria e felicidade: “Através de seus sentidos corporais, o ser humano é capaz de se deleitar na natureza. Descobre-se num jardim, num lugar de gozo estético. Um jardim é uma combinação de cores, formas, odores, movimentos, ritmos e sons” (Alves, 1987a, p. 202). O encontro que constitui a relação do ser humano com a natureza não é um encontro de adaptação.

Para uma crítica da domesticação do corpo, Rubem Alves (1987b) escreveu uma instigante estória infantil: *O patinho que não aprendeu a voar*. Dentre os filhotes de uma mesma ninhada, apenas o patinho Taco se recusava a se tornar *selvagem*. Por medo à liberdade, deixou-se domesticar. Sem que lhe faltasse comida, mas domesticado, encontrou um dono, entregou-se a ele e passou a viver uma espécie de *servidão voluntária*. Pesado e com a asa cortada, apartado de sua família, certo dia, Taco sentiu nostalgia de voar alto – algo que nunca havia experimentado. Uma experiência densa, dura e, ao mesmo tempo, bela ocorreu: Taco sentiu saudade de algo que estava dentro dele – o *ser selvagem* –, ainda que nunca houvesse voado nas alturas do céu. A saudade, dentro de si, é a metáfora de um grande desejo. Ao final da estória, mesmo com muito milho à disposição, no cercadinho, Paco já não tinha fome. E, sem fome, já não há esperança – mesmo se houver comida à disposição.

Exemplo de quem bem entendeu tudo isso foi Adélia Prado, poeta mineira, que neste ano, aos 88 anos de idade, venceu o prêmio Machado de Assis (da Academia Brasileira de Letras) e o prêmio Camões, o mais importante da língua portuguesa (Porto, 26 jun. 2024). Com base nas palavras e metáforas da poeta Adélia Prado, Rubem Alves escreve (Alves, 1997, p. 55): “Não existe nada que satisfaça o coração. As pessoas não acreditam. Pensam que existe algo que, se elas tiverem, as fará felizes”. O desejo é insaciável, a felicidade nunca estará localizada ao final de uma ou várias conquistas, “pois assim a coisa vai, sem fim”, depois de aquisições parciais, as pessoas poderão até gozar da *sensação de alguma felicidade*, “mas como a felicidade nunca chega, elas passam a vida inteira sendo levadas pela loucura das dez mil coisas” (Alves, 1997, p. 55). As promessas do capital, da tecnologia e do mercado não se cumprirão.

Vale muito pena uma breve visita ao poema “Tempo” de Adélia Prado (2018, p. 103), tão citado e recitado por Rubem Alves – porque, mais do que a comida, o que importa mesmo é a fome:



[...]

Neste exato momento do dia 20 de julho
de mil novecentos e setenta e seis,
o céu é bruma, está frio, estou feia,
acabo de receber um beijo pelo correio.
Quarenta anos: não quero faca nem queijo.
Quero a fome.

No livro *Poesia, profecia, magia: meditação*, Rubem Alves conta uma estória semelhante à do patinho Taco, com a diferença de tratar de um pato adulto que já havia experimentado a vida selvagem, mas que se convertera – por livre-arbítrio, em face às dificuldades da vida – à domesticação. Com o passar do tempo, o grasnar dos patos selvagens, lá do alto, acordou em seu corpo uma profunda nostalgia. Todavia, ele já estava pesado demais para poder voar – havia tempos que ele trocara a fome pelo milho, muito milho Rubem Alves define, então, nostalgia: “saudade de uma vida que se perdeu, memória do paraíso, testemunho de que mora em nós um destino diferente” (Alves, 1983, p. 54).

À diferença do corpo animal, o corpo humano não se adapta à natureza. O corpo animal é natural – viver é adaptação –, o ser humano, diferentemente, vive dividido. Ele também se adapta, é bem verdade, mas, além disso, traz em si a capacidade de transcender: consegue imaginar mundos, condições diferentes de existência, realidades outras – mesmo que ainda inexistentes, pois sua fome não é somente de comida. A sabedoria de Jesus nos ensina que não é só de pão que se alimenta ou vive o ser humano, mas de toda palavra que procede da boca de Deus (Mateus 4.4). Em determinada fase de sua vida, Rubem Alves passou a conceber cada palavra sua – falada ou escrita – como uma refeição, celebração eucarística. A metáfora sempre utilizada vem do filme “A festa de Babette”⁷ – no qual a refeição é fruição. A banda *Titãs*, por sua vez, pergunta-nos: “Você tem fome de quê?”, pois “a gente não quer só comida”, mas também “diversão e arte”, “saída para qualquer parte”, “bebida, diversão, balé”, “comer e fazer amor”, “prazer para aliviar a dor”⁸. Nada há que nos impeça de considerar tudo isso uma teologia secularizada, do corpo e boa para ele, haja vista ser a temática do desejo (do corpo) a presidir os argumentos. De modo semelhante, trata-se

⁷ Filme dinamarquês, dirigido por Gabriel Axel, original de 1987.

⁸ Música “Comida”, do disco “Jesus não tem dentes no país dos banguelas”, de 1987.



de uma teologia que promove a abertura do olhar (um terceiro olho?) para o encontro de rotas de fugas em face de encruzilhadas, becos sem saída, muros, aporias.

Antropologicamente, conforme propõe o protestantismo analisado e criticado por Rubem Alves, o ser humano não pode tão somente considerado um peregrino em terra estranha – como propõe, por exemplo, o puritanismo (que, de resto, também propõe a mortificação do corpo para elevação da alma), como se houvesse uma *verdade* única, no mais das vezes, vinculadas à teologia reducionista da inerrância ou infalibilidade da Bíblia (Campos, 2000) – mais racional do que corpórea. Em contrapartida, também antropologicamente, o corpo humano tem condições de ser engravidado pelo novo (no sentido forte de novidade), conceber e dar à luz o que ainda não existe. Essa condição humana, de corpo insatisfeito e desejante, faz-se com a ajuda da imaginação na história e com a liberdade. Trata-se, portanto, de um corpo criativo.

Para Rubem Alves, o ser humano só experimenta realmente a humanidade se for capaz de exercitar sua capacidade de criar. É do corpo que brota a imaginação. Estamos a falar da importância da imaginação e da criatividade no processo de humanização. A ênfase na capacidade humana de imaginar e a hipótese de que a imaginação criativa é fundamental no processo de humanização são o centro do livro *A Geração do Futuro*, escrito por Rubem Alves, em 1972 – originalmente, em inglês: *Tomorrow's Child. Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture*. A obra tem como cerne a sociedade estadunidense envolta numa lógica de produção e consumo, e marcada pelo otimismo de *falsos profetas* que proclamavam a inevitabilidade de um futuro positivo graças aos avanços da tecnologia (Alves, 1986).

A sociedade erigida sobre os valores da produção e consumo é fechada em si mesma, ou seja, dentro dela, não existe a possibilidade de humanização, pois não oferece espaço para a criatividade. De fato, o que há é a lógica da indústria, tecnologia e mercado. Qual seria, então, a saída para a questão da humanização numa sociedade que não permite a criatividade? A resposta a tal pergunta é justamente o que Rubem Alves constrói ao longo dos arazoados e argumentos em *A geração do futuro*. Temos de admitir que questões mais recentes, relacionadas, por exemplo, à Inteligência Artificial Generativa, apontam desafios outros, que não estão contemplados nesta nossa discussão, pois o próprio Rubem Alves não teve tempo de opinar sobre elas.



Todavia, possíveis soluções ao xeque (já será um xeque-mate?) a que está submetida a humanidade pela IA podem ser intuídas do diálogo com o *corpus* alvesiano.

A saída para a humanização só é possível por meio de um processo de *morte e ressurreição*, como metáfora, num processo que ultrapasse a lógica da relação de *causa e efeito*. É preciso que se instaure uma ordem realmente nova, que não seja consequência inevitável da anterior, já antiquada – e ainda dualista. Estamos à busca de uma nova ordem que não venha do passado, mas do futuro, para tanto, é preciso imaginação e criatividade. Transformações reais só ocorrem à medida que, por um lado, superamos certa antropologia a afirmar que o ser humano está dado em função da estrutura social e, por outro lado, reconhecemos o papel importante da imaginação no exercício da criatividade. Enfim, ser humano implica, necessariamente, em ser capaz de criar, e só é capaz de criar aquele que *dá asas à imaginação*.

A imaginação e a criatividade são possibilidades do corpo – o que já se configura como uma alternativa crítica a variegadas formas de dualismo. Segundo epistemologia alvesiana, o ser humano emerge do mundo animal quando se rebela e pode negar o mundo que existe (o mundo como ele é), ou seja, quando pode não aceitar o mundo natural, que tenta se impor, para apostar na possibilidade de vir a existir um mundo diferente, que venha ao encontro de seus desejos e de suas necessidades.

Assim, ser humano significa estar em constante contradição e em constante luta. O sofrimento mantém viva a condição humana de ser em movimento, resistente à domesticação. Toda insatisfação, portanto, dispara a imaginação e faz nascer aspirações e expectativas. O ser humano passa, então, a desejar um mundo que ainda não existe, mundo imaginário (no bom sentido do termo). O corpo, desejando algo que não existe, mobiliza-se para criar, ou melhor, recriar o mundo, humanizá-lo, de forma que ele se harmonize com seus valores e desejos.

É esse o processo que, segundo Rubem Alves (1986), permite a afirmação da personalidade humana na condição de emergência do *Ego*. Segundo ele, a personalidade é uma estrutura de valores: o corpo, na sua relação com o mundo, avalia a realidade, tendo a si mesmo como referência. No ato de avaliar, rejeita aquilo que está em contradição consigo, com sua necessidade de sobreviver e se expressar. Então, na negação e rebeldia, afirma-se. É o nascimento simbólico do ser humano, essa rebeldia é o elemento constitutivo da experiência humana, é o elemento estrutural na afirmação da

consciência. De modo que somos seres em movimento, vivendo um processo de humanização, pautado pela emoção do corpo em relação – dor na contradição e prazer no ato de criar o novo para a superação do sofrimento. E é pela imaginação que o movimento é possível. Se o corpo é tão somente substituído pela mente – e se ela for dogmaticamente cosntruída e sustentada por uma instituição religiosa, mas não só –, os limites do mundo de uma pessoa serão dados pelos limites do vocabulário, sintaxe, gramática que dão sentido a seu existir. Foi o que Rubem Alves aprendeu, por exemplo com o filósofo Ludwig Wittgenstein (Campos, 2000). “*Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo*” (Wittgenstein, 1994, p. 245).

A imaginação faz parte da lógica da vida, ela é que empurra a existência humana para o novo: “A vida possui uma lógica em si mesma. Quando chega a certas crises nas quais a experiência passada não lhe ajuda a seguir adiante e, ao contrário, torna o processo impossível, ela deixa o passado para trás e começa de novo” (Alves, 1986, p. 79). Olhando atentamente para a experiência humana, Rubem Alves mostra como é possível perceber essa lógica em várias formas de expressão da imaginação, por exemplo, na magia, na brincadeira e na utopia.

A magia é constante na experiência humana. Consiste na maneira pela qual o ser humano expressa desejos e aspirações por meio de ações simbólicas. Em situação de contradição e de impotência – mas não só –, o ser humano apela para à magia. Ela revela a verdade de uma organização social em contradição com as aspirações humanas e, ao mesmo tempo, aponta a repressão que a ordem impõe sobre a capacidade humana para a criatividade. Talvez possamos considerar a magia como a imaginação sem poder para agir. Além disso, parece impossível pensarmos em religião sem magia, a ponto de nos incomodar o mecanismo a considerar que *magia é dos outros* e *religião é nossa*. “E não seremos, todos nós, mágicos tímidos? / Cada prece, cada gesto, cada olhar, cada palavra: não serão todos rituais mágicos, danças secretas, fórmulas de bruxedo?” (Alves, 1983, p. 63).

O jogo e o brinquedo, assim como a magia, são elementos intrínsecos à atividade humana. Para pessoas adultas, o brinquedo é a negação de seu próprio mundo (adulto), é a atividade que, sob orientação do desejo, liberta a imaginação para criar uma realidade outra, que proporcione prazer. Trata-se da criação de um universo em contradição com a própria organização dentro da qual se brinca. A alegria do jogo é a criatividade. O



brinquedo, assim como a magia, revela, por um lado, a contradição e o desacordo com a realidade, e, por outro, traz à luz a presença da imaginação, também sem poder, mas que se mantém ativa, pulsando e proporcionando experiências de prazer que são referenciais motivadores para que se mantenha viva no corpo a capacidade criativa. A filosofia da aprendizagem de Rubem Alves assume que *é brincando que se aprende*. “Todo brinquedo bom apresenta um desafio. A gente olha para ele e ele nos convida para medir forças” (Alves, 1997, p. 122).

Uma utopia é a *visão* nascida da dor do corpo, que subverte o sofrimento e oferece a ele um sentido a favor do futuro. “Nas utopias vemos a lógica da criatividade alcançando o seu limite último. Pressupostos há muito mantidos têm de ser abandonados. Somente assim poderá o novo mundo começar” (Alves, 1986, p. 123). Mesmo se apontar, necessariamente, uma contradição, a utopia é também uma aposta, é a esperança de que o desejo saia da impotência e adquira poder para criar o *novo*.

Quanto à construção do *novo*, em diálogo com a magia, a brincadeira e a utopia, todas as pessoas que conhecem o processo alvesiano de criação hão de se lembrar de que, no início, mora o espanto. Nunca será demasiado registrar o espanto do próprio Rubem Alves em face da aranha que dividia com ele o escritório de trabalho: um salto no abismo e, pronto, um fio começa a tecer um universo, uma teia é gerada. Por metáfora, um salto no abismo e, pronto, Rubem Alves nos oferece um mundo que pode ser habitado por aqueles que entram em seu livro *O poeta, o guerreiro, o profeta* (Alves, 1992). “De repente, o ordinário (prosaico) se transforma em extraordinário (poético). Traz-se à existência o que antes não havia – pela capacidade de ouvir o silêncio e de enxergar coisas que ainda não são” (Campos, 2023).

3. Corpo, história e liberdade: a natureza como dádiva

Para Rubem Alves (1984), a cultura pode ser compreendida como o esforço de humanização do mundo, trata-se da transformação da ordem natural das coisas segundo a orientação do desejo. Há uma liberdade humana que, interferindo na natureza, faz nascer a história. O mundo humano é, portanto, realidade dinâmica – porque precária –, ou seja, porque nunca satisfaz quem quer que seja e nem se satisfaz, justamente porque o desejo sempre permanece. Assim, na relação com o mundo, o ser humano experimenta a impotência (sempre). Todavia, a afirmação do limite é, ao mesmo tempo,



condição de abertura. O corpo, em sua vocação humana, resta sempre disposto à transcendência e animado por novos desejos. Daí que não possamos tomar o desejo como instinto, mas, antes, como história.

Rubem Alves nos persuade de que o desejo que expressa a insatisfação do corpo não é instintivo e que também não é desvelamento de uma espécie de *essência humana*. O desejo, em perspectiva alvesiana, é cultural. As ausências que o corpo humano experimenta não são determinadas pelo imperativo da natureza. Se o desejo não é instinto, ele deve ser percebido na ordem das atribuições de valor sobre a percepção corporal das ausências. Tal percepção não pode ser herança genética, mas fruto de experiência histórica. Do corpo desejante nasce a história, ao mesmo tempo em que o desejo acontece no corpo segundo o movimento da história e de maneira nenhuma independente dela – ou seja, o caminho é de mão dupla.

O desejo que provoca a imaginação só é criativo, isto é, humanizante, se estiver encarnado numa história aberta ao futuro. A sociedade tecnológica, por exemplo, exhibe um poder capaz de suspender a história, de impossibilitar a emergência do novo. As contradições materiais geradas pelo sistema econômico causam o sofrimento do corpo e calam os desejos mais profundos, substituindo-os por desejos superficiais e instantâneos. Todo o movimento desse sistema econômico, tecnológico e de mercado acontece com o objetivo de automanutenção, trata-se de movimento circular, voltado para si mesmo. Dentro dele, não há possibilidade de humanização, pois não existe espaço para a imaginação ou criatividade – os caminhos da magia, da brincadeira e da utopia estão intrditados.

Transformações só podem acontecer à medida que, de um lado, seja superada certa antropologia a afirmar que o ser humano está limitado pela estrutura social e, de outro, seja reconhecido o papel decisivo da imaginação no exercício da criatividade. Como já está claro, para Rubem Alves (1987a), a emergência do desejo, que está na origem da realização do humano como ser criador, só é possível se a história estiver aberta ao novo. A metáfora mais adequada à compreensão do argumento é a do processo de morte e ressurreição, que ultrapassa a lógica da causa e efeito. Rubem Alves concebe a história de maneira marcada pela certeza da presença da graça. O futuro não é consequência lógica do passado. Ele existe quando o sofrimento, a insatisfação e a impotência experimentados pelo corpo na relação com o mundo são



vencidos pela intuição de que a imaginação pode ser mais real do que o presente. A esperança aponta o ser humano para o futuro. “É na tensão entre o desejo infinito e a consciência da finitude que o humano desabrocha em liberdade. O medo da morte superado pela entrega em amor torna possível a realização da vocação fundamental de ser criado à imagem de Deus” (Campos; Mariani, p. 479, 2018).

Portanto, não basta sofrer com a contradição do presente nem simplesmente desejar, é preciso crer que o desejo terá algum poder. Essa crença é a esperança que experimentamos quando temos notícia de que um ato criativo já se fez história, segundo a dinâmica da graça, misteriosamente, sem causa precedente. É no momento em que as aspirações dos *sem poder* se tornam realidade que o novo irrompe. O evento criativo não pode ser provocado, só pode ser acolhido. É a experiência de estar diante do mistério do mundo, evento salvífico, capaz de manter viva a possibilidade de humanização, que ocorre a partir de onde menos se espera.

Outro elemento que, na perspectiva de Rubem Alves (1986), faz com que o encontro do ser humano com a natureza seja um encontro de criatividade, além da historicidade, é a liberdade. O que está em jogo na relação é o poder que permeia o encontro do ser humano com o mundo. Ora, poder não precisa ser, necessariamente, dominação ou repressão, mas, ainda, condição para o exercício da criatividade, se acolhido como dádiva, graça, presente. Entretanto, Rubem Alves esclarece que, na tensão própria da interpretação do texto bíblico, por exemplo, o que está em jogo não é propriamente a verdade, mas o poder – isto é, quem tem poder para definir o que é a verdade (Campos, 2000). De tal modo que as palavras, na concepção do que Rubem Alves (1982) chamou de *Protestantismo da Reta Doutrina*, devam corresponder estritamente à verdade, sem nenhuma sombra de dúvida, sem brumas nem mistérios (Campos, 2000).

Mas o que vem a ser tudo isso, se não há possibilidade de fé sem a existência da dúvida? Nem sequer pode haver a possibilidade de religião ou espiritualidade sem o Mistério. De resto, é nisso que reside a origem da própria mística (Campos; Mariani, 2018). Mais do que as palavras, por verdadeiras que sejam, o que define a religião é o que faz bem ao corpo. No *locus* religioso em que poder é somente repressão, não há liberdade possível, nem mesmo para a interpretação da Bíblia – tema muito caro aos princípios da Reforma, no século XVI. Rubem Alves (1982) apresenta a questão de

maneira muito instigante e *sui generis*. Para ele, a interpretação literal ou não dos textos bíblicos, mesmo que em contextos de inerrância ou infalibilidade bíblica, pode depender do modo em que se encontra o verbo, indicativo ou imperativo.

Segundo sua análise, a interpretação de textos que se apresentam no modo imperativo não pode ser literal. Por exemplo: “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; e se tua mão te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti” (Mateus 6.29); mais um: “Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu” (Mateus 19.22).

[...]

A tese exegética de Rubem Alves é a de que os textos no modo imperativo não precisam ser interpretados literalmente, enquanto os que estão no modo indicativo devem ser interpretados literalmente porque narram os fatos como eles se deram. A igreja, representada pelas autoridades religiosas, tem interpretado a Bíblia a partir de seus interesses, quais sejam os de garantir a sobrevivência de seu discurso. O imperativo pode ser relativizado; o indicativo não, pois a igreja não aceita os mitos (Campos, 2000).

Todavia, nos lugares em que poder é criatividade, imaginação e criação de novidade, a natureza não é para ser tomada literalmente, é metáfora, dádiva e deve ser acolhida e colocada em benefício da inventividade humana. Na criação, está a humanização, pois, nela, o corpo humano não apenas sobrevive, mas a dádiva é para que ele viva e se expresse. A vida, afirma Rubem Alves (1984, p.177), “não se esgota no ato de comer, mas inclui os atos de rir, dançar, cantar, brincar”.

O exercício de poder presente na relação com a natureza é humanizador, quando acontece, sobretudo, para garantir que o corpo possa se expressar com liberdade – e não para ser punido, culpabilizado, mortificado. A necessidade da sobrevivência e a preocupação com o consumo e produção devem estar, numa estrutura de valores, em função do corpo que cria, que dança, que brinca, que deseja a vida em abundância. Entretanto, num mundo tão necessitado de consciência ecológica, há de se tomar cuidado com uma antropologia que supõe poder e domínio do humano em relação à natureza. Estando atento à corporeidade, o humano se descobre “filho da terra”. Isto é, o corpo não apenas necessita do intercâmbio com a natureza para permanecer vivo, mas o corpo é natureza. Assim sendo, o encontro entre ser humano (filho) e natureza (mãe) torna a vida mais abundante à medida que não se trata de submissão do ser humano (domesticação ou adaptação) nem submissão da natureza. Em seu corpo, o ser humano pode experimentar a natureza como dádiva, como algo que lhe é oferecido e o estimula, convida-o a exercer sua capacidade criativa e de expressão. O ser humano recebe como



dádiva um convite ou condição para sua própria humanização. Acolher a natureza é ter mais vida, submeter a natureza é a morte.

Na obra de Rubem Alves, portanto, encontramos a confirmação poética de que a emoção e a sensualidade têm um sentido afirmativo, um gosto de bondade, ao contrário do que nos fizeram crer, por exemplo, o racionalismo e o dualismo, que propõem desconfiança e medo em relação àquilo que é experiência do corpo. Pelo corpo, o ser humano descobre a delícia do toque da brisa, o calor do sol, a beleza das flores, o frescor das árvores e da água. Experiências gratuitas, prazer oferecido como presente pelo Outro. Com o corpo, o ser humano é capaz de se relacionar com a natureza numa relação de acolhimento. É também pelo corpo que o ser humano descobre que não é bom estar só. O corpo conduz ao outro.

Considerações finais

Em meio às crises ecológicas e humanitárias em curso – bem como (e não por acaso) às propostas antropológicas que defendem a obsolescência do corpo –, procuramos resgatar na obra de Rubem Alves sua compreensão de humanidade, que é, ao mesmo tempo, crítica e otimista. Como um *Dom Quixote*, ele lutou bravamente contra o dualismo e o cientificismo, que, agigantados pela cooptação do capitalismo e pelo mercado, têm nos levado à ditadura da tecnocracia. As armas de Rubem Alves eram as palavras de valorização da corporeidade, com seus limites e possibilidades, e tensões que, segundo ele, fazem do humano um ser de transcendência, com possibilidades de diálogo com as variações sobre a vida e a morte.

Rubem Alves apostou – e talvez a melhor melhor metáfora para ilustrar o que é uma aposta em sentido alvesiano seja a do salto no abismo – na vida e no ser humano. Podemos mesmo afirmar que sua antropologia (a nosso juízo, uma antropologia teológica) é uma proposta de humanização, a revelação de uma utopia. Trata-se de uma proposta que tem no horizonte o humano em condições de viver em alegria, realizando-se pela criatividade exercida com o poder do amor pela vida. Todavia, não estamos a nos referir a amor pela vida de modo descompromissado ou etéreo, na verdade, é amor que floresce na relação com a natureza, com o outro, com o próprio *eu*.

Rubem Alves foi um homem grávido de futuro e de esperança, confiante na força de um desejo profundo que habita o humano e o torna capaz de transformar este



mundo em algo melhor. Assim, como afirmamos desde o início deste artigo, mesmo sem a possibilidade de encontrarmos no corpus alvesiano os debates sobre as questões do Antropoceno (mais contemporâneas nossas do que dele), suas contribuições antropológicas são ainda atuais, continuam válidas e dialogam com nossos desafios mais urgentes.

Como procuramos demonstrar, a antropologia anti-hegemônica de Rubem Alves nos oferece elementos para a proposição de um novo humanismo, não mais apoiado em uma compreensão dualista, mas com referência no paradigma ecológico, de modo compreender a vida segundo a consciência de que tudo está interligado. Estamos, portanto, a falar de um ser humano que não perde a consciência de que é filho da terra e de que seu poder, sempre em diálogo com a criatividade e a imaginação, deve ser exercido como cuidado filial.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papyrus, 1986.
- ALVES, Rubem. **Cenas da vida**. Campinas: Papyrus, 1997.
- ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papyrus, 1987a.
- ALVES, Rubem. **O patinho que não aprendeu a voar**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1987b.
- ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulnas, 1984.
- ALVES, Rubem. **Poesia, profecia, magia: meditações**. Rio de Janeiro: CEDI; Tempo e Presença, 1983.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. 2 reimp. São Paulo: Ática, 1982.
- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- CAMPOS, Breno Martin Campos; MARIANI, Maria Costa Baptista. Lições do abismo: reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 2, p. 466-482, jul.-dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3106. Acesso em: 24 jun. 2024.



CAMPOS, Breno Martins. A alegria de desaprender: apontamentos para a leitura de um capítulo de Rubem Alves. **Atualidade Teológica**, n. 72, ATeo.64691, 2023. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=65198&NrSecao=X3&secao=TEMAS%20DIVERSOS&nrseqcon=64691. Acesso em: 10 jun. 2024.

CAMPOS, Breno Martins. **Protestantismo e poder**: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.

FRANCO, Edgar. Stelarc: Arte, tecnologia, estética e ética. **Educação & Linguagem**, v. 13, n. 22, p. 98-115, jul.-dez. 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/riserver/api/core/bitstreams/acc00a4a-0540-40e9-88dd-d5434e7440be/content>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **A Espiritualidade como experiência do corpo**. 1997. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, São Paulo, 1997.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. A espiritualidade como experiência do corpo (Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. VIII, n. 33, out.-dez. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24136>. Acesso em: 19 jun. 2024.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Corpo, desejo e experiência de Deus: contribuições para uma antropologia teológica em diálogo com Rubem Alves. In: CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Orgs.). **Rubem Alves e as contas de vidro**: variações sobre teologia, mística, literatura e cinema. São Paulo: Loyola, 2020. p. 27-45.

PORTO, Walter. Camões, o mais importante da língua portuguesa. Poeta mineira de 88 anos ganhou na última semana o Machado de Assis, maior distinção da Academia Brasileira de Letras. **Folha de S. Paulo**, 26 jun. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2024/06/adelia-prado-vence-o-premio-camoes-o-mais-importante-da-lingua-portuguesa.shtml>. Acesso em: 28 jun. 2024.

PRADO, Adélia. **Reunião de poesia**. 7 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**, v. I e v. II. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sobre a ascensão dialética no “Banquete”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 225-242, jul.-set. 1956.

WIEGERLING, Klaus. O corpo supérfluo - utopias das tecnologias de informação e comunicação. **Concilium**, v. 2, n. 295, p. 19[155]-30[166], 2002.



WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**.. 2 ed. rev. amp. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZHONG, Raymond. Em votação, cientistas negam que estejamos no Antropoceno, a época geológica dos humanos – Grupo rejeitou que mudanças sejam profundas o bastante para encerrar o Holoceno. **Folha de S. Paulo**, 5 mar. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2024/03/em-votacao-cientistas-negam-que-estejamos-no-antropoceno-a-epoca-geologica-dos-humanos.shtml>. Acesso em: 20 jun. 2024.