



Rainerson Israel Estevam de Luiz

**Opção preferencial pelo corpo:
a contribuição de Rubem Alves à Teo-
logia da Libertação**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro
Setembro de 2016



Rainerson Israel Estevam de Luiz

**Opção preferencial pelo corpo: a contribuição de
Rubem Alves à Teologia da Libertação**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Joel Portella Amado

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Kenner Roger Cazotto Terra

Faculdade Unida de Vitória

Prof. Edson Fernando de Almeida

Seminário Teológico Batista do Sul

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de Setembro de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Rainerson Israel Estevam de Luiz

Mestre em Teologia pela PUC – Rio. Graduou-se em Teologia pelo Seminário Batista do Sul do Brasil em 2007. Integralizou os seus créditos pela Universidade Metodista de São Paulo em 2009. É professor de Teologia Sistemática pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Pastor de Juventude pela Igreja Batista Atitude Central da Barra da Tijuca.

Ficha Catalográfica

Luiz, Rainerson Israel Estevam de

Opção preferencial pelo corpo : a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação / Rainerson Israel Estevam de Luiz ; orientador: Abimar Oliveira de Moraes. – 2016.

245 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia latino-americana da libertação. 3. Rubem Alves. 4. Teoria da Dependência. 5. Sentido erótico da vida. 6. Corpo. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para minha esposa e os meus filhos
Lucca e Rebecca.

Agradecimentos

Ao nosso Deus, por sua fidelidade e pelo seu incondicional amor.

Ao meu orientador Professor Dr. Abimar Oliveira de Moraes por me acolher e por me acompanhar nos desafios da orientação.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus pais, Pr. João e Marina, por terem sido sempre um exemplo de determinação e amor à Deus. Amo-os e os amarei sempre! Muito obrigado!

Às minhas irmãs, Kelda e Taimara, e aos meus cunhados, Daniel e Ronaldo, pelo incondicional apoio.

Aos meus sobrinhos Gustavo e Laurinha por sempre alegrarem o coração de nossa família.

À minha avó Áquila, a grande matriarca de nossa fé em Cristo.

Aos meus amigos Kenner Terra, Alan Lemos, Cícero Anderson, Davi Lago, Alessandro Rocha por todo apoio, paciência e compreensão.

Aos meus companheiros de fé Luiz Ribeiro, Bruno Monjardim, Pr. Efraym, Pr. Thiago Santiago, Pr. Filipe Bittencourt, Marcos Allan, Thiago Gomes, Daniel, Aurélio, Isaías, por serem sempre um exemplo de dedicação à Deus.

Ao Seminário do Sul e ao Instituto Teológico Franciscano pela cordial acolhida.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Teologia pelos ensinamentos e pela ajuda.

Aos professores Dr. Joel Portella e Dra. Lúcia Pedrosa pelas preciosas sugestões e conselhos.

Ao meu pastor Josué Valandro Jr. pelo intenso discipulado e pastoreio e à minha amada comunidade de fé, Igreja Batista Atitude.

À minha amada esposa Priscilla por todo carinho e dedicação. Sem você nada disso seria possível!

Aos meus filhos Lucca e Rebecca por terem me apresentado o perfeito amor.

Resumo

Luiz, Rainerson Israel Estevam de; Moraes, Abimar Oliveira de. **Opção preferencial pelo corpo: a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro, 2016. 245p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese propõe uma reflexão, à luz das Escrituras Sagradas e da fé cristã, sobre a inovadora proposta para a Teologia da Libertação de Rubem Alves. Inicialmente, discute-se a Teologia Latino-Americana da Libertação (TdL), tentando investigar seus influxos das Ciências do Social (CdS), as quais forneceram o ferramental necessário para abordar o concreto-pensado sobre o qual a TdL teologizou. Pretende-se mostrar como Rubem Alves abriu mão de uma gramática marxista (realidade penúltima) e assumiu uma linguagem mais abrangente, humanista, interdisciplinar e holística sobre a liberdade e essência humana mediante uma interpretação inovadora de não apenas textos bíblicos e evangélicos, mas também de muitos poetas, teólogos, filósofos e uma gama ampla de outros pensadores sociais. A partir do diálogo interdisciplinar e suas próprias inquietudes e vivências dolorosas, Rubem Alves centralizou o corpo como a prioridade axiológica de seu “que-fazer” teológico da Libertação. Finalmente, propõe-se uma Teologia lúdica da Libertação mais integral, poética e transcendente a partir do método pastoral tripartido “ver-julgar-agir” que, além de levar em conta a multidimensionalidade e complexidade da essência humana que o corpo expressa, assume uma linguagem mais dionisíaca e polifônica na busca pela libertação humana não só da servidão econômica, mas de todas as formas de repressão.

Palavras-chave

Teologia latino-americana da libertação; Rubem Alves; teoria da dependência; sentido erótico da vida; lúdico; ver-julgar-agir; encarnação; corpo.

Abstract

Luiz, Rainerson Israel Estevam de; Moraes, Abimar Oliveira de. **A preferential option for the body: the contribution of Rubem Alves to the Liberation Theology**. Rio de Janeiro, 2016. 245p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation posits a scriptural and Christian faith-based reflection on Brazilian theologian Rubem Alves' innovative Liberation Theology proposal. Initially, we examine Latin American Liberation Theology (abbreviated TdL herein) and attempt to trace how it was influenced by the Social Sciences (abbreviated CdS herein) which supplied Liberation Theology with the necessary tools for theologizing the thought concrete. We aim to show how Rubem Alves cast off a Marxist grammar (penultimate reality) in lieu of a broader, more humanistic, interdisciplinary and holistic discourse regarding human freedom and personhood by innovatively interpreting not only Biblical and Gospel texts but also those of poets, theologians, philosophers and a wide range of other social thinkers. From his interdisciplinary dialogs, his personal soul-searching and painful life experiences, Alves centered the body as the axiological priority of his Liberation Theology undertaking. Finally, we propose a more holistic, poetic, playful and transcendental Liberation Theology based on the threefold "see-judge-act" pastoral process that, beside focusing on the multidimensional and complex human personhood the body expresses, incorporates a more Dionysian and polyphonic discourse in its search for not only human economic freedom, but freedom from all forms of repression.

Keywords

Latin American liberation theology; Rubem Alves; dependence theory; erotic sense of life; see-judge-act pastoral process; incarnation; body.

Resumen

Luiz, Rainerson Israel Estevam de; Moraes, Abimar Oliveira de. **Opción preferencial por el cuerpo: en contribución de Rubem Alves a Teología de la Liberación**. Rio de Janeiro, 2016. 245p. Tesis de Doctorado – Departamento de Teología, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

En esta tesis, se propone una reflexión a la luz de las Sagradas Escrituras y de la fe cristiana sobre la innovadora propuesta de la Teología de la Liberación del teólogo brasileño Rubem Alves. Se analiza primero la Teología de la Liberación en América Latina (aquí abreviada como TdL), tratando de investigar la influencia que sufrió de las Ciencias Sociales (aquí abreviadas como CdS), las cuales le prestaron las herramientas necesarias para teologizar sobre lo concreto-pensado. Se pretende mostrar cómo Rubem Alves abandonó una gramática marxista (penúltima realidad) y asumió un lenguaje humanista, interdisciplinario e integral más amplio sobre la libertad humana mediante una interpretación innovadora, no sólo de los textos bíblicos y evangélicos, sino de muchos poetas, teólogos, filósofos y una amplia gama de otros pensadores. Desde el diálogo interdisciplinario y sus propias inquietudes y experiencias dolorosas, Alves centró al cuerpo como la prioridad axiológica de su Teología de la Liberación. Por último, se propone una Teología de la Liberación más integral, poética, trascendente y lúdica a partir del método pastoral tripartito "ver-juzgar-actuar" que, además de tomar en cuenta la multidimensionalidad y complejidad de la esencia humana que el cuerpo expresa, se vale de un lenguaje más dionisiaco y polifónico en la búsqueda de la liberación humana no sólo de la servidumbre económica, sino de todas las formas de represión.

Palabras-clave

Teología latino americana de la liberación; Rubem Alves; teoría de la dependencia; sentido erótico da vida; lúdico; ver-juzgar-actuar; encarnación; cuerpo.

