SACRILEGENS Revista Discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Religião em perspectiva: uma abertura compreensiva a partir de Rubem Alves

Religion in perspective: a comprehensive openness from Rubem Alves

Edson Fernando de Almeida[1]
Felipe de Souza Silva[2]
Roberta Vaz de Mello[3]

Resumo: Diante da sempre renovada indagação sobre o que seja a religião, este escrito objetiva oferecer uma imagem deste conceito, pensando o religioso como objeto de dignidade própria, realidade da qual não se está alheado. Para tanto, o caleidoscópio discursivo de Rubem Alves é mobilizado, provocando o aparecimento perspectivado do objeto religioso em seu retrato multidimensional, sem o ocultamento de eventuais ambiguidades. Sem pretensão de ser exaustiva, trata-se de uma lida interessada das texturas do referido autor, em que componentes analíticos se articulam com o poético no curso do método antropofágico, dentro de um exercício criativo de produção de ciência, no qual se desenha uma abertura, nem estigmatizada, nem redutora, mas compreensiva da religião. O texto está estruturado em quatro partes, com a apresentação progressiva de algumas possíveis concepções de religião em Rubem Alves. Nesse passo, a religião é primeiramente dimensionada enquanto presença de uma ausência. Em seguida, desdobrada em sua genética como linguagem de caráter expressivo-desiderativo. Compondo uma terceira face, a religião aparece em sua dinâmica experiencial, sob o enfoque das metamorfoses corporais. Por último, solicita-se, pela mística do encanto, acesso a uma espécie de zona de intersecção entre as outras dimensões da religião. Desse modo, espera-se desvelar o sentido de um possível caminho compreensivo da multidimensionalidade do religioso pelo perspectivismo inclusivo de Rubem Alves.
Palavras-chave: Rubem Alves; Religião. Corpo; Linguagem; Ausência.

Abstract: In light of the ever-renewed inquiry into what religion is, this writing aims to offer an image of this concept by understanding of the religious as an object with its own

[1] Possui graduação em Teologia - Seminário Presbiteriano do Sul (1985), graduação em Psicologia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1993), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002), pós-doutorado em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF (2015). É professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Preside a Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA). E-mail: edsonfernandodealmeida@ufjf.br.

[2] Possui graduação em Direito – Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2004), graduação em Filosofia – Universidade do Sul de Santa Catarina (2020) e é mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF. E-mail: felipesouza.silva@estudante.ufjf,br.

[3] Possui graduação em Direito - Instituto Metodista Bennett (2002), pós-graduação Lato Sensu em Direito Público e Tributário - Universidade Cândido Mendes-UCAM/RJ (2005), em Direito Processual Civil – Universidade Cândido Mendes-UCAM/RJ (2005) e em Sociologia - Universidade Cândido Mendes-UCAM /RJ (2020). É mestranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF. E-mail: roberta.vaz@estudante.ufjf.br.

dignity, a reality from which one is not alienated. To this end, the discursive kaleidoscope Rubem Alves is mobilized, provoking the perspectival emergence of the religious object in its multidimensional portrait, without concealing possible ambiguities. Without intending to be exhaustive, this is an interested engagement with the textures of the aforementioned author, in which analytical components are articulated with the poetic in the course of the anthropophagic method, within a creative exercise in the production of science, in which an opening to religion is outlined that is neither stigmatized nor reductive, but rather comprehensive. The text is structured in four parts, with the progressive presentation of some possible conceptions of religion in Rubem Alves. In this movement, religion is first understood as the presence of an absence. It is then unfolded in its genesis as a language of an expressive-desiderative character. Composing a third facet, religion appears in its experiential dynamics, through the lens of bodily metamorphoses. Finally, through the mysticism of enchantment, access is sought to a kind of zone of intersection among the other dimensions of religion. In this way, the text seeks to reveal the meaning of a possible path toward understanding the multidimensionality of the religious through the inclusive perspectivism of Rubem Alves.
Keywords: Rubem Alves; Religion; Body; Language; Absence.

Introdução

"O que torna a religião mais enigmática ainda é o fato de que, apesar de não entender as suas origens – ou precisamente pelo fato de não entendê-las – o homem não consegue se desvencilhar de seu fascínio" (Alves, 2021, p. 29).

Nosso percurso girará em torno da questão sobre o que seja religião. Mesmo as pessoas que nunca tenham se perguntado tão diretamente, todos e todas operamos com alguma noção do religioso. Não se trata de um conceito-fantasma inquilino do puro intelecto, mas de uma ideia encarnada e um tanto confusa, muitas vezes contraditória, formada a partir dos fragmentos que se colaram a nós ao longo de nossa biografia em articulação com a história. Dada a condição hermenêutica incontornável que nos constitui, essa noção modula nossas pré-compreensões e atravessa nossas experiências, ainda que de maneira um tanto insuspeita. De tal modo que, assim como todo conhecimento é sempre já uma forma de reconhecimento, não é preciso armar preliminarmente uma arapuca analítica para que se possa testemunhar as imagens que emergem a nós quando interpelados pela religião.

Uma vez que os apelos do religioso ressoam desde dentro da constituição experiencial de sentido do ser no mundo e com o mundo, o voltar-nos sobre a religião implica em perceber-nos afetados pelas ressonâncias e dissonâncias dessa voz. Com efeito, ciência e autoconhecimento, apesar dos riscos envolvidos e que devem ser assumidos em uma leitura existencialmente comprometida, se implicam mutualmente,

uma vez que “a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que gostaríamos de admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos” (Alves, 2014a, p. 14).

Embora estejamos acostumados a pensar a palavra como reflexo da coisa, a linguagem também nos abre um campo de visão para acessarmos a realidade de um determinado modo (Pieper, 2019, p. 29-30). Nossa opção pelo singular “religião” denota justamente essa direção, pela qual se tenta, em vez de refletir, iluminar, pelo canhão de uma certa perspectiva discursiva, os traços que poderiam ser tomados como distintivos, o que não quer dizer essenciais, daquilo que chamamos de religião. Às sabendas, o estudo das religiões pressupõe uma noção de religião, a qual não poderia, de modo logicamente consequente, derivar das religiões concretas. Afinal, como poderíamos encontrar as tradições religiosas (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo, taoísmo, religiões de matriz africana etc.), enquanto “religiosas”, sem trabalhar de antemão com uma noção de religião?

Tudo isso nos conduz à relativização do estatuto de validade gnosiológica de plataformas epistemológicas objetivistas que, em homenagem ao ideal de indiferença do(a) pesquisador(a), propugna pela exterioridade do sujeito cientista em relação ao objeto religião, devendo se manter em posição exógena, traduzida metodologicamente em termos de observação neutra e descrição dos determinantes da vida religiosa. Na contramão da hipertrofia analítica cientificista, o conhecimento que aqui se figura não se perfila com os critérios de ajustamento do pensamento à coisa, cujo paralelo no campo interpretativo é a intencionalidade meramente declaratória do já dito. É em outro registro que o conhecimento aqui desenvolvido se legitima ao crivo da comunidade dos corpos interpretantes. Falaremos sobre essas e outras implicações do método antropofágico mais adiante.

Conquanto nos leve a um breve desvio, importa-nos perguntar se a questão que nos move guarda pertinência ainda hoje ou se estaria deslocada, afinal, tem se tornado lugar comum pessoas dizerem não ter religião, mas talvez espiritualidade ou algo que o valha. Como indicou o último censo (dados parciais de 2022), apesar do quantitativo

expressivo de católicos e evangélicos, cresce no Brasil o número dos sem-religião[4] e na Europa o esvaziamento dos locais institucionais de culto é fato notório, o que tem ensejado novos problemas e hipóteses de pesquisa[5]. Segundo nos parece, o que está em jogo se trata menos de uma simples autorrecusa da categoria religião e adesão a seus regimes institucionais de validação e pertença, que a terceirização ideológica do religioso ("eu não, quem tem religião é o outro"). Seja em uma ou outra hipótese, não podemos olvidar o caminho que tornou culturalmente possível os questionamentos, críticas e objeções ao religioso no Ocidente.

Em sede de questionamento, nossa própria pergunta orientadora, que dispõe a religião em relação ao sujeito de conhecimento, não teria lugar fora do eixo de suas condições históricas de possibilidade. Com efeito, se indagamos sobre a religião, o fazemos desde uma situação em que a religião teria se despregado do fundo blindado e articulador da vida comunitária, para se tornar, no transcurso racionalizador de diferenciação e autonomização das esferas sociais (política, economia, direito, arte, erótica etc.), uma esfera ao lado de outras (que passam a se organizar e legitimar, cada qual, pela lógica interna de princípios próprios). Foi ao longo desse processo modernizador que a religião acabou por se tonar objeto de disciplinas e áreas empenhadas em conhecê-la a partir de sua especificidade (Pieper, 2019, p. 12-15), como é o caso da Ciência da Religião, espaço institucional dentro do qual ora exercemos nossos esforços de pesquisa.

Foi também no bojo da modernidade que a religião se tornou alvo de críticas e objeções. Embora não fosse necessário explicitar, estamos falando das guerras entre católicos e protestantes, do avanço unidimensional da racionalidade científica, da crítica antropológica, filosófica, econômica e psicológica empreendida pelos mestres da suspeita (Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud, respectivamente), da religião entendida como categoria moderna espelhada do cristianismo em um contexto de secularização, da crítica

[4] Conforme informou a Agência IBGE Notícias "O Censo 2022 mostrou que a população que se declara sem religião continua aumentando, passando de 7,9% em 2010, para 9,3% em 2022, chegando a 16,4 milhões neste último Censo" (https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais). Acesso em 10/06/2026.

[5] Estaria a religião se transformando, assumindo roupagens menos a caráter e mais flutuantes, em cores, cortes, bricolagens e sincretismos diferentes daquilo a que se estava habituado? Em sentido afirmativo -, desafiando, portanto, os termômetros institucionais como os mais adequados medidores da temperatura do fenômeno religioso -, responde, por exemplo, a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger, em O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento.

da colonialidade/decolonialidade, da mercantilização da fé, do conluio mais recente entre o poder político e os fundamentalismos, ensejando a formação de um tipo de nacionalismo religioso contemporâneo etc.

Tendo esse quadro em vista, enganou-se, entretanto, quem por antecipação anunciou algum tipo de arrefecimento do religioso como efeito, ainda que por caminhos sinuosos e ação diferida no tempo, do mundo moderno. Diante das ambiguidades inerentes a um contexto herdeiro das contradições entre promessas e desilusões, parece-nos acertada a sugestão, independentemente da tomada de posição a respeito de um eventual retorno ou explosão do sagrado na pós-modernidade, de que os deuses não morreram, apenas "ganharam novos nomes e novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas novas roupas, novos lugares e novos empregos" (Alves, 2014a, p. 13).

Entendemos, ao encontro da pertinência da questão, que para bem nos compreendermos, assim como as complexidades de nosso tempo, precisamos de uma noção de religião que respeite adequadamente a estatura e o peso desse objeto enigmático. É nesse sentido que uma abertura compreensiva deve constituir uma parte importante desta empreitada, sobretudo se se pensa uma ciência que tenha como um de seus horizontes, no dizer de Rubem Alves e em referência a Brecht "aliviar a miséria da condição humana" (Alves, 2009, p. 97).

Nesse mister, dentre outros referenciais teóricos possíveis para nos aproximarmos da questão, optamos em iluminar o religioso a partir de alguns escritos de Rubem Alves. Falamos em iluminar pois não se trata de destilar reflexamente o conceito correto/verdadeiro do que seria a religião *per se* (paradigma antropológico racionalista, epistemológico objetivista e linguístico correspondentista), mas de projetarmos nosso olhar a partir das lentes multicoloridas de Alves. Em uma leitura não estritamente analítica, de cima para baixo, mas sobremodo fruitiva, que se deixa corporalmente afetar desde dentro (Almeida, Cabral, 2023, p. 5-6), oferecemos nossa interpretação dos escritos não sistemáticos[6] de Rubem Alves como uma elaboração provisória de conhecimento nos estudos de religião. Vejamos agora o que mais está posto e pressuposto no método alvesiano antropofágico.

[6] "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 (Almeida; Cabral, 2025, p. 31).

Tudo quanto Rubem Alves escreve nasce de seu próprio corpo-imaginação-desejo-linguagem encarnado na história. Esse é o elemento vital da apropriação criativa com o qual, por exemplo, se apossa de Agostinho, ressignificando o Sumo Bem em que o filósofo de Hipona encontra repouso para o coração inquieto; endossa o paradoxo do finito-infinito humano de Kierkegaard, mas sem levar adiante uma separação irredutível entre os reinos da subjetividade e objetividade; se serve de Feuerbach para estabelecer uma relação de projeção entre o humano e o divino, desbastando, entretanto, os essencialismos dessa construção; encontra em Marx a escuta para ouvir na religião o sussurro dos corpos oprimidos, mas sem reduzi-la à superestrutura gerada nas e pelas relações de opressão; se enriquece com Freud para buscar traumas ocultos, desejos reprimidos, mas critica a noção de neurose, diante da compreensão da intransitividade do desejo que constitui o ser humano, enquanto humano.

Sendo sua escrita uma expressão de si mesmo em relação ao mundo, Rubem Alves pode confessar em uma de suas obras: "Este livro é uma meditação rude sobre o meu próprio corpo: o seu espaço, o seu tempo, seus valores, suas esperanças, suas lutas" (Alves, 2020d, p. 34). Portanto, embora possam ser objeto de ciência, os escritos de Rubem Alves não devem ser lidos com vistas a serem apenas dominados pela cabeça, pois não nasceram como um estrito meio de transmissão de conceitos de intelecto para intelecto. Por estranho que possa parecer aos métodos assépticos da ciência moderna, Alves sempre desejou que sua palavra brotasse de sua carne e possuísse o leitor, fazendo amor com seu corpo, engravidando-o para novas possibilidades de significar, de imaginar, de desejar, de olhar, de sentir, de gozar o mundo, como também protestar contra as máquinas de produção de mundos opressivos, como parece ser um certo viés de conhecimento que Rubem Alves chama de realismo.

Assim, mesmo aqueles livros não-poéticos[7] – e que Alves chama de chatos, dada a forma acadêmica com que foram escritos[8] -, podem ser interpretados, comidos, ingeridos, não a fim de serem simplesmente assimilados pelo leitor, mas para que venham a provocar alterações em sua corporeidade. É preciso, portanto, deixar-se afetar,

[7] Adotando a periodização tripartite de Antônio Vidal Nunes, seria mais adequado dizer escritos da fase teológica e filosófico-poética de Rubem Alves (Nunes, 2008, p. 32-41).

[8] "Peço desculpas por ter escrito um livro assim tão chato. Eu não queria, porque eu não sou assim" (Alves, 2020d, p. 11). A título de contextualização, esses dizeres de Alves aparecem no prefacio tardio do seu livro Por Uma Teologia da Libertação (livro originado de sua tese de doutoramento, de 1964: *Toward a Theology of Liberation*), escrito 20 anos depois, tendo Alves já abandonado por completo um certo tipo de escrita mais jungida aos rigores do cânone acadêmico.

modificar, pela ingestão de sua palavra antropofágica, na consciência de que "há palavras que moram no corpo, e são boas para serem comidas" (Alves, 2020d, p. 13). A propósito, poética em Rubem Alves nada tem a ver com métrica, com a rima de palavras, mas com a capacidade da carne se fazer verbo no(a) escritor(a) e do verbo se fazer carne no(a) leitor(a), de modo que haja comunhão corporal entre ambos.

Animados por essa leitura que favorece a mediação evocativa do "pensamentafetivo" (Nunes, 2007, p. 55) do mineiro de Boa Esperança, aterrissamos, primeiro, no solo de nós mesmos como um passo necessário à compreensão. Porém, não de forma confinada às idiossincrasias da singularidade, o que nos levaria ao subjetivismo solipsista, mas conectados à nervura de uma leitura corporalmente sintônica, ou seja, pela assunção relacional da solidariedade corporal como medida razoafetiva de constituição das significatividades, desde onde se renova a abertura hermenêutica de uma extroversão não alienada do olhar.

Naquilo que ainda pode mais diretamente nos interessar, agora em termos de um reconhecimento panorâmico da produção bibliográfica de Rubem Alves, vale dizer que seu pensamento nasce teológico (sem nunca o deixar totalmente de ser), para então se concentrar progressiva e interdisciplinarmente na temática da religião, primeiro por um eixo predominantemente crítico e depois por um viés mais marcadamente poético. Nesse passo, Rubem Alves, à exceção de alguns textos escassos de corte mais analítico (Cervantes-Ortiz, 2005, p. 44), inaugura sua produção acadêmica por uma espécie de teologia profética, influenciada por seu professor de Seminário e teólogo estadunidense Richard Shaull, que tem nos movimentos populares e na revolução os sinais dos tempos que permitem ver o agir de Deus na história[9]. Ainda teológico, porquanto preocupado em encontrar uma nova linguagem para uma nova eclesiologia, o pensamento de Alves se abre, desde sua base, para uma teologia libertadora em sentido amplo, abraçando um tipo de antropologia filosófica caracterizada por uma corporeidade historicamente qualificada pela liberdade criadora de futuro[10].

Deslocamento seguinte, Alves se aproximará ainda mais da religião enquanto realidade constitutiva do humano, com o que imprime uma imagem antropológica do

[9] Nesse sentido, sua dissertação de mestrado, de 1963 (*A Theological Interpretation of the Meaning of the Brazil*), trinta anos depois traduzida e publicada no Brasil como Teologia da Libertação em suas Origens: Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil – 1963.
[10] Nesse sentido, sua tese de doutorado, antes referida.

religioso com as cores fortes da imaginação, do desejo, do erótico, do lúdico, é dizer, de tudo aquilo que sobra, que escapa, que tem o condão de resistir e transcender às cristalizações do passado e forças de ajustamento do presente[11]. A essa altura, apropriando-se criativamente de uma vasta gama de autores, Rubem Alves se dedicará mais de perto ao tema da religião em exercícios filosófico-poéticos desde dentro de um horizonte crítico-criativo, não apenas como uma constante antropológica universal[12], mas inclusive analisando a particularidade fenomenológica do mundo linguisticamente constituído daquilo que denominou de Protestantismo da Reta Doutrina[13].

Ainda e sempre às voltas com a religião, mas sem jamais perder aquela verve teológica de abrir caminhos nesta vida para a liberdade humana erótico-criadora[14], Rubem Alves metamorfoseará seu método discursivo, agora pelo meio inversivo de exercícios poético-filosóficos desde dentro de um horizonte criativo-crítico. É como se dissesse: de que adianta trabalhar apenas na desconstrução de gaiolas conceituais, se não se desperta poeticamente na corporeidade de quem lê a insubmissão do desejo de voar? Com esse giro de ênfase, Alves dedicará sua palavra a tocar o(a) leitor(a) na lembrança da Palavra esquecida, do Desejo sem nome, da Saudade do que ainda não nasceu, do Sonho de encontrar um paraíso que seu perdeu, é dizer, de tudo isso que em seu pensamento também atende pelo nome de religião[15].

Quanto mais a razão analítica se esforça para capturar as idas, vindas e reviravoltas de toda essa dança discursiva, mais retrai a abertura de sentido e inibe a plurivocidade das noções e imagens com as quais Rubem Alves vai bordando sua obra. Se compreensão não é apenas entendimento, mas comunhão, vibração, requer algo além de equalizações intelectuais objetivamente ajustadas no distanciamento asséptico de um conhecimento *in vitro*, mas ressonâncias intestinas próprias de uma leitura antropofágica, em que a ingestão de palavras do autor encarna a possibilidade de significados, interpretativamente constituídos, possuírem o(a) pesquisador(a), vitalizando sua corporeidade nos humores alvesianos da criatividade, liberdade e insubmissão. Sem a assunção dos riscos e das potencialidades desse ajuste de *stimumg*, os textos de Rubem

[11] Nesse sentido, seu livro A Gestação do Futuro (*Tomorrow's Child*).
[12] Nesse sentido, O Enigma da Religião; O Suspiro dos Oprimidos, O que é Religião?
[13] Nesse sentido, sua tese de livre docência, Protestantismo e Repressão, de 1979 (que fala mais de um exercício de teologia crítica e/ou estudo fenomenológico da religião?). Ainda como exemplo desse mesmo tipo de orientação, Dogmatismo e Tolerância.
[14] Nesse sentido, Variações Sobre a Vida e a Morte – A teologia e a sua fala.
[15] Nesse sentido, Pai Nosso – Meditações; Lições de Feitiçaria; Variações Sobre o Prazer.

Alves podem até se tornar um objeto controlado de análise, ideal para dissecação científica, a depender do paradigma, mas o preço cobrado por essa facilitação da investigação via objetivação metódica é que um corpo morto de palavras não pode passar de uma realidade domesticada em seu poder, produção humana esvaída de espírito.

Por essas notas preambulares, ficam nossos olhos convidados a um encontro com a fenomenalidade prismática da religião, a partir da luminosidade discursiva de Rubem Alves. Surpreender as virtualidades desse religioso plurifacial, sem ocultamento de suas ambiguidades, está no coração daquilo que intencionamos realizar ao longo deste trabalho, tendo por objetivo principal a elaboração de uma imagem nem estigmatizada, nem redutora da religião, apresentando-a em sua dignidade própria e não alienígena, porquanto também nos interessa, constitui e atravessa.

1. Presença de uma ausência

"Não que tenhamos visto a eternidade, e que ela se encontre morando em nós. É a eternidade do desejo, a imensidão da nostalgia, os espaços sem fim. [...] Presença de uma ausência" (Alves, 2020d, p. 44).

Quando perguntado sobre religião, Rubem Alves aparentemente desvia do assunto e dá uma volta, passando a falar sobre o ser humano, dessa criatura que, reverberando Camus "se recusa a ser o que-é" (Alves, 2021, p. 42). Na realidade, isso não é um desvio, porque, segundo nosso entendimento, para Rubem Alves a religião reside na própria estrutura humana. Puxando o fio que nos leva de volta a nós mesmos, Alves (2014a, p. 94) retoma Feuerbach para afirmar que "a religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor".

Assim, para respondermos o que é religião devemos nos aventurar pela filosofia/teologia antropológica de Rubem Alves, ou seja, pelo modo como ele compreende o humano que somos. Segundo nossa interpretação de Alves, o que mais caracteriza o ser humano não é sua consciência lógica e racional, mas o vazio onde voa a imaginação, o desejo-sem-fundo que desborda de toda presença e a linguagem que, antes de corresponder a um mundo, é criadora dos mundos, sendo a morada do humano. No estilo próprio de um autor que jamais deprime sua estética, "religião é imaginação, voo do amor para a terra da fantasia [...] horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudade de uma presença que se busca" (Alves, 1982, p. 50).

Poderíamos dizer, em tom mais explicativo e a título esquemático, que nos animais em geral há uma continuidade entre o interior e o exterior; assim, no animal: interior = exterior (Alves, 2021, p. 40). Os animais em geral vivem em uma espécie de paraíso, onde tudo é como deveria ser. Por um lado, o ambiente é sensorialmente organizado de acordo com seu tipo de organismo (o reino das moscas é diferente do das minhocas). Por outro lado, sua consciência é como um espelho desse ambiente. Não instaura nenhuma diferença, não acrescenta nada de novo, apenas reduplica o exterior no interior.

É por isso que quando tudo está parado demais do lado de fora, o animal dorme. Mais do que qualquer ser humano, um gato, um pato, um sapo são extremante realistas. Um cachorro jamais vai olhar para uma árvore e imaginar uma casinha de cachorro, ao invés de perceber aquilo que chamamos de tronco como um bom lugar para satisfazer sua necessidade de urinar. O João de barro também não olha para o barro e imagina um ninho, pois toda a mudança que ele causa no ambiente é resultado da repetição atualizada do passado da espécie, inscrita em seu organismo na forma de instintos que operam *per se*. Ninguém precisa ensinar o peixe como voltar ao alto do rio no período da procriação. Cada peixinho que nasce, já nasce sabendo voltar, uma vez que é programado por um passado biológico do qual não pode escapar. Nesse sentido, embora cada animal seja um sistema aberto em constante troca com o ambiente, a vida animal é um circuito fechado, completo, sem futuro.

Se para os outros animais o organismo é suficiente para registrar o ambiente como um esquema de si mesmo, para os seres humanos, que nascem com o instinto fraco demais para garantir sua sobrevivência e, assim, em total vulnerabilidade e dependência, será a linguagem a ferramenta de organização significativa do mundo, que é a condição de possibilidade para qualquer intervenção material (Alves, 2006, p. 21-22). E em vez de simplesmente se adaptar ao que está posto, dizendo sim aos fatos como são (sejam naturais, sejam culturais), sucumbindo ao realismo do presente, o ser humano é capaz de imaginar, fantasiar, delirar, transcender o fato, ir além do dado, desejar o que não existe.

É assim desde tempos imemoriais, quando perdemos o paraíso, o elo de continuidade entre ser humano e natureza, e nos tornamos filhos e filhas de uma fratura entre o interior e o exterior. É dizer, desde quando nos tornamos humanos. Desde esse

dia, interior e exterior perderam a correspondência simétrica. No ser humano: interior > exterior (Alves, 2021, p. 40-41).

Sendo constituído de finito/necessidade (ambiente, organismo, circunstâncias condicionantes) e infinito/possibilidade (imaginação, desejo, linguagem), nosso corpo abriga uma falta, um vazio, um sem-fundo sempre excedente e intotalizável. Desde então, em vez de simplesmente espelhar o ambiente, a consciência agora condena criticamente o que é (o que se apresenta com ares de definitividade), e professa sua palavra criadora ao que (ainda) não é, mas deveria ser segundo o anseio do coração. Até quando? Até quando resistir o humano sobre a Terra. Ser humano é ter sempre um horizonte além do horizonte.

Essa busca impossível pelo paraíso perdido (tão impossível quanto querer voltar ao útero) não é doença, nem neurose, mas a dinâmica mesma que confere humanidade ao humano (Alves, 2021, p. 42). Incompletude, face da nossa humana condição. Nada há na natureza ou na cultura que possa corresponder a essa fundura. Em Rubem Alves, portanto, será a saudade do que ainda não nasceu o afeto próprio de um modo de vida autêntico. A presença dessa ausência é a religião como estrutura ontológica do humano.

Um ser humano não alienado do objeto último do seu amor, que não experimenta sua condição de exilado, alguém totalmente preenchido pela presença da presença deixou de ser humano, seu interior passou a ser reflexo do exterior. Uma outra forma de expressarmos isso seria dizer que o animal virou gente no dia em que deixou de ser um organismo e passou a ter um corpo, quando deixou de ser uma vida em circuito fechado no tempo e passou a ser uma existência, um ser de passado, presente e futuro, estruturado por uma abertura infinita, um peregrino que só pode viver com um coração incurável, um coração inquieto que busca o encontro, mas que só bate graças ao desencontro com o obscuro objeto de seu desejo. O nascimento do *homo religiosus* coincide, assim, com o próprio aparecimento do ser humano sobre a Terra (Alves, 2021, p. 105). Nesse sentido, todo ser humano é religioso, entendida a religião como a própria condição corporal humana, sendo o corpo algo não estritamente biológico, animal, mas o mistério de um vazio sem fundo possuído de imaginação, animado pelo desejo e habitado de linguagem.

2. Religião como linguagem

"Sabia que a religião é uma linguagem? Um jeito de falar sobre o mundo... Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras" (Alves, 2006, p. 5).

No tópico anterior vimos que a religião diz com a própria estrutura ontológico-corporal do ser humano, abismada constitutivamente pela presença de uma ausência. Nesse segundo passo, veremos como a religião é composta de uma outra dimensão, desdobrando-se linguisticamente. E para podermos analisar a religião como linguagem, temos que, antes, nos perguntar: o que é linguagem?

Não apenas os seres humanos, mas os animais em geral também têm linguagem. Um cachorro late avisando aos demais que seu dono chegou. Uma abelha consegue informar as outras o caminho para encontrar a flor no jardim. A linguagem meramente animal consegue apontar, segundo seu esquema instintual, quais as zonas geradoras de prazer (alimento, procriação, abrigo) e dor (predadores e tantas outras condições adversas à sobrevivência do organismo) presentes no ambiente, sensorialmente organizado de acordo com seu tipo de organismo. Em suma, a linguagem animal é igual para toda a espécie e limita-se a se referir ao que está aí.

A linguagem humana, por seu turno, não se limita a ser apenas referencial. Em certo sentido ela não se adstringe a comunicar, se compreendermos a comunicação dentro de uma estrutura em que as coisas existem antes e as palavras as etiquetam depois. Bem para além disso, a palavra humana é geradora de mundos (que não é um mero ambiente), ou seja, constitui um universo significativo à luz de seus sentidos e sem o qual o ser humano não poderia organizar ou mesmo compreender sua ação. Em termos amplos, dizemos que a linguagem humana é simbólica, pois institui um sistema de sentido/significação, levando o ser humano a viver em um segundo nível de realidade, para além da materialidade ambiental. É como se o ser humano não andasse sobre o chão, mas caminhasse sobre uma teia de palavras (sobre o “chão”). Com efeito, "a linguagem é a trama onde a vida é tecida, leito de rio, de lago, de ribeirão, de mar, onde a vida se escoa, se represa ou se arrebenta" (Alves, 2004, p. 31). Assim como organismos de espécies diferentes traduzem um mesmo ambiente de modos diferentes, linguagens humanas diferentes dão à luz a mundos diferentes.

A título ilustrativo-analógico, vejamos o desenho (ambiente) abaixo. A depender da linguagem a partir da qual nosso mundo seja formado, veremos a imagem de uma moça ou de uma idosa.

Imagem de mulher

[16]

Neste momento, vale observarmos que para que seja constituído um mundo, um cosmo, uma ordem, é preciso que a linguagem organize o espaço, o tempo, as coisas em geral e tudo o mais a partir de um quadro de sentidos (observe, a propósito, que todo quadro tem um centro, que não é necessariamente seu centro físico, ao qual a totalidade da imagem se reporta e vice-versa). Para tanto, é preciso que a linguagem estabeleça distinções qualitativas na realidade, para que tudo não acabe sendo simplesmente mais do mesmo, o que nos levaria a um estado de desorientação caótica. Como um marinheiro poderia se orientar (sentido de direção) sem algo qualitativamente distinto do azul homogêneo do mar e do céu? Voltando ao quadro acima, o fato/dado material desenho não formará mundo imagético algum enquanto não houver o reconhecimento de uma centralidade em diálogo com o sentido da totalidade da figura. O sentido da realidade, portanto, está sempre em conexão com essa distinção qualitativa. No caso, os traços do lado esquerdo (e mais ou menos no meio do quadro) poderão significar a lateral de um rosto jovial menor ou um nariz proeminente de um rosto idoso maior. Em outros termos, diríamos que esse centro qualitativo da realidade é o sagrado da figura, o ponto referencial a partir do qual tudo encontra seu lugar.

Mas seria o caso de nos perguntarmos: por qual razão os seres humanos, sendo biologicamente "iguais", dão à luz a mundos diferentes? Porque seus corpos são diferentes, apesar de biologicamente semelhantes. Se há mais de uma linguagem humana no ambiente planetário, isso deriva de que cada linguagem (formadora de um mundo) expressa as emoções, os valores, os desejos de diferentes grupos humanos. Nesse sentido, uma linguagem está sempre baseada em determinadas emoções/valores/desejos que lhe dão sustentação, sendo sempre um fenômeno social, grupal, coletivo. As linguagens fundantes, portanto, carregam um modo próprio de sentir e expressar a relação humano-mundo, relação que não é abstrata, conceitual, mas visceral, da qual depende a

[16] Alves, 1996, p. 143.

sobrevivência e expressão corporais. E é por essa razão que diferentes sistemas de sentido não podem ser simplesmente traduzidos de um a outro em termos estritamente lógico-formais.

Talvez nem precisasse dizer, mas é sempre bom lembrarmos que,-dentre tantos mundos possíveis, nós nascemos dentro de um mundo já constituído. A propósito, seria interessante nos perguntarmos que grupos humanos, quais desejos, que sonhos... fundaram no passado os sentidos de mundo dentro do qual nos corporificamos. Pois é dentro dessa linguagem que moramos, é por meio dela que colhemos os sentidos das coisas, sendo nossa percepção, inclusive, linguisticamente modelada. Entretanto, acometidos de uma espécie de esquecimento, não é raro acharmos que o mundo dentro do qual habitamos seja uma espécie de realidade em si, em vez de uma produção humana, portanto, histórica, sempre relativa e contingente. A essa capacidade de a linguagem se travestir de ontologia Rubem Alves costumava chamar, com apoio em Wittgenstein, de efeito enfeitiçante da linguagem.

Se cada linguagem dá à luz um mundo (no princípio era o verbo), então para melhorarmos (mudança quantitativa) o (mesmo) mundo bastaria aprimorarmos a linguagem (variações de um mesmo verbo), mas para mudarmos de (transformar o) mundo (mudança qualitativa) precisamos revolucionar a rede de sentido em que o mundo é tecido por meio de um novo verbo (Silva, Mello, 2023, p. 147-155). Em Rubem Alves, essa revolução linguística como condição de possibilidade para a abertura de um novo mundo e medida catalizadora dos valores, dos desejos, dos anseios formativos de uma comunidade, aparece já em sua tese de doutoramento no sentido de repensar a linguagem teológica, antes de repensar a eclesiologia, que era o objeto inicial da sua tese (Alves, 2020d, p. 40-41). Isso só é possível pois, mesmo após a instituição de uma forma de mundo pela palavra originante, a linguagem humana não se reduz à dimensão referencial (limitando-se a apontar para objetos no presente esquema de sentido do mundo), mas sempre remanesce sua capacidade (re)criadora, distintivamente humana. Colocando em termos de imaginário, diríamos que enquanto a imaginação modular se restringe a conceber outras coisas em um mesmo mundo (perpetuação do passado), a imaginação utópica é capaz de projetar criativamente um outro mundo, sendo nisso agente do futuro (Alves, 2020a, p. 69).

No limite, permanecer humano, um ser de passado, presente e futuro, é resistir às pressões de ajustamento ao quadrado do mundo, é poder continuar chamando o ausente – "dar nome às coisas que estão ausentes é quebrar o feitiço daquelas que estão presentes" (Alves, 2021, p. 41) – desbordar dos limites da ordem instituída, aludir ao que não existe, nomear o que ainda não é, aquilo que falta, ou melhor, a saudade que sobra e transcende, que excede infinitamente e, portanto, não encontra correspondente na interioridade cristalizada do mundo presente.

Assim como nem toda linguagem é humana, nem toda linguagem humana é religiosa. Uma vez esboçado o que é linguagem, e o diferencial simbólico da linguagem humana enquanto instância constituinte de mundos, podemos agora nos perguntar sobre a religião como linguagem. O que caracterizaria a religião em sua dimensão linguística? A religião enquanto linguagem é justamente a dimensão em que o ser humano (ou melhor, os grupos humanos) expressa aquele desejo intransitivo (infinito), oriundo da presença da ausência, que não possui correspondente dentro dos limites do mundo efetivo. A linguagem religiosa, nesse sentido, não é referencial-correspondentista, mas expressivo-desiderativa.

Para aludir ao que transcende o mundo circundante e ressoa na própria estrutura humana abissal, será preciso, no entanto, que a linguagem religiosa se valha do que é presente, articulando-se metaforicamente (não, portanto, em termos diretos, claros e objetivos) para falar sobre o obscuro objeto de um desejo que jamais se completa. Como afirma Alves: "Deus é símbolo que marca uma proibição de falar. Onde ele se diz estabelece-se um grande silêncio. E sobre ele surgem as metáforas, que é um jeito de dizer o que não pode ser dito" (Alves, 2020d, p. 15).

Carregada de imaginário, o distintivo da linguagem religiosa é, pois, ser instância metafórica de projeção desse desejo impossível de reencontrar o paraíso perdido. Inscrito nesse registro, Deus seria a palavra, o símbolo que, ao mesmo tempo em que expressa a excedência do desejo, ressoa a presença da ausência na profundidade humana. E sendo essa linguagem o *locus* de revelação da religião, "enquanto não descobrimos o código que rege o uso dos seus símbolos, o discurso religioso permanece como um enigma ou como um equívoco" (Alves, 2006, p. 38-39).

Apesar de o desejo (intransitivo) ser da ontologia do humano, a saudade do que ainda não nasceu não acontece dentro de um vácuo histórico, sendo experimentada como

um excesso que não cabe na ordem do mundo efetivo. Nesses termos, para um grupo que experimente sua fragilidade pelas dificuldades impostas pela vida no deserto, a linguagem religiosa poderá se desdobrar tendo um deus (símbolo) como fonte de águas (metáfora); já para um grupo que se sente frágil diante das guerras com outros povos, o deus da linguagem religiosa será um deus das batalhas, um poderoso general.

Não obstante estar geneticamente ligada à assimetria da relação humano-mundo (ser humano: interior > exterior; ausência > presença), a linguagem religiosa pode se converter em uma linguagem religioso-ideológica, quando: ao invés de ser recepcionada como expressão desse desejo excessivo-subversivo - e, portanto, interpretada como força simbólica de abertura de mundo (denunciando que aquilo que se apresenta como real não seja a realidade final, por não atender ao anseio do coração) -, passa a ser tomada e é operacionalizada como uma linguagem referencial, de tipo científico ou teológico-metafísico, como portadora de sinais que apontam para objetos correspondentes.

Na obra de Alves (2020e, p. 47), o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD) seria um exemplo eloquente disso, pois institui e pretende blindar um universo fechado e bipolar de sentidos (salvação – perdição; corpo – alma; céu – inferno; santidade – percado etc.) pela apropriação de uma linguagem simbólico-religiosa metafórica geneticamente expressivo-desiderativa, convertida em linguagem religioso-ideológica (fechamento de mundo e domesticação dos corpos) pela ortodoxia. Em todo caso, ela "não é uma janela [...] abrindo-se para um lado de lá onde habitam entidades extra-mundanas. A religião é um sonho [...] na terra, no reino da realidade" (Alves, 2014a, p. 95).

3. Religião como metamorfoses corporais

“Nossos corpos são mais leves que os corpos dos animais. É que nossas cascas, diferentes das dos animais, são feitas com palavras, carne e palavras misturadas. Basta que as palavras se alterem para que o corpo se metamorfoseie num outro” (Alves, 2014b, p. 44).

Em uma breve retrospectiva, vimos inicialmente a dimensão da religião enquanto estrutura corporal humana abissal. Avançando, no tópico anterior flagramos nosso objeto como linguagem, o qual, estando inserido no conjunto da linguagem humana, distintivamente simbólica (criadora de mundos), caracteriza-se como instância metafórica de expressão da excedência do desejo infinito frente aos limites do mundo instituído, embora sujeito à recepção em termos referenciais. No presente tópico,

trataremos da dimensão experiencial da religião, sob o enfoque das metamorfoses corporais.

Sabemos que há animais que sofrem ao longo da vida metamorfoses radicais em seus organismos, tornando-se símbolos de grandes transformações, como é o caso da lagarta que vira borboleta (embora seja a mesma, também é outra). Apesar da irrupção de um outro modo de vida, em que fase de seu desenvolvimento, qual o conteúdo dessa metamorfose, tudo já está inscrito desde o passado mais remoto no organismo de cada membro da espécie. Mas há um animal cujo corpo é capaz de transformações ainda mais impressionantes do que a da lagarta, do girino e da cigarra. Embora pertença biologicamente à classe dos vertebrados, seu corpo é altamente flexível, sendo dotado de uma incrível plasticidade. A isso chamamos liberdade. Não apenas aquela liberdade de fazer coisas (liberdade liberal), mas de fazer-se (liberdade existencial), o que implica dizer que antes de ser um substantivo (identidade, essência, fixidez), o corpo humano é um verbo, uma performance, um "sendo" sempre capaz de se tornar um outro de si.

Embora não possamos saber, de antemão, quando e em que outro verbo esse corpo se metamorfoseará, podemos esquematicamente dizer que os corpos se convertem em outros quando saem de um mundo e passam a habitar um outro. É que a linguagem não apenas instaura o espaço de sentido interno a uma forma de mundo, mas também é modeladora da consciência, à qual, portanto, jamais existe à parte, separada, mas sempre em relação ao mundo. Não há consciência sem mundo, nem mundo sem consciência, mas apenas consciência-mundo.

Nessa ordem de ideias, se a linguagem, bem antes de se referir a algo, cria em seu universo simbólico um segundo nível de realidade dentro do qual vivemos, então a queda da linguagem precipita o cosmo no caos (desfazimento de um mundo), levando, concomitantemente - e esse é o ponto que agora queremos enfatizar -, à desestruturação da forma de consciência que lhe era correlata (perda total de referência, anomia, angústia). Após a dissolução de uma consciência-mundo o sujeito, então, imerge no abismo/vazio de si. Entretanto, como permanecer fora da interioridade de um sistema de sentido levaria o ser humano inevitavelmente à loucura, há em seguida a reestruturação da consciência, agora transmutada pelo condão da relação com uma nova linguagem-mundo. É nesse sentido que Alves (2020e, p. 70) pode se referir à conversão como "o processo de reestruturação ou reconstrução de esquemas interpretativos e de valor".

Dessa feita, uma pessoa pode entrar e sair, constituir-se e desconstituir-se, convertendo-se a diferentes tipos de sistemas linguísticos, não necessariamente àqueles pertencentes às tradições religiosas. Assim, uma pessoa poderá entrar no mundo do taoismo, do calvinismo, do candomblé, mas também da psicanálise, do marxismo, do positivismo científico, ou seja, em toda e qualquer linguagem com potencial de oferecer-se como um sistema de sentido dentro do qual se logre viver. Decalcando as palavras de Alves (2004, p. 33), "cada conversão é o abandono de um corpo que morreu e a adoção de um corpo novo. E ele poderá habitar um mundo budista, comunista, protestante, psicanalista, católico. Ou vice-versa".

Tratando-se de metamorfoses corporais, o imperioso é que, após a morte de uma consciência-mundo, os olhos novamente se abram e tudo se faça novo. É dizer, que se ingresse em outro mundo, e não apenas que se mude de posição sobre determinados pontos dentro do mesmo mundo, uma vez que "ser convertido é morrer para nascer de novo. 'Metanoia': experimentar a dissolução das estruturas normativas da razão, para logo em seguida ver surgir uma nova razão" (Alves, 2021, p. 106). E para que tudo se faça novo uma outra moldura de sentido deve passar a fornecer seu horizonte de significação a cada uma das partes de um novo todo. Como deve ter ficado suficientemente sugerido, esse novo nascimento corporal - "corpo sou, inteiramente, nada mais. Alma é apenas um nome para algo que pertence ao corpo", Alves (2009, p. 51) citando Nietzche -, em que somos transportados de um reino a outro, não é o mesmo, portanto, que usarmos ocasional e estrategicamente um sistema de linguagem para determinados fins, suspendendo, precariamente, as paisagens do mundo em que habitamos.

A fim de melhor descortinarmos como essas metamorfoses corporais integram uma parte importante da dimensão experiencial da religião, lembremo-nos de que a modernidade europeia trouxe como uma de suas principais marcas a secularização, com a qual a religião (no caso, o cristianismo institucionalizado) passou a ocupar uma esfera ao lado de outras esferas autônomas da sociedade (política, direito, economia, artes etc.), criando as condições para o fracionamento na experiência de mundo dos sujeitos. Pois bem, metamorfoses corporais expressam a dimensão experiencial da religião justamente na medida em que transtornam a pessoa em sua integralidade (e não apenas em uma ou outra faceta dela), dando, assim, nascimento a um novo eu, a um novo corpo-desejo-imaginação-linguagem, que experimenta nesse processo (designado, pelas diferentes

tradições religiosas, de conversão, de reconversão, de *satori* ou iluminação etc.) uma revolução *in totum*, em termos de reorientação do desejo, deslocamento qualitativo do imaginário e transfiguração de sentido. Ecoando mais uma vez a proposição de Alves, "cada conversão é o abandono de um corpo que morreu e a adoção de um corpo novo" (Alves, 2004, p. 33).

Então surge a questão: como uma linguagem/mundo/sistema de sentido se desfaz? Para que uma totalidade de sentido se desmanche, levando à metamorfose corporal, é preciso que se instale uma crise que não possa ser absorvida por sua rede de significação. Caso seja superficial, o próprio sistema de linguagem dará conta de domesticar/significar o acontecido e que em um primeiro momento parecera estranho.

Essa crise de sentido só é possível porque, embora a linguagem pareça transparente, oferecendo-se a si mesma como um acesso direto à realidade em si (efeito enfeitiçante da linguagem), existe sempre um lado de fora que não se deixa dominar, e que pode irromper em sua total estranheza, ofendendo de modo irrecuperável a capacidade de reorganização da linguagem. Quando isso acontece há uma quebra do sistema, que nos lança por um átimo na estrangeiridade dos mundos, e então olhamos para aquela imagem e não vemos mais a moça jovem, nem a idosa, nem nada que possamos reconhecer.

Além desse tipo de abalo, o mundo da linguagem também pode ser caotizado por outras linguagens, que atuam no sentido da quebra do feitiço. Segundo a nossa interpretação de Rubem Alves, a filosofia seria um tipo de linguagem desenfeitiçante. Alves (1982, p. 77 e 113), reverberando Wittgenstein, nos diz que "a filosofia é uma batalha contra o feitiço que certas formas de expressão exercem sobre nós". Por ser crítico, desconstrutivo, o filosofar consiste em surpreender as condições de possibilidade (dentre elas a linguagem) para que as coisas nos sejam/apareçam do modo como que nos são/parecem ser (além dessa vocação corrosiva, o exercício filosófico da palavra também tem sua face expressiva, criadora, construtiva de mundos) (Alves, 2009, p. 108-109). Outrossim, a poesia também tem a vocação de balançar as estruturas da linguagem instituída, por meio da qual o universo se restringia, na medida em que desinstala o sujeito de suas leituras unidirecionais dentro de uma realidade planificada, bem como de sua experiência ordinária de estar em um mundo familiar, colocando-o novamente em contato com o caos criador.

Dando mais um passo adiante, o que é preciso para que essa força dissolutória (seja ela advinda do "lá fora" e/ou instalada por outras linguagens) de irrompimento da crise seja mais potente que a de contenção e preservação da linguagem-mundo? O elemento selvagem ensejador da crise deve encontrar oportunidade em uma linguagem já desvitalizada em seu nexo corporal de pertinência. Com efeito, como dissemos antes, uma linguagem está sempre relacionada a determinadas emoções/valores/desejos que lhe dão sustentação. Alves relata sua própria experiência de ruptura com a gaiola linguística do protestantismo fundamentalista (Alves, 2021, p. 11). Foi um processo doloroso de desaprendizagem - "quando escrevi os textos que formam este livro [Dogmatismo & Tolerância], eu era um pássaro já fora da gaiola. Mas ainda havia muitos arames embaralhados nas minhas asas" (Alves, 2004, p. 10) - que demandaria a experiência viva de amizades no Seminário Presbiteriano de Campinas, a abertura hermenêutica trazida por Richard Shaull, a desilusão com a religião institucional, ou seja, que uma nova emoção de base deixasse de sintonizar com a linguagem do PRD para que a crise de sentido finalmente prosperasse.

Dentro de uma leitura existencialmente comprometida, é possível avaliarmos se, aquilo que um dia foi uma confortável rede de sentido, pode ter se tornado uma camisa apertada de palavras, cada vez mais justas, limitantes, inibidoras demais para poder acompanhar os movimentos de um corpo em expansão. E quando uma linguagem deixa de ser um horizonte de sentido que convide ao voo para se tonar gaiola, ou estilhaçamos com novas experiências sua cadeia de palavras ou é o nosso corpo que atrofia.

A compreensão da religião enquanto experiência de metamorfose corporal pode também encontrar um outro caminho de acesso por meio da seguinte proposição: mostre-nos seu corpo que diremos qual é o seu deus e vice-versa. Entrando por essa porta de correlação corpo-deus, temos que todo mundo linguisticamente constituído depende de um núcleo semântico, que é o nó de amarração de toda sua teia de sentido. Esse núcleo opera como o deus da linguagem, tenha esse centro nome de deus ou não. Nesse sentido, e em diálogo com o tópico anterior, toda linguagem potencialmente modeladora dos corpos seria religiosa.

À guisa de exemplo, podemos dizer que, enquanto linguagem, o deus do sistema simbólico do capitalismo é o capital. O deus-capital sacraliza o lucro e sacrifica tudo o mais em função de si, organizando o mundo a partir dessa "zona quente". O mundo do

capitalismo foi historicamente criado pelo “haja luz” da palavra fundadora capital, o deus em quem um grupo de pessoas – os chamados burgueses – projetou seu desejo, que não cabia no mundo medieval instituído. O mundo capitalista não é um melhoramento do mundo medieval, mas um outro mundo (transformação) em relação a ele, o que demanda, para além das materialidades, que o significado valorizador do capital se assentasse no trono de um novo reino de importâncias, dando lugar a um segundo nível de realidade subversor do universo simbólico medieval. Esse novo verbo concentra, assim, a expressão do desejo de uma determinada classe social, que passou a organizar a sociedade à luz de uma nova ordem simbólica, dentro da qual as pessoas orientam seu desejo, exercem sua imaginação e dizem o que as coisas são. Mais do que estar circunstanciado pelo ambiente capitalista, viver em seu mundo capitalista implica comungar de seus sentidos, desejar, imaginar e pensar/falar em consonância com seu coração semântico: o deus-capital.

Agora sim, podemos voltar àquela nossa estranha proposição: mostre-nos seu corpo que diremos qual é o seu deus e vice-versa. Porque ao mesmo tempo em que deus tem origem na corporeidade humana, sendo sua criação simbólica (expressão metafórica do desejo, a partir de um certo imaginário e em tensão com um dado contexto histórico), uma vez que um mundo é criado e ganha estabilidade, as pessoas vão sendo corporificadas à imagem e semelhança de seu princípio organizador (deus), ainda que não de maneira absoluta e inescapável, pois, como dissemos antes, nosso corpo abriga uma falta, um vazio, um sem-fundo sempre excedente e intotalizável.

Disso resulta que, para passarmos por mudanças qualitativas (metamorfoses corporais) reveladoras da dimensão experiencial da religião em suas cores mais fortes, precisamos vivenciar a morte e ressurreição dos deuses. Ora, se o todo em que vivemos encontra seu sentido último em função do centro desse mesmo mundo-linguagem, então, apenas apagado o seu sol poderá ser desatado o laço que garantia a integridade da malha linguística que nos vestia. "Por isto de quando em quando morrem os deuses, porque de repente se descobre que nada significam" (Alves, 2021, p. 36). Dito de outro modo, a desestruturação de um corpo-linguagem só acontece com a capitulação de seu deus. Sendo a conversão a passagem de um reino a outro (o que a diferencia da loucura, já que nessa há apenas a perda de mundo, sem o ulterior ingresso em outro espaço simbólico compartilhado), a experiência religiosa metamórfica sempre implica no testemunho da morte de um deus-verbo e no nascimento de um outro, independentemente se essa troca

de divindades, e de seus respectivos sistemas de sentido, diz respeito a linguagens das diferentes tradições religiosas ou não.

4. Religião como mística do encanto

"É preciso que nos tornemos crianças de novo" (Alves, 2020b, p. 35).

Como pudemos entrever ao longo desse escrito, Rubem Alves se move em um horizonte hermenêutico de ocaso dos absolutos. Destarte, sua mística comunga da sensibilidade de uma abertura epocal à qual podemos aludir nos termos da proclamação nietzscheana da morte de Deus, caracterizada pela corrosão do plano ontológico suprassensível de sustentação do mundo empírico e diluição do núcleo axiológico de validação dos modos de existência. Na medida em que se inscreve nas tensões e distensões da relação corpo-mundo, a mística do encanto alvesiana descerra seu contraste com outras figuras, sejam antigas, medievais ou modernas, tributárias de uma arquitetura metafísica dualística da realidade que ainda imprimi sua sombra sobre a Terra, mesmo após o desabamento do Céu.

Em sua histórica polissemia, o significante, mística, tem abraçado em seu campo semântico uma forma de teologia (negativa), uma espécie de método e um certo tipo de experiência (Almeida; Cabral, 2025, p. 92 e 93). Sem descurarmos da abrangência dessa tríplice significação, mas sem nos alinharmos a seus traços definitoriais, neste quarto e último tópico não supomos apenas uma dimensão, como uma inteira e nova face na conjugação de nosso objeto ao falarmos de sua mística. Trata-se, antes, de um modo de enfeixarmos as outras três dimensões anteriormente apresentadas, perfazendo uma espécie de zona de intersecção entre a religião como abertura antropológica pela presença de uma ausência (primeiro tópico), como linguagem metafórico-expressivo-desiderativa (segundo tópico) e como experiência de metamorfose corporal (terceiro tópico).

Começando pelo fim, falamos da dimensão experiencial da religião, aquela que se realiza nas metamorfoses corporais, índice de nossa liberdade existencial. Como vimos, o nascimento de um novo eu acontece por meio de um processo bifásico, no qual, por meio da instalação de uma crise, um universo de sentido se desfaz, levando consigo uma forma de consciência-mundo (primeira fase), para, em seguida, emergir uma nova consciência-mundo (segunda fase). Emergir? Mas de onde? Do vazio, do abismo, do sem-fundo que somos no rasgo de nossa abissalidade? E quem ao certo saberá responder?

Aqui, reafirmamos que o corpo humano é um grande mistério, já que ao mesmo tempo em que não pode ser reduzido à natureza (corpo como organismo biológico), também não é totalizável pela cultura (educação, valores, linguagem, mundo, contexto histórico etc.). Isso não quer dizer, evidentemente, que não haja nada de biológico e de cultural na constituição corporal, mas que o corpo humano, em sendo também um complexo biológico-cultural, excede em sua falta toda a forma de presença, sendo capaz de imaginar além, desejar além e criar mundos com a palavra, transcendendo o que é em busca do que não é, mas deveria ser segundo a ordem do possível. A título de esquema, podemos dizer que, em sua razão profunda, o corpo humano é imaginação utópica, desejo intransitivo e linguagem expressiva (criadora de mundos); enquanto razão de superfície, o corpo humano é imaginação modular, desejo transitivo e linguagem referencial (trabalhando dentro da circularidade do mundo instituído, com o esquecimento de que esse mundo, em que as palavras espelham as coisas, um dia também foi inventado).

Nesse sentir, o corpo humano pode ser, e efetivamente é possuído por instintos, condicionado pelas produções culturais, mas resiste em ser aplainado, determinado, totalmente sequestrado, sendo um mero efeito reflexo de uma realidade necessária. No que toca ao mundo cultural, isso quer dizer que, embora o ser humano seja um animal intramundano, ou seja, um ser que mora nos espaços interiores das esferas de sentido (viver no frio da pura exterioridade seria enlouquecedor), não estamos destinados a ser uma simples cópia do meio, uma sombra mimética do contexto no qual estamos inseridos. É que no (pro)fundo, o corpo humano sempre sobra, escapa, se retrai ao ponto indiscernível de sua indeterminação, remanescendo, assim, um recôndito indomesticável, um coração incurável, como o fundo misterioso de um lago, o escuro indevassável de uma floresta, uma espécie de criança demiúrgica capaz de fazer brotar o outro, ainda que cercada do mesmo.

Para que o poço mágico dê provas de sua irredutibilidade e de ser não-totalizável, entretanto, muitas vezes será preciso primeiro despertar a pessoa do sonambulismo de seu realismo, sendo, para isso, tocada poeticamente em suas estranhas, a fim de que aquele sonho originário com o paraíso perdido, a saudade autêntica daquilo que ainda não nasceu, venha à tona e desminta as configurações de superfície. Quando esse despertar acontece, o adulto até então encastelado, para não dizer sepultado, em sua imaginação, desejo e linguagem domesticados, seguro em um mundo tão sólido quanto incontornável,

renasce pelos olhos entusiasmados de uma sua criança interior que fora encantada pela Beleza.

A teopoética alvesiana é a linguagem erótico-poético-religiosa vocacionada justamente a atravessar o sistema de vigilância da pequena razão, para usar uma expressão que Rubem Alves empresta continuamente de Nietzsche, desmanchando as imagens de superfície no que até então parecia ser a realidade em si refletida no espelho da consciência, para então tocar o fundo obscuro da grande razão, onde moram as criaturas selvagens e "ex-óticas" (Alves, 2020e, p. 43). Quando isso acontece, é como o beijo do príncipe que quebra o mau feitiço, fazendo acordar a princesa que dormia. E então o mundo familiar é suspenso, sendo relativizado pela abertura infinita, que coloca em cena aquela fenda não epidérmica de imaginação-desejo-linguagem por meio da qual outros mundos vêm à luz. Em termos histórico-políticos, isso se traduz na transmundanização operada por corporificações desviantes, sacramentos do amanhã. Essa teopoética, por meio da qual se estabelece uma solidariedade erótica entre corpos que querem romper em si mesmos as cadeias do mundo hegemônico para experimentar o sopro do (im)possível, entretanto, não oferece um outro sistema simbólico de referência para o sujeito encostar.

A mística do encanto é justamente essa dimensão interfacial da religião pela qual ouvimos Alves dizer "beleza e riso são partes do que penso sobre a religião" (Alves, 2021, p. 8) e na qual o sujeito é desinstalado de seu mundo normal, ordinário, pretensamente real, fazendo-o recuperar o bastião de sua liberdade, como um ser em aberto, de passado, presente e futuro, criador de mundos e de si mesmo, um ser de transcendência, capaz do novo, inspirado na lembrança do mistério imemorial que mora no humano.

Considerações finais

Em nosso itinerário discursivo, pelo qual trabalhamos em favor de uma abertura compreensiva da religião em perspectiva alvesiana, oferecemos primeiramente uma noção do religioso como constituinte da própria estrutura ontológica do ser humano. Para ficarmos com uma fórmula bastante reduzida, tomada como dimensão antropológica radicada no próprio modo humano de ser, a religião é onde o corpo humano está.

Em um segundo movimento, em razão de a presença da ausência ser sempre maior que qualquer ausência de presença, o ser humano expressa seu desejo infinito no horizonte da linguagem, organizando seu sentido de mundo a partir dos valores do seu coração. Nesse sentido, a religião transparece como linguagem do desejo excessivo,

instância de simbolização do ausente, articulada a partir de uma dada configuração histórica da relação assimétrica humano-mundo, muito embora possa sofrer mutações, como quando alvo de interpretações objetivistas.

Considerando que o corpo humano é um mistério sem-fundo envolto de imaginação, desejo e linguagem, vimos no terceiro tópico que toda vez que se está diante de uma metamorfose corporal, presencia-se também uma mudança de religião e vice-versa. Aqui talvez tenha se apresentado a dimensão experiencial do religioso em suas cores mais fortes, uma vez que, na medida em que as transformações qualitativas da corporeidade integram a dimensão experiencial da religião, estabelece-se uma relação de interdependência entre corporeidade e divindade.

Sem configurar propriamente uma quarta dimensão do objeto religioso, abordamos, por último, a religião como potência de experiência poética, como uma força criativo-crítica capaz de ressuscitar os olhos da criança que dormitam nas superfícies enrijecidas do adulto, fazendo fulgurar o novo pela quebra do jogo familiar de reflexos que diziam ser este mundo instituído a realidade final. Essa última imagem da religião se apresenta em razão de a antropologia alvesiana ser dotada de profundidade, como um abismo aberto ao infinito, onde encontram morada os sonhos de amor esquecidos, de modo a se poder falar da religião como mística do encanto, uma forma de antídoto ao realismo.

Em colaboração com os esforços teóricos na área da Ciência da Religião, deixamos, assim, sugerido um mapa de significação para a busca corporalmente orientada de compreensão e autocompreensão da religião em sua relação com o ser humano, enquanto humano. Com isso, e sem fecharmos as possibilidades hermenêuticas que encontram ocasião de afluência por todo *corpus* alvesiano, com o qual somos sintonicamente afetados no trato metodológico antropofágico, esperamos ter concorrido para o desvelamento do sentido de um possível caminho compreensivo da multidimensionalidade do religioso, através do perspectivismo inclusivo de Rubem Alves.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Edson Fernando de; CABRAL, Alexandre Marques. *Caminhos para compreender Rubem Alves*. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

ALMEIDA, Edson Fernando de; CABRAL, Alexandre Marques. Corpotência: a teologia vitalista de Rubem Alves. Rio de Janeiro: Mauad X, 2025.

ALVES, Rubem, *O que é Religião?* 15ª edição. São Paulo: Editora Loyola, 2014a.

ALVES, Rubem. Teologia da Libertação em suas Origens: Uma interpretação teológica do significado da revolução do Brasil – 1963. Tradução de Antônio Vidal Nunes e Carlos Fellipe Tavares. *Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia. Ano I, n. Especial*. Vitória: Editora IFTAV/Unisales, 2004.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala.* São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência:* introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Ars Poetica Editora, 1996.

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

ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos.* 6ª. edição. São Paulo: Editora Paulus, 2006. (Coleção tempo de libertação,7).

ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. 11ª. edição. Campinas: Papirus Editora, 2009.

ALVES, Rubem. *Variações sobre o prazer.* 2ª. edição. São Paulo: Editora Planeta, 2014b.

ALVES, Rubem. Gestação do Futuro. Tradução de João Francisco Duarte Júnior. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020a.

ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2020b.

ALVES, Rubem. *Pai Nosso:* meditações. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020c.

ALVES, Rubem. *Por uma Teologia da Libertação*. Tradução de João Francisco Duarte Júnior. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020d.

ALVES, Rubem. *Religião e repressão.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2020e.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

NUNES, Antônio Vidal (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia.* 2ª. edição. São Paulo: Paulus, 2008.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, SP, v. 33, n. 1, p. 5-35, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9056/6836>. Acesso em: 26/12/2025.

SILVA, Felipe de Souza; MELLO, Roberta Vaz de. Revolução no coração da linguagem: para uma nova dinâmica do desejo infinito em meio à finitude. In: Congresso Nacional de Ciência da Religião, 7, 2023, Juiz de Fora, MG. Anais [do] VII CONACIR: religião e direito a esperança no antropoceno. Juiz de Fora, MG: PPCIR/UFJF, 2024. v. 1, p. 147-155.