Sumário

1. Introdução	12
2. Teologia Latino-americana da Libertação como crítica política e econômica dos países do norte-atlântico.	16
2.1 Movimentos emancipatórios: germes de uma cultura pós-colonial na América Latina	17
2.2 Contexto sócio-político-econômico do nascimento da Teologia da Libertação	23
2.2.1 Aproximações históricas de um continente oprimido: intensificação da dominação e opressão	24
2.2.2 Reformas de Base, Movimentos Populares e Estudantis	25
2.2.3 Teoria da Dependência	28
2.2.3.1 Teoria das Vantagens comparativas e o desenvolvimentismo cepalino	30
2.2.3.2 Teoria da Dependência e a crítica aos demais modelos de desenvolvimento econômico	32
2.3 Contexto Eclesial do nascimento da Teologia da Libertação: o Vaticano II e a recepção crítico-criativa impetrada pelas Conferências de Medellín e Puebla	37
2.3.1 Os ventos liberalizantes do Concílio Vaticano II: uma análise das constituições <i>Lumen Gentium</i> e <i>Gaudium et Spes</i>	38
2.3.2 A II Conferência Episcopal Latino-Americana (Medellín)	46
2.3.3 A III Conferência Episcopal Latino-Americana (Puebla)	54
2.4 A Teologia Latino-Americana da Libertação: fundamentos e reflexões de uma teologia a partir da práxis	59
2.4.1 Uma teologia a partir da práxis	60
2.4.2 Uma teologia a partir do contexto dos pobres	65
2.4.3 Acenos metodológicos	68
2.5 A libertação do econômico	77

3. Rubem Alves, um teólogo “heterodoxo” da Libertação: das contribuições isalinas à saída “reacionária” de <i>Do Paraíso ao deserto</i>	86
3.1 Rubem Alves: um teórico da TdL	87
3.2 Contribuições alvesianas à ISAL (Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade)	91
3.2.1 Injustiça e Rebelião: a realidade social na América Latina e a necessária ruptura	93
3.2.2 A morte da igreja como pré-condição para o verdadeiro humanismo	100
3.3 O humanismo messiânico: a síntese crítico-criativa entre o humanismo político e a graça (elemento crítico do protestantismo)	104
3.3.1 Humanismo político: a consciência proletária e a crítica à sociedade industrial	107
3.3.2 Humanismo político: crítica à teologia europeia	117
3.3.3 Humanismo messiânico: a proposta libertadora de Rubem Alves como crítica ao humanismo político e à antropologia protestante	131
3.4 A gestação do futuro: o surgimento do teólogo ludo-erótico-imaginativo	135
3.4.1 Crítica alvesiana à linguagem da civilização moderna	137
3.4.2 A imaginação: a rejeição da lógica do realismo	143
3.5 Do paraíso ao deserto: as reflexões do exílio	146
4. Por uma teologia da libertação do corpo	151
4.1 O corpo desprezado: o dualismo platônico-cartesiano	153
4.1.1 Gênese da problemática: a recepção cristã do platonismo	154
4.1.2 O dualismo cartesiano	159
4.2 A objetificação do corpo: a liberdade escravizadora	162
4.2.1 O corpo-máquina	163
4.2.2 O corpo-mercadoria	167
4.3 O Povo crucificado: o corpo dos crucificados no Crucificado	171
4.4 O corpo lúdico das crianças: o sonho de todos os corpos	179

4.5 A Antropologia alvesiana: reconciliação do ser humano com o seu corpo	185
4.5.1 <i>Eros</i> : o <i>telos</i> do <i>ágape</i> : a antropologia alvesiana como proposta de reconciliação do ser humano com o seu corpo.	186
4.5.2 Cremos na ressurreição do corpo: a antropologia unitária como pressuposto de uma escatologia alvesiana	190
4.5.3 A libertação do corpo para o sentido erótico da vida	195
4.6 A Eclesiologia alvesiana: a reconciliação do ser humano com o “outro”	200
4.7 A Ecoteologia alvesiana: <i>ordo amoris</i> como a reconciliação do ser humano com o cosmos.	204
4.8 A Teologia alvesiana: a reconciliação do ser humano com Deus	211
4.8.1 Da metafísica à poesia: a libertação da Teologia.	211
4.8.2 A morte e a ressurreição da linguagem: o corpo humano como construtor de mundos.	217
5. Conclusão	222
6. Referências Bibliográficas	226

1.

Introdução

A Teologia Latino-Americana da Libertação morreu? Não terá ela se tornado, após as derrocadas do sandinismo na Nicarágua e do socialismo no leste europeu – simbolizadas na paradigmática e histórica queda do muro de Berlim –, apenas belas e importantes páginas na história da teologia cristã? Estas são as perguntas maiêutico-socráticas que anseiam ver os seres humanos encurvados e dando à luz a filhos subordinados tal como o camelo da metáfora de Zaratustra. Certamente, muitos inebriados pela imobilidade parmenidiana entoarão o réquiem loquaz à Teologia da Libertação e, até mesmo vestidos paradoxalmente pelos filactérios da religião moderna, anunciarão fausticamente, em um canto às avessas, o fim do devir tal como ele é e da luta que se pode fazer nele para transformar o mundo em uma ordem de amor.

Entretanto, no meio de sacerdotes atraídos e vitrinizados pela fonte límpida de águas cristalinas da religião ou da ciência, sempre surgem os profetas que, heraclitianamente voltados para o devir e para a história, assumem o seu compromisso cristológico pela transformação do que está através da morte e da ressurreição. Antes de serem um “ser-aí” (*dasein*), na expressão de Heidegger, enfeitiçado pela decadência ou quedado no espaço público do impessoal, estes profetas anseiam por ver o seu século – *aion* (*Romanos* 12:1-2) – que insiste em não amar as flores, transformado em uma ordem do amor reconciliado com os desejos de Deus e do ser humano – co-autor da história. Rubem Alves está entre aqueles que ousaram negar o negativo da história afirmando o balbuciar lúdico das crianças e a encarnação do Logos em prol da reconciliação de toda a criação. Aliás, foi ele mesmo que, vanguardisticamente, deixou inclusive e definitivamente as vestimentas do leão de Zaratustra, que apenas rejeita o “tu-deves”, em uma intensa busca pela criação lúdico-encarnacional-imaginativa de um novo amanhã.

Ao aceitar o conselho de Richard Shaull – “Vocês procuram Deus onde todas as coisas estão calmas, não? Eu sugiro uma outra busca: que se procure Deus nas asas do furacão”¹ –, Alves deixa a paz e o silêncio do templo para corajosamente se

¹ SHAULL, R. *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana, 1985. p. 22.

lançar diante dos problemas que a América Latina enfrentava, em meados do século XX, cumprindo em sua própria pele o real sentido da encarnação. O teólogo de Boa Esperança está entre aqueles que, no final de década de 60, fizeram convergir, sob os auspícios da genialidade, os germes pós-coloniais do Brasil Colônia, os movimentos sociais, estudantis e eclesiais, que eclodiram a partir de 1950, as análises socioanalíticas, a própria perspectiva libertadora dos credos históricos e os oráculos proféticos da Bíblia hebraica e a vida libertadora de Jesus de Nazaré. Ninguém poderia imaginar que um menino caipira de Minas Gerais, que enfrentou inclusive em sua adolescência o *bullying*, ao ser chamado de “ridículo”², presentearia à América Latina com uma teologia que ressoou e que continua ecoando nas grandes academias teológicas pelo mundo afora. Da dor de ouvir “ridículo”, nasceu a esperança para os oprimidos promovida por uma teologia com os pés no chão da história. Não é uma curiosa coincidência que a cidade natal de Rubem Alves deixou de ser chamada de Dolores da Boa Esperança para ser chamada de Boa Esperança?³

Rubem Alves rompeu com o imobilismo do protestantismo brasileiro ao ouvir cuidadosamente o clamor dos oprimidos da América Latina. Absorvendo criticamente as análises marxistas da sociedade – as realidades penúltimas – percebeu que os pobres de nosso continente eram vítimas de uma economia que eclipsava o devir, impedindo que os mesmos se tornassem protagonistas de sua mudança. Entretanto, ao se lançar corajosa e profeticamente diante de uma sociedade periférica que apenas “refletia” as imposições econômicas do centro norte-atlântico, Alves percebeu que o enjeitado é mais do que aquele economicamente espoliado pelas nações primeiromundistas. Sorvendo não só Marx, mas muitos outros pensadores com os quais dialogou na totalidade de suas obras, Rubem Alves entendeu que toda a história da civilização ocidental era uma história da repressão do corpo. Para ele, as raízes mais espontâneas da vida – o dionisíaco de Nietzsche – foram suplantadas

² Alves diz que o *bullying* é um vocábulo da língua inglesa que diz respeito à atitude de um valentão – o *bully* – que, valendo-se do seu tamanho ou musculatura, tem prazer em bater nos mais fracos. No entanto, é necessário frisar que o *bullying* nem sempre se expressa através de murros ou socos, mas também através de chacotas ou zombarias. Alves confessa em suas crônicas autobiográficas que em sua adolescência enfrentou o *bullying*. Vejamos as suas próprias palavras ao se referir a Benjamin – o *bully* de sua escola: “Ele tinha clara consciência da sua superioridade. Houve uma única vez em que ele me dirigiu a palavra. Era o recreio. Eu estava sozinho. Ele veio até mim, olhou-me com profundo desprezo e disse ‘Você é ridículo’”. (ALVES, R. *O sapo que queria ser príncipe*. São Paulo: Planeta, 2009. p. 40.)

³ Id. *O velho que acordou menino*. São Paulo: Planeta, 2005. p. 21-27.

pela esmagadora vitória da forma, da razão, da “reta doutrina do protestantismo”, do moralismo, do consumismo, etc.

Desta forma, afirmamos que toda a obra alvesiana é um protesto contra a repressão do *cantus firmus* e das outras vozes terrenas que juntas formam a polifonia da vida. No desenvolver do pensamento alvesiano, o pobre cede lugar ao corpo como prioridade axiológica. Para o pensador de Boa Esperança, toda a Terra precisa ser transformada naquilo que Norman Brown denominou de o “sentido erótico da realidade”⁴, ou seja, “[...] a libertação do corpo para uma relação de prazer com o mundo todo que o cerca, mundo de cores, sons, perfumes, gestos, carícias”⁵.

Nesta tese, pretendo propor uma Teologia da Libertação que se inicie a partir de um concreto-pensado mais abrangente do que o corpo espoliado economicamente. Ao centralizar o corpo e não o pobre como ponto de partida axiológica, Alves, em seu “que-fazer” teológico, propicia à Teologia Latino-Americana da Libertação um humano pensado mais concreto e integral, possibilitando assim inclusive a busca de pistas pastorais, à luz das Escrituras Sagradas, para proporcionar a reconciliação do ser humano consigo mesmo, com os outros, com o cosmos e com Deus. Para seus leitores, o distanciamento da gramática marxista e a inclusão transdisciplinar de outros pensadores (especialmente os poetas) torna, sem sombra de dúvida, a obra de Alves um projeto libertador mais próximo do ser humano não apenas faminto pelo pão – “Nem só de pão viverá o homem [...] (*Mateus* 4:4)” –, mas por uma ordem social erótica, poética, política, estética e imaginativa.

Inicialmente, minha pesquisa percorre as mais importantes bibliografias e autores da Teologia da Libertação onde quero mostrar como essa teologia emancipatória buscou, através de uma criativa articulação com as Ciências do Social, a libertação humana das espoliações de uma economia que insistentemente patrocinava uma política passiva, conformista e coadjuvante. Para tal, faço uma ponte entre os germes pós-coloniais no Brasil Colônia até chegar à década de 1980 no ensaio metodológico de Clodovis Boff para mostrar como essa teologia retirou do anonimato o corpo economicamente crucificado. Além disso, analiso a autocrítica que a Teologia da Libertação experimentou nas décadas de oitenta e noventa, autocrítica esta que permitiu que ela continue ainda hoje organicamente viva e esteja presente nos

⁴ BROWN, N. Vida contra morte: o sentido psicanalítico da história. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 95

⁵ ALVES, R. *Deus Morreu - Viva Deus!* In: *Liberdade e fé*. Rio de Janeiro: Tempo e presença, 1972. p. 29- 30.

cenários eclesiais, acadêmicos e políticos. A importância desse primeiro passo em relação ao conjunto da pesquisa nos ajudará a compreender o contexto histórico-eclesial onde Alves formulou o seu pensamento singular em consonância com os principais aspectos dessa teologia latino-americana.

Em um segundo momento, através de uma abordagem histórico-bibliográfica, analiso como a proposta libertadora de Rubem Alves se deslocou de uma gramática marxista – que ele recebeu através da influência de Celso Furtado e da Escola de Frankfurt – para uma linguagem mais livre e menos materialista. Desde a sua dissertação de mestrado, passando pelas ricas contribuições à Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), além de seus principais textos (*Da esperança e A gestação do futuro*), até a sua saída “reacionária”, em *Do paraíso ao deserto*, analiso as contribuições alvesianas para que possamos compreender sua opção preferencial pelo corpo e o seu afastamento da linguagem clássica da Libertação. Este segundo momento é imprescindível para percebermos a continuidade e a descontinuidade alvesiana em relação à Teologia da Libertação – o que nos revelará um teólogo da Libertação mais heterodoxo e iconoclasta.

Por fim, após as exposições elucidativas dos primeiros capítulos, proponho uma teologia da Libertação centralizada no lugar privilegiado do corpo à guisa de um “que-fazer” teológico para a libertação humana. Através da tríade “ver-julgar-agir”, tento mostrar neste último momento como o corpo tem sido negado desde a filosofia socrático-platônica até as mais novas formas de repressão fundamentadas na cisão entre o humano e seu corpo que o *cogito* de Descartes provocou na modernidade. Ao ver essa negação milenar imposta ao corpo, meu objetivo foi avaliar e julgar, à luz da fé e das Escrituras Sagradas, toda e qualquer tentativa de espoliação (não apenas econômica) do corpo – o lugar preferencialmente escolhido da vontade de Deus de nos encontrar. Além disso, ainda que modestamente, indico as possibilidades pastorais para que o ser humano, uma vez livre de todas formas de repressão, se reconcilie consigo mesmo, com seus semelhantes, com sua sociedade e, *last but not least*, com seu Criador.

2.

Teologia Latino-Americana da Libertação como crítica política e econômica dos países do norte-atlântico

Este capítulo inicial pretende elucidar os germes, a maturação, a sistematização e os esquecimentos – justificados pela urgência da “ruptura econômica” – de um dos maiores projetos de conscientização do protagonismo humano, a Teologia Latino-Americana da Libertação (doravante TdL). É necessário afirmar que, a TdL, nascida em terras pouco convencionais, tornou-se uma resposta político-econômica e profética contra as desumanidades cultivadas pelas economias do norte-atlântico e sustentadas, não inconscientemente, pelas teologias da Cristandade⁶. *O que está por detrás da Teologia da Libertação?*, perguntam os irmãos Boff⁷. E a resposta se encontra na óbvia espoliação do oprimido e das realidades escandalosas sentidas em todos os momentos da história da América Latina, sobretudo nas desigualdades provocadas pela economia capitalista e agressiva que os países do então chamado Primeiro Mundo instauraram após a 2ª Guerra Mundial.

Esclarecer essas origens é o primeiro momento desta pesquisa e tornar-se-á importante para que a reflexão da TdL não seja pensada apenas como realização teórica de um único autor (ou autores) ou circunscrita à experiência emancipatória dos movimentos populares, estudantis e eclesiais da primeira metade do século XX. O vanguardismo dos movimentos revolucionários no período colonial, sobretudo das insurreições indígenas e negras, mostrar-nos-á que essa consciência libertadora não dependeu exclusivamente da interiorização das Ciências do Social no pensamento teológico latino-americano. Ao contrário, no período colonial ela já está presente ainda que de maneira intuitiva e fragmentária.

Pensar o processo de maturação da TdL, a partir do contexto histórico e eclesial latino-americanos e olhar, sobretudo, a dominação recrudescida do pós-guerra

⁶ No 12º capítulo de sua obra *Teologia da Libertação: perspectivas*, Gutiérrez afirma que para se tomar uma posição clara sobre a atual situação de injustiça social é necessário primeiramente reconhecer que já está tomada uma posição: a Igreja está vinculada ao sistema social vigente. Ou seja, ela contribui para criar “uma ordem cristã” e dar certo caráter sagrado a uma situação alienante e à pior das violências: a dos poderosos contra os fracos. (GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 325-326.)

⁷BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. Vozes: Petrópolis, 1986. p. 12.

e as contraproducentes medidas do modelo desenvolvimentista, nos revelará melhor o frutífero encontro das análises dialéticas e conflitivas sociais com os movimentos populares, estudantis e eclesiais (recepção crítico-criativa do Vaticano II em Medellín e Puebla). Foi nesse encontro que nasceram as primeiras sistematizações da chamada TdL.

A partir dos principais teóricos da Teologia da Libertação – Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Segundo Galilea, Leonardo Boff e Clodovis Boff – percorremos as inovações centrais dessa teologia que pensou Deus e o humano a partir da práxis libertadora para os pobres. Revisitaremos obras como *Teologia da Libertação: perspectivas*, *Teología desde la praxis de la liberación*, *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*, *Como fazer Teologia da Libertação* e *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* para compreendermos bem a articulação estabelecida entre a Teologia da Libertação e as Ciências do Social.

Além de fazer uma apresentação desta teologia latino-americana, pretendemos elucidar mormente como ela, desde os seus primeiros passos sistemáticos, se articulou com as Ciências do Social através das Teorias da Dependência até culminar no seu mais consistente ensaio metodológico formulado por Clodovis Boff. Daí a acolhermos das análises das conferências de Medellín e Puebla e das obras supracitadas, tudo que possa fortalecer nossa tese principal da articulação entre teologia e as Ciências do Social no “que-fazer” crítico-teológico de uma teologia latino-americana que se tornou uma interpelação crítica e criativa à Igreja e às economias do norte-atlântico. É mister ressaltar ainda, que esse capítulo inicial também funcionará como um aporte histórico necessário para que se compreenda o contexto histórico no qual Alves formula o seu pensamento teológico, numa espécie de descrição dos principais aspectos dessa teologia latino-americana em função da compreensão ineditista de Rubem Alves.

2.1

Movimentos emancipatórios: germes de uma cultura pós-colonial na América Latina

A TdL se tornou tanto uma resposta político-econômica quanto profética contra as consequências desumanas do capitalismo dos países do norte-atlântico. É necessário analisar suas mais profundas influências para compreender a consciência

libertário-profética da TdL. Enquanto teologia profética latino-americana contra as desumanidades dos países industriais (colonizadores), a TdL recebe influências não só nas transformações sociais e teológicas ocorridas na segunda metade do século XX, mas também no período colonial através dos movimentos de resistência e libertação de indígenas e negros apoiados por algumas lideranças religiosas. É necessário destacarmos o reconhecimento dessas raízes libertadoras no trabalho didático dos irmãos Boff – dois grandes teóricos da TdL – cuja afirmação na introdução em *Como fazer Teologia da Libertação* representa o primeiro de dois tempos:

Na América Latina, onde nasceu a Teologia da Libertação, sempre houve, desde os primórdios da colonização ibérica, movimentos de libertação e resistência. Indígenas, escravos e marginalizados resistiram contra a violência da dominação portuguesa e espanhola, criaram redutos de liberdade, como quilombos e as reduções, encabeçaram movimentos de rebelião e de independência. Houve bispos como Bartolomeu de las Casas, Antônio Valdivieso, Toríbio de Mogrovejo, e outros missionários e sacerdotes que defenderam o direito dos oprimidos e fizeram da evangelização também um processo de promoção da vida⁸.

Concordando com essa constatação histórica certa da TdL, doravante destacaremos o pensamento de dois teóricos – Enrique Dussel e Pablo Richard – sobre os movimentos revolucionários coloniais que lastrearam e enriqueceram os movimentos sociais e eclesiais surgidos na segunda metade do século XX na América Latina.

Segundo Dussel no primeiro tomo de sua importante obra *Caminhos de Libertação latino-americana*: “A cristandade das Índias na periferia é colonial. O adjetivo colonial é-lhe essencial: somos a única cristandade colonial”⁹. Há de se perceber nessa afirmação que a cristandade desenvolvida aqui, diferentemente das outras – a bizantina e a latina – é uma expressão religiosa à margem da cristandade *mainstream* da metrópole. Trocando em miúdos: ela se organizou não a partir do centro imperial, mas da espoliação imposta pela cristandade do centro e sendo a “única cristandade colonial”, ou em outras palavras, aquela que sofreu as mazelas da colonização ibérico-católica, tornou-se também o berço dos grandes “profetas”, que já em períodos coloniais, perceberam a opressão causada pelas metrópoles colonizadoras.

⁸ BOFF, L.; BOFF, Ibid. p.17.

⁹DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 57.

“O primeiro profeta latino-americano”¹⁰, segundo Dussel, é o frade e pregador dominicano Montesinos, quem, ao ler no terceiro domingo do advento de 1511 as palavras de Isaías (*Isaías* 40:3) que também ecoaram nos tempos de Jesus através de João Batista – “Eu sou a voz do que clama no deserto” –, interiorizou-as e enfrentou os *encomenderos* ao afirmar que os atos destes para com os índios constituíam um pecado mortal que ele não absolveria mais. Identificando-se como “homem da Igreja”, Montesinos transcende os limites da cultura hispânica ao ensinar um enfrentamento histórico e inédito.

A pregação vanguardista de Montesinos influenciou um grande padre *encomendero*: Bartolomeu de las Casas. Segundo Dussel, las Casas se converteu após as pregações de Montesinos e a leitura de *Eclesiástico* onde diz: “Impuro é o sacrifício que me ofereces quando tuas mãos estão cheias de injustiças”¹¹. Ao contrário do “messianismo hispânico” nas missões que ocasionavam o medo e a fuga dos índios, las Casas distinguiu claramente entre o hispânico e o eclesiástico-missionário e forjou um projeto profético de evangelização pacífica. Na segunda razão de seu sexto tratado, ele diz:

La segunda razón, por que es necesario que Vuestra Magestad ponga e encorpore en su cabeza y Corona Real todos los Indios de las Indias, y no consienta en ninguna manera que algún Español tenga pocos ni muchos encomendados, y mucho menos dados por vasallos, es ésta, conviene saber: Porque como el fin de señorío de Vuestra Magestad sobre aquellas gentes sea, y no otro, la predicación y fundación de la Fe en ellas y su conversión y conocimiento de Christo, y para alcanzar este fin se haya tomado por medio el dicho señorío de Vuestra Magestad como el la segunda verdad se dixo; por tanto, es obligado Vuestra Magestad a quitar todos los impedimentos que pueden estorbar que este fin no se alcance, y mandar poner toda aquella orden y buscar todos los modos y maneras más convenientes, y proporcionadas, y que más fácil y más cierta y mejor hagan la consecución del dicho fin, como claro parecerá a cualquiera que según las reglas de la ley de Jesus Christo, y aun de la recta razón y christianamente, lo quisiere considerar; y la razón es fundamental ésta. Porque en toda obligación, principalmente, se ha de tener ante los ojos el fin della, y para con ella cumplir, todo aquello se debe proseguir o evitar que el fin della puede alcanzar, o impedir, o estorbar, o retardar, o hacer más fácil o dificultoso, porque en otra manera no se cumple con ella ni se descarga el que por ella es obligado, antes queda con mayor ñudo e mayor carga y pesadumbre atado y oprimido¹².

Outro que não poderíamos deixar de mencionar foi Turíbio de Mogrovejo, quem, após aceitar a proposta de Felipe II, vai para o Peru substituir Loiasa, o bispo

¹⁰Ibid. p. 60.

¹¹DUSSEL, E. Op. cit., p. 60.

¹² LAS CASAS, Bartolomeu de. *Tratados de Bartolomeu de Las Casas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 655.

e arcebispo de Lima durante quatro décadas. Mogrovejo tornou-se um eminente bispo missionário, palmilhando mais de sessenta mil quilômetros e realizando doze sínodos diocesanos e três concílios provinciais, além de percorrer quase todo território do Peru de norte a sul. Por sua pobreza absoluta e entrega íntegra, tornou-se para os índios um “quase deus, um inca”¹³.

Devemos também elencar entre os já citados líderes vanguardistas da consciência crítico-libertário colonial, Antônio de Valdivieso. Contemporâneo de Bartolomeu de Las Casas, tornou-se bispo da Nicarágua (América Central) onde a exploração do índio assumia proporções inimagináveis. As defesas do índio oprimido que Valdivieso pregava ganharam-lhe a ira do governador da Nicarágua que manda assassiná-lo em 1550. Contudo, sua morte o torna um dos grandes mártires da época colonial.

Eis os primeiros teólogos de uma TdL primitiva: Montesinos, Bartolomeu de las Casas, Turíbio de Mogrovejo e Antônio de Valdivieso protestaram contra a injustificada exploração e escravidão dos índios na América Latina. Se outros, tais como Juan Ginés de Sepúlveda, Juan Mayor e, até mesmo Vitória – este o “progressista” e egrégio professor de Salamanca – estavam contagiados pelas bulas pontifícias que justificavam a “sagrada” conquista da América ao som dos malévolos sacrifícios dos índios, nunca poderemos nos esquecer desses primeiros “apóstolos” cujo protesto contra a escravidão dos índios representam as primeiras formulações de uma teologia colonial que o Atlântico Norte precisava ouvir¹⁴.

É necessário destacarmos ainda antes de abordar as insurreições crioulas e negras, as “reduções” e as “doutrinas”, instituições missionárias crescentes e prósperas nos séculos XVII e XVIII na América Latina, as quais defendiam eficazmente

¹³ Ibid. p. 66.

¹⁴ Ibid. p. 29-46. Pablo Richard divide a Cristandade colonial (1492-1808) em setores: **A** (relações capitalistas de produção); **B** (relações feudais e pré-capitalistas de produção); **C** (setores dominantes ligados a um desenvolvimento capitalista autônomo ou nacional da economia e da sociedade latino-americana) e; **D** (setores explorados ou marginalizados pela formação social latino-americana). Para ele, já observamos nitidamente as relações dos setores da Igreja com os setores **C** e **D**, na defesa do índio realizada por aquela geração de bispos do século XVI (Bartolomeu de las Casas, Antônio de Valdivieso, Diego Medellín etc.) na Cristandade colonial. Ainda segundo o autor, a defesa do índio é a do “pobre”, a denúncia do sistema de exploração colonial e a colocação em questão, inclusive do ponto de vista teológico, da obra missionária. Eis aí, portanto, os germes da consciência libertária. (Ver também: Cf. DUSSEL, E. D. *Caminhos da libertação latino-americana*. Tomo I. p. 57-78.)

o índio. Estas “reduções”, organizadas econômica, social, política e, em alguns casos, até militarmente, possibilitaram a resistência à exploração colonial¹⁵.

Embora esta tese não objetive fazer uma análise criteriosa do período colonial, mencionamos as resistências indígenas e seus “mártires”, e, ainda que superficialmente, destacamos as outras insurreições crioulas e negras que, juntas, configuram as primeiras ideias revolucionárias e libertárias a alimentar a fé dos teólogos e teólogas que formulariam a TdL latino americana na segunda metade do século XX.

As insurreições dessas outras etnias eclodiram, tais quais as indígenas, por causa da colonização dos países ibéricos, responsáveis pelo genocídio econômico e cultural de multidões de vidas. A dominação ibérica provocou as respostas críticas e revolucionárias dos negros na América Latina, traduzidas em movimentos relativamente bem-sucedidos como a “República dos Palmares”, uma espécie de Estado Livre constituído pelas aldeias, os chamados “Quilombos” dos escravos negros.¹⁶ Indubitavelmente, como método de resistência revolucionária, a constituição do “Quilombo” é, além de uma conquista de nossa tradição libertária latino-americana, uma profunda inspiração para uma *intelligentsia* latino-americana cultural.¹⁷

Paradigmáticas também são a conjuração dos mulatos dirigida por Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes) e a dos alfaaiates na Bahia. No final do século XVIII, os inconfidentes mineiros, inspirados nas ideais das “luzes” e com claros objetivos republicanos e libertário-separatistas, foram liderados por Tiradentes para tentarem eliminar a presença portuguesa e construir uma república nos moldes da Independência dos Estados Unidos da América (1776). Outrossim, a conjuração dos alfaaiates na Bahia em 1798, um movimento popular, liderado por Cipriano Barata (médico, político, filósofo), o soldado Luís Gonzaga das Virgens e os alfaaiates Manuel Faustino e João de Deus do Nascimento, que proclamou a República da

¹⁵RICHARD, P. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 41-42.

¹⁶Ibid. p. 44-45. É importante ressaltar que a “República de Palmares”, a Revolução de Tupac Amaru, a Inconfidência Mineira e a Conjuração Baiana são movimentos revolucionários de extrema importância porque mostram, ainda nos primórdios revolucionários durante o período colonial, a busca pela independência política, econômica e cultural das nações do norte-atlântico, ainda que sem a maturação crítico-revolucionária oriunda da interiorização do ideário das ciências sociais da Teoria da Dependência.

¹⁷ Ibid. p. 45.

Bahia. Essa insurreição, segundo Dussel, é considerada pelos historiadores como o movimento social mais claramente político da época colonial¹⁸.

Destacadas as diversas insurreições (que não são propriamente o enfoque de nossa pesquisa) que tornar-se-iam paradigmáticas na construção de uma consciência libertária e revolucionária na América Latina, passamos então para o século XIX quando as revoluções burguesas protagonizaram os movimentos de independência econômica e política da América Latina. Por serem movimentos mantenedores do *status quo*, ou seja, movimentos alimentadores dos interesses de uma burguesia dominante que tão somente reivindicava a independência política da Coroa espanhola e portuguesa, vamos considerá-los apenas pontes para o século XX:

A guerra de Independência, animada pelo interesse de classe dos grandes proprietários, dos plantadores, dos cultivadores, dos proprietários de minas e dos comerciantes, não era propriamente uma guerra social tendo um caráter popular [...]. A conjuntura aberta em 1808 com as invasões napoleônicas da Península Ibérica, que enfraqueceram a dependência colonial, abriu possibilidades de libertação tanto para os setores crioulos dominantes como para os setores dominados. As reivindicações sociais das classes dominadas exprimiram-se também nessa conjuntura e, em alguns casos, explodiu uma autêntica revolução social, que precedeu, acompanhou ou seguiu a luta da alta burguesia pela independência política. Frequentemente essas lutas pela independência fizeram-se sob o impulso das revoluções dos mais desprovidos, ou se fizeram precisamente para dominar ou estrangular essas pressões sociais populares revolucionárias (tal foi o caso do México, onde a revolução popular de Hidalgo e Morales foi liquidada pela própria independência política). Se a guerra de Independência teve, portanto, em certos casos, um caráter social e popular, isso se deveu à necessidade em que se encontrava a burguesia crioula de subordinar um amplo setor do povo a seus próprios interesses de classe como burguesia. Esse caráter social e popular permanecia estranho e extrínseco à dinâmica própria da luta pela independência política em relação à Espanha¹⁹.

Infelizmente a independência dos países latino-americanos, levados a cabo pela burguesia mercantil dominante, aprofundou ainda mais as assimetrias sociais do período anterior. O rompimento com o “passado” colonial foi a partir do colonialismo reafirmado e da dependência das camadas marginais, agora estruturada pelas “ideias liberais” de desenvolvimento e progresso. Vale destacarmos que até mesmo as ideias liberais inglesas e democráticas norte-americanas quando do Século das Luzes e da Revolução Francesa, tornaram-se entre nós apenas o argumento neces-

¹⁸ Ibid. p. 45.

¹⁹ Ibid. p. 6.

sário para a independência política da burguesia crioula. Quer dizer: se lá nos Estados Unidos e na Europa as ideias liberais serviram ao protecionismo industrial, aqui sustentariam o livre comércio. A glosa de André Gunder Frank esclarece:

El movimiento para la independencia responde en Latinoamérica a los intereses económicos del sector productor de materias primas de exportación, que se había fortalecido bajo el régimen de libre comercio a fines del siglo XVIII, y que aprovechó la oportunidad política creada por las guerras napoleónicas. El afán de independizarse políticamente para poder aumentar aún más su capacidad de exportar materias primas a la emergente metrópoli inglesa, condujo a esta burguesía latinoamericana a optar por una política económica que fortaleció aún más la dependencia económica y con ella el desarrollo del subdesarrollo²⁰.

2.2

Contexto sócio-político-econômico do nascimento da Teologia da Libertação

No sub-tópico anterior, sintetizamos o ideário crítico-revolucionário colonial manifesto nas revoluções de indígenas, negros e mulatos, as quais fundamentariam maciçamente a TdL moderna. Sem dúvida, foram rebeliões que colocaram como protagonistas aqueles, que por causa da espoliação e da dominação social, econômica e cultural, tornaram-se os “esquecidos” na história dos “vencedores”. Também analisamos *grosso modo* o recrudescimento dos interesses da burguesia crioula na América Latina nos movimentos separatistas. Doravante, iremos tratar especificamente do contexto sócio-político-econômico que gerou a TdL.

A TdL é uma teologia essencialmente contextual. Ela nasce a partir de um contexto histórico determinado e a ele se dirige novamente iluminada pela experiência da fé. A dimensão teologal, cuja fonte eterna é Deus, é experimentada teologicamente, sobretudo na América Latina, à luz dos acontecimentos históricos de dominação e opressão, ou melhor dizendo, Deus se revelou a nós, latino-americanos, como Aquele que ao ouvir o clamor dos espoliados (*Êxodo* 3: 7-10) decidiu agir como o Deus da Vida²¹.

²⁰ FRANK, A. G. *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo: dependencia, clase y política en Latinoamérica*. Barcelona, 1972. p. 25. Para uma melhor compreensão do significado econômico do fim da época colonial e da inserção da América Latina no sistema de divisão internacional do trabalho ver também: RUBIO, A. G. *Teología da Libertação: política ou profetismo*. p. 15-33; FURTADO, C. *Formação econômica da América Latina*. Rio de Janeiro: LIA, 1970. p. 42-65.

²¹ A experiência do Êxodo é o ato fundacional da fé de Israel. A libertação impetrada pelo Deus de Israel no Egito, tornou-se o eixo em torno do qual se estruturaram as confissões de fé do povo de Deus. Os chamados “credos históricos”, confessados ao longo da Bíblia Judaica, dão-nos o fundamento incontestado da importância capital do Êxodo. Ver também o rico tratamento que G. Von Rad

Uma vez que a TdL é um discurso da fé essencialmente contextual e encarnacional, sem compreendermos o contexto latino-americano e a urgente necessidade de uma ruptura para conquistar seu protagonismo político-econômico e também teológico, não é possível analisarmos a importância que ela teve para o mundo (sobretudo o continente latino-americano) e para a Igreja, bem como o impacto que ela ocasionou em toda a Teologia e no modo de fazê-la. Para tanto, iremos daqui em diante destacar os movimentos sócio-históricos que interpelaram à igreja, levando-a a um “que fazer” teológico como reflexão crítica sobre a práxis histórica²².

2.2.1

Aproximações históricas de um continente oprimido: intensificação da dominação e opressão

Para J.B. Libânio, o “terreno propício para o nascimento de uma consciência libertária é paradoxalmente a intensificação da dominação e opressão”²³. Com a independência antes política do que econômica assinalada no subtópico anterior, toda a América Latina sofre um novo processo colonizador, a Revolução Industrial. Tendo sido impossibilitada, pelo sistema econômico ibérico, de participar ativamente da Revolução Industrial moderna, os novos países latino-americanos passaram a depender agora de um novo colonizador, a Inglaterra. Para Celso Furtado, a Revolução Industrial apresentou pelo menos duas características negativas para a formação econômica dos países latino-americanos: a concentração da Revolução na Inglaterra – detentora de colônias capacitadas para supri-la de produtos primários – e a concentração na indústria têxtil algodoeira, cuja matéria-prima pode ser produzida em larga escala nos Estados Unidos²⁴.

deu a este tema na sua clássica *Teologia do Antigo Testamento*. RAD, G. V. *Teologia do Antigo Testamento* (v. 1). São Paulo: ASTE, 1973. p. 183-192. Há de se perceber que o Deus do Êxodo e a experiência libertadora no Egito tornaram-se um rico alimento bíblico-teológico para a TdL. (GUTIÉRREZ, G. *O Deus da Vida*. São Paulo: Loyola, 2004.)

²²Para Gutiérrez, a TdL conservou as funções permanentes e indispensáveis da teologia sistematizada ao longo da História da Igreja, a teologia enquanto saber espiritual e enquanto saber racional. Entretanto, com a redescoberta da caridade, através das ordens mendicantes e da espiritualidade inaciana e dos aspectos antropológicos, reforçados por teólogos como K. Barth, Rahner, J. B. Metz, entre outros, finalmente a redescoberta da dimensão escatológica levou à percepção central da teologia como reflexão crítica sobre a práxis histórica. (GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 57-73.)

²³ LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo, Loyola, 1987. p. 49-62.

²⁴ FURTADO, C. Ibid. p. 47.

A crise econômica de 1929-1930 afetou profundamente a América Latina através da queda alarmante do volume das exportações de matéria-prima (cujo preço no mercado internacional já havia começado a deteriorar-se a partir da Grande Guerra) e a concomitante redução, por sua vez, da capacidade de importação de maquinaria e produtos manufaturados²⁵.

Na tentativa de driblar as crises advindas da Primeira Guerra Mundial e do *Crash* de 29, alguns dos países mais avançados da América Latina lançaram mão de uma rápida industrialização substitutiva que se estenderia até a Segunda Guerra Mundial. A partir de meados da década de 1950, quando a industrialização apoiada no modelo de “substituição de importações” começou a declinar, abrir-se-ia entre nós uma ampla discussão inédita em torno dos verdadeiros obstáculos criados ao desenvolvimento econômico latino-americano²⁶.

Após o encerramento da Segunda Guerra Mundial, Furtado e Libânio apontam a crescente incursão americana no setor manufatureiro. Desta forma, estabeleceu-se uma clara dominação econômica da América Latina pelos Estados Unidos, agora o novo colonizador. Entretanto, apesar de ter sustentando o regime de tutela, foi essa relação que se tornou um “terreno propício” para a conscientização de que somente um estreitamento dos vínculos latino-americanos tiraria nossos países da subserviência.

2.2.2

Reformas de Base, Movimentos populares e estudantis

Ora, após a análise das bases históricas da gestação, do surgimento e da concretização de um pensamento latino-americano revolucionário e libertário, queremos agora destacar os movimentos sociais que engendraram uma consciência libertadora cada vez mais vigorosa e explícita. Isso não inclui necessariamente grupos religiosos, apesar destes, sobretudo a esquerda católica, terem sido em muitos casos um dos mais significativos afluentes pró-ruptura. A importância desses grupos se deve seu aparecimento antes dos “ventos liberalizantes” do Concílio Vaticano II e da recepção crítico-criativa que as Conferências de Medellín e Puebla ensejaram no contexto latino-americano.

²⁵ RUBIO, A. G. Ibid. p. 15-22.

²⁶ FURTADO, C. Ibid. p. 20 e 21.

Após 1960, um tema de força libertária mobilizadora entra no cenário político: as reformas de base. A respeito, vale a pena destacar a reforma agrária apesar de não caber no escopo desta tese. Para Libânio, a reforma agrária elevou a “temperatura à quase ebulição social”²⁷. A mobilização das massas, em torno desta questão palpitante entre outras, culminou em um imenso comício na cidade do Rio de Janeiro em 13 de março de 1964, pouco antes do Golpe de 64. Tamanha pressão social impeliu até mesmo um governo presidido por um latifundiário gaúcho a assinar decretos de desapropriação de terras, além de outras mudanças relativas à reforma. Outras medidas também merecem destaque tais como a preservação do monopólio estatal do petróleo com o fortalecimento da Petrobrás, o direito ao voto do analfabeto, do soldado, do marinheiro, etc., e a reforma universitária e eleitoral.

No Brasil, os movimentos estudantis nasceram na União Nacional dos Estudantes (UNE) fundada em 1937, e sua importância se faz sentir até antes do Golpe de 64, quando os universitários com bandeiras populares e nacionalistas defenderam, entre outras, as seguintes questões:

- O monopólio estatal do petróleo;
- A indústria nacional;
- A proteção alfandegária;
- A exigência da revogação de atos concessivos de exploração de nossos minérios a empresas estrangeiras;
- O apoio a indústria nacional do cinema;
- A produção de uma cultura nacional e a melhoria do padrão de vida do povo.

Ao se tratar de movimentos estudantis, não esqueçamos nunca do apoio irrestrito que a Juventude Universitária Católica (JUC) ²⁸ ofereceu à UNE. A ampla participação da JUC na UNE pode ser constatada pela eleição de seus membros para as principais diretorias da UNE. Criada como uma organização da Ação Católica Brasileira, movimento leigo de caráter social²⁹, a JUC é um organismo muito

²⁷LIBÂNIO, J. B. Ibid. p. 53.

²⁸ Sobre a organização e as origens da JUC vale destacar o excelente trabalho de Luiz Alberto Gomez de Souza. (SOUZA, L. A. G de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 86-107.)

²⁹ DALE, D. (Org.). *A Ação Católica Brasileira*. São Paulo: Loyola, 1985.

importante na história da esquerda católica, por ter explicitado em sua ação o compromisso político como uma prática cristã e libertadora. No final dos anos 50, a JUC passou por uma radicalização político-ideológica que a aproximou dos movimentos esquerdistas presentes na então sociedade brasileira.

Ao lado de outras militâncias brasileiras de esquerda, as ações da JUC, aliadas às já interiorizadas influências da esquerda católica francesa, à Revolução Cubana (1959) e ao cenário de luta de classes acirrada aqui, levaram esse organismo estudantil ao tema da possível revolução social no Brasil. A ênfase nas transformações sociais – estas baseadas nas clarividentes concepções marxistas sob o signo da luta de classes – provocou uma colisão entre a JUC e a hierarquia católica. Diante das restrições impostas ao desenvolvimento político da JUC, seus integrantes mais ativos criaram em 1962 um organismo autônomo também com inspirações cristãs: a Ação Popular (AP): à guisa de exemplo do nível de consciência libertária desse organismo, destacamos o Documento-Base aprovado no primeiro congresso da AP:

Com efeito, analisado do ângulo do sujeito do processo de socialização, ou seja, do ângulo do homem que é o seu agente e o seu fim, o capitalismo caracteriza-se pela apropriação privada dos meios de produção. Apropriação privada significa aqui um estatuto de posse por indivíduos ou grupos, cuja responsabilidade social se define exclusivamente em termos de produção, venda e lucro, e cuja regulamentação legal atende exclusivamente aos mecanismos de funcionamento ideal inerentes a cada uma destas fases do circuito econômico. Não é a propriedade privada em abstrato que interessa discutir na linha da visão histórica que ora traçamos. É a apropriação privada dos meios capitalistas de produção. Ela se apresenta como originariamente responsável pelas profundas distorções que assinalam a evolução histórica do fenômeno de socialização que se desenvolve sob o signo do capitalismo. Distorção que atinge antes de tudo a situação do homem: a esfera primária das suas necessidades vitais, o imperativo moral de sua dignidade, o espaço de sua liberdade³⁰.

O próprio Gustavo Gutiérrez, em seu livro clássico *Teologia da Libertação*, já tinha percebido que as opções políticas cada vez mais revolucionárias dos movimentos apostólicos leigos – sobretudo estudantis, operários e camponeses – provocaram frequentes conflitos entre esses rebeldes modernos e a hierarquia católica. Trocando em miúdos: a insuficiência dos esquemas teológico-pastorais nesses grupos leigos e a sua percepção aguda dos laços ainda estreitos entre a Igreja e a ordem

³⁰ LIMA, L. G. S. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 121.

social vigente tornaram muitos movimentos autônomos. Onde, estes optaram por trocar a realização do Reino por mais uma revolução social laica³¹.

Ora, o que se pode concluir sobre esses movimentos mencionados é que a TdL, como reflexão crítica da práxis histórica, não nasceu de reflexões a-históricas. Antes, entra na correnteza de centenas de movimentos revolucionários em meados do século XX, que eclodiram na América Latina, dentre eles:

- O movimento guerrilheiro na Guatemala (1961-63);
- A formação da Frente Sandinista de Libertação Nacional (1961) e o movimento guerrilheiro na Nicarágua;
- A unificação do movimento insurrecional na Venezuela;
- A formação da Frente Esquerda Revolucionária (FIR) e do Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR) no Peru.

Não obstante, foi principalmente a Revolução Cubana (1959) que marcou profundamente a história das esquerdas na América Latina, incluindo a JUC e as Comunidades Eclesiais de Base. Estas tornar-se-iam o veículo de interpelação social necessária para que a Igreja, a *Nova Cristandade*, sobretudo aquela nascida das angústias dos espoliados latino-americanos, forjasse uma teologia não tão-somente ortodoxa e herdeira da tradição recebida, mas também heterodoxa e parteira de uma “nova maneira de fazer teologia”³².

2.2.3

Teoria da Dependência

Até aqui analisamos as causas fundamentais que, na divisão internacional do trabalho, fizeram dos países latino-americanos nações socioeconômica e culturalmente “dependentes”. No período colonial, foram as intervenções ibéricas e, posteriormente, os movimentos pró-Independência que substituíram os colonizadores ibéricos por uma burguesia crioula a serviço dos interesses britânicos. Finalmente,

³¹ GUTIÉRREZ, G. Ibid. p. 155-158.

³² GUTIÉRREZ, G. Ibid. p. 73.

não poderíamos deixar de apontar a radicalização das espoliações e da dominação pela política capitalista norte-americana no pós-guerra.

Além das causas que são “solos propícios” para promover uma consciência libertadora, não esquecemos de elencar aqui, conforme a linha do tempo acima descrita, o que se gestou de revolucionário e libertário na América Latina. Ainda que sejam lampejos, sem a maturação das leituras feitas a partir das ciências do Social no século XX, temos lá as raízes, verdadeiramente latino-americanas, que forneceram as teses da dependência, da “ruptura”, e finalmente de seu correlato e sustentáculo primevo: a “libertação”.

Agora, a partir de Jung Mo Sung e Paulo Fernando Carneiro de Andrade – dois teólogos importantes –, passamos a pensar a inserção da sociologia e da economia feita pelos teólogos da Libertação no “ato primeiro”, isto é, no “ver” da tríade “ver-julgar-agir”. Esse esquema tripartite fornece as análises sociais que prepararam o solo sobre o qual se construiu a reflexão teológica como crítica da práxis histórica à luz da Palavra.

Conforme Hugo Assmann, em seu livro paradigmático e fundacional:

Con esto no se pretende limitar la noción de liberación a este contexto específico. Pero este contexto es tomado como primera referencia, no solo porque se busca una teología latinoamericana (que es una de las razones), sino también porque esta situación histórica de los tercios de la humanidad incide, como desafío, sobre el propio sentido histórico del cristianismo e cuestiona radicalmente la misión de la iglesia. Es conveniente insistir en este punto de partida contextual para que se vea que no se trata de un estrechamiento local latinoamericano de la tarea teológica. Evidentemente es la búsqueda de esta encarnación situada. Pero es más que esto. Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante Del encuentro de Buenos Aires, ‘es necesario salvar a la teología de su cinismo’³³.

No nível teológico, ou seja, o da reflexão teórica **a partir e sobre** a realidade que sintetizamos historicamente devido aos limites desta tese, é mister afirmarmos que o termo “libertação”, conforme a semântica em voga entre os movimentos revolucionários em meados do século XX, adquiriu uma maior densidade conceitual

³³ ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976. p. 40.

a partir do conceito de “dependência” forjado por sociólogos latino-americanos³⁴. Ao perceber a correlação oposta das duas categorias dependência-libertação, Leonardo Boff, afirmou: “A consciência aguda dos mecanismos que mantém a América Latina no subdesenvolvimento entendido como dependência e dominação levou a falar-se em libertação”³⁵.

Diante das afirmações de L. Boff e Sung, há de se perceber a novidade da TdL: a necessidade de se iniciar a reflexão teológica a partir de uma análise socioeconômica, ou na expressão de Clodovis Boff, uma “Mediação Socioanalítica”³⁶. Quer dizer: para uma real compreensão da TdL e suas denúncias proféticas, é necessário pensar na relação da TdL com as teorias desenvolvimentistas e a Teoria da Dependência. Portanto, além de compreender o “solo propício”, o que já vimos páginas atrás, temos que analisar as Ciências do Social que se tornaram as lentes fundamentais para enxergar as relações de dominação e opressão causadas pelos países capitalistas centrais.

2.2.3.1

Teoria das Vantagens comparativas e o desenvolvimentismo cepalino

Antes de adentrarmos propriamente nas teorias econômicas de desenvolvimento, é necessário ressaltar a distinção feita por Theotonio dos Santos, um dos grandes teóricos marxistas da Teoria da Dependência. Em *Democracia e socialismo no capitalismo dependente*, Santos distingue corretamente entre a Teoria do Desenvolvimento, em suas mais diversas versões, e a Teoria do Desenvolvimento na versão cepalina³⁷. Outra observação importante é que o conceito de “desenvolvimento” dentro das teorias econômicas modernas é usado à luz de um crescimento medido estatisticamente pelo Produto Interno Bruto *per capita*³⁸.

³⁴ SUNG, M. J. *Teologia e Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 18.

³⁵ BOFF, L. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 17.

³⁶ Para C. Boff, quando se fala em “Mediação Socioanalítica” (MSA), pensa-se a necessária relação teórica e sistemática entre as Ciências do Social e a Teologia em função da prática concreta dos cristãos na sociedade. Esse é o sentido da MSA, pois ela é determinada, em última instância, não de modo mecânico ou direto, mas pela necessidade derivada da práxis concreta. (BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 42-47.)

³⁷ SUNG, J. M. Ibid. p. 25. Para uma melhor compreensão dessa diferença, ver também as páginas iniciais da importante obra de Theotonio dos Santos: SANTOS, T. dos. *Democracia e socialismo no capitalismo dependente*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 13-27.

³⁸ SUNG, J. M. Ibid. p. 25.

Segundo Paul Samuelson³⁹, um dos pensadores principais da teoria das Vantagens Comparativas, a qual representa um pilar da teoria econômica clássica e contra a qual se construíram as ideias da Comissão Econômica para a América Latina (Cepal)⁴⁰, o livre comércio e a especialização dos países com vocação para certos produtos permitiriam a difusão do progresso e do desenvolvimento em todos os países. Segundo essa visão, se nas relações internacionais e econômicas nos países desenvolvidos e “atrasados” se introduzisse apenas a especialização em seus produtos, tornar-nos-iam todos interdependentes. E mais: “os países atrasados acabariam levando vantagem nas relações de comércio porque absorveriam o aumento da produtividade dos países avançados sob a forma de queda nos preços de exportação das mercadorias industrializadas”⁴¹.

Ao contrário dessa perspectiva econômica, um tanto quanto feiticista, a Cepal e outros vanguardistas latino-americanos investem contra esses argumentos no final da década de 40, sustentando, antes, que os países atrasados sofriam inúmeras desvantagens no papel de meros fornecedores de produtos primários para o mercado internacional. Para Mantega, “o centro desenvolvido não estaria transferindo seus aumentos de produtividade para a periferia atrasada, e, ainda por cima, estaria se apropriando dos modestos incrementos de produtividade obtidos nesta última”⁴². Com estas críticas à Teoria Clássica ou Neoclássica do Comércio Internacional, Prebisch e a Cepal inauguravam uma nova interpretação do comércio internacional e do subdesenvolvimento.

Para os cepalinos, os países periféricos da América Latina estavam em condições de subdesenvolvimento pela falta de dinamismo de suas estruturas produtivas pouco desenvolvidas industrial e tecnologicamente, baseadas em produtos primários, com pouco desenvolvimento industrial e tecnológico e condicionados pelos

³⁹ Ibid. p. 34

⁴⁰ A Cepal (Comissão Econômica para a América Latina) surge no final da década de 40, quando o pensamento latino-americano ensaiava os primeiros passos para se emancipar da subserviência cultural aos centros hegemônicos. A preocupação básica da Cepal era a de explicar o atraso da América Latina em relação aos chamados centros desenvolvidos e encontrar as formas de superá-lo. Nesse sentido, a análise enfocava, de um lado, as peculiaridades da estrutura socioeconômica dos países da “periferia”, ressaltando os entraves ao “desenvolvimento econômico” que contrastava com o dinamismo das estruturas dos centros avançados. De outro, centrava-se nas transações comerciais entre os parceiros ricos e pobres do sistema capitalista mundial que, em vez de auxiliarem o desenvolvimento da periferia, agiam para acentuar as disparidades. A origem do pensamento da Cepal é relatada nos primeiros trabalhos de Raul Prebisch, escritos entre 1932 e 1943. (MANTEGA, G. A *economia política brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 33-34.)

⁴¹ Ibid. p. 19.

⁴² Ibid. p. 35.

mercados consumidores dos centros. E o fosso que separava as economias desenvolvidas das subdesenvolvidas aumentava cada vez mais, já que os grandes centros em suas transações comerciais impunham aos países periféricos preços cada vez mais altos aos produtos industrializados que lhes exportava. A rigor, os preços, na relação de intercâmbio entre os produtos primários e industrializados, sempre se inclinavam em favor dos grandes centros⁴³.

Segundo os cepalinos, a saída dessa condição de subserviências está na implementação de uma política deliberada de desenvolvimento industrial que promova uma reforma agrária, melhore a alocação dos recursos produtivos e impeça a evasão da produtividade. Nesse sentido, para esses teóricos, a condição de subdesenvolvimento será superada revertendo o eixo da economia, que até então estava voltada para fora, para o desenvolvimento voltado para dentro através da industrialização do mercado interno.

Para Octavio de Rodrigues, o principal mérito cepalino foi idealizar uma possível transformação da estrutura produtiva, durante o processo de industrialização das economias periféricas no marco de suas relações com o centro, e uma ligação desta reengenharia estrutural com os desajustes e problemas advindos da expansão industrial (as tendências ao desequilíbrio externo, o desemprego da força de trabalho etc.). Já a grande limitação segundo ele foi, sem dúvida, o fato de que a análise cepalina concentra-se na transformação da estrutura produtiva e deixa de lado, concomitantemente, as relações entre as diferentes classes e grupos sociais que, em última instância, impulsionam essa dinâmica⁴⁴.

2.2.3.2

Teoria da Dependência e a crítica aos demais modelos de desenvolvimento econômico.

É enriquecedor abrir agora com os sentimentos tão bem expostos na crítica que Gutiérrez, o grande sistematizador da TdL, faz ao desenvolvimentismo. Esse viés já tem revelado que as propostas de desenvolvimento, até aqui comentadas,

⁴³ Ibid. p. 36.

⁴⁴ RODRIGUES, O. O pensamento da Cepal: síntese e crítica. In: *Novos Estudos Cebrap*, nº. 16, dez. 1986, p. 8-28. Disponível em: http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/50/20080623_o_pensamento_da_cepal.pdf Retirado em: 17/09/2015.

não passavam de medidas “contraproducentes”, diante da dependência dos países latino-americanos em relação aos grandes centros. Ei-lo aí:

Uma das principais causas dessa situação deveria ser buscada no fato de o desenvolvimento, em perspectiva economicista e modernizante, ter sido frequentemente promovido por organismos internacionais com estreita relação com os grupos e governos que controlam a economia mundial. As mudanças promovidas eram feitas dentro de um quadro formal e institucional existente, sem pô-lo previamente em julgamento. Evitava-se cuidadosamente, portanto, atacar os grandes interesses econômicos internacionais e os de seus aliados naturais: os grupos nacionais dominantes. Pior ainda, em muitos casos, essas pretensas mudanças não passavam de novas e dissimuladas formas de aumentar o domínio dos grandes grupos econômicos. Desenvolvimentismo passou a ser sinônimo de reformismo e modernização. Isto é, de medidas tímidas, ineficazes a longo prazo, quando não falsas e finalmente contraproducentes para alcançar uma verdadeira transformação. Os países pobres têm cada vez mais consciência de que seu subdesenvolvimento é subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação mantido atualmente com eles. Portanto, tem consciência de que seu próprio desenvolvimento se fará só lutando por romper a dominação exercida sobre eles pelos países ricos. Isto leva a uma visão mais conflituosa do processo. O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de alguns povos em relação a outros, expressão da dominação de algumas classes sociais sobre outras⁴⁵.

Diante da falência das opções, chamadas por Garcia Rubio, de reformistas⁴⁶, ou seja, aquelas que, ao relegarem o problema político para o segundo plano, desejavam inserir as economias periféricas na revolução tecnocrático-desenvolvimentista, abriu-se o espaço histórico para as propostas de “ruptura” e libertação. A nova corrente sociológica – gestada em terras latino-americanas – é fundamentalmente marxista, não obstante ser ela uma aplicação livre e criativa à nossa realidade na década de 60. É uma proposta de desenvolvimento que valoriza extremamente a práxis e que acentua a importância básica do político para superar a dependência atual dos países periféricos.

Nos anos 50 e 60, as discussões sobre o desenvolvimento giravam em torno da participação ou não do capital estrangeiro nas economias periféricas, isto é, se os ingressos externos dinamizariam as economias, ou antes, constituiriam um obstáculo ao desenvolvimento. Por um lado, as economias periféricas necessitavam de investimentos, não atendidos pela iniciativa privada, para ampliar sua capacidade

⁴⁵ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. p. 81-82.

⁴⁶ RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola, 1977.

produtiva em razão da ausência histórica de acumulação interna, dos reduzidos salários e da crônica exclusão do mercado da maioria populacional. Por outro, a política de importar bens e serviços, contrair empréstimos para infraestrutura, modernizar equipamento e atrair capital estrangeiro levava à maior descapitalização, ao endividamento crescente pelos juros sobre importações das matérias-primas e ao repatriamento do capital internacional estabelecido. Eis o cenário latino-americano de uma dependência externa aguda.

Há pelo menos duas versões da Teoria da Dependência que precisam ser destacadas: a Teoria Original-Marxista e a Teoria da Dependência Associada. A primeira adotou um raciocínio muito próprio de um pretenso marxismo ortodoxo, uma vez que, dada a impossibilidade de ampliar a burguesia nacional – a pequena classe média e alta existentes atendiam aos interesses dos grandes centros –, a única alternativa para os trabalhadores e a esquerda era a revolução socialista. Era, portanto, uma teoria semelhante à do imperialismo, porque admitia claramente a existência do mesmo, mas era simultaneamente uma visão crítica radical da versão nacional-desenvolvimentista da tese imperialista, pois negava qualquer possibilidade de reação nacional em um regime capitalismo liderado por uma burguesia industrial nacional.

Esta versão tem como principal base teórica os trabalhos de Gunder Frank⁴⁷, Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos. Para estes, a América Latina, sempre espoliada pelo capitalismo mercantilista, não estava realizando sua revolução nacional burguesa através de um pretenso “reformismo”. Estes teóricos clássicos da “dependência”, percebiam o fracasso do reformismo porque o desenvolvimento do Brasil estaria baseado essencialmente na superexploração (salários inferiores em nível de subsistência e longas jornadas de trabalho) dos trabalhadores. Esta superexploração seria, todavia, uma tendência normal nos países capitalistas, porém mais acentuada nos países dependentes ou periféricos submetidos ao imperialismo das nações capitalistas centrais, as quais lhes extraíam parte da mais-valia na troca comercial desigual do mercado internacional. Theotonio dos Santos na mesma linha teórica diz:

⁴⁷Gunder Frank é um economista marxista belga que teve profundo contato com a América Latina. Para uma melhor compreensão de seu pensamento ver: MANTEGA, G. *A economia política brasileira*. Ibid. FRANK, A. G. *A agricultura brasileira: capitalismo e o mito do feudalismo*. In: *Revista Brasileira*, jan./fev. 1964; FRANK A. G. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Signos, 1970.p. 213-236.

Em primeiro lugar, todos eles têm sua economia condicionada pelas necessidades do mercado internacional, participando da divisão internacional do trabalho entre os países que concentram os centros de inversão e de inovação tecnológica e os que aplicam retardatariamente ou se especializam em fases específicas do processo do trabalho internacional. Esta divisão provoca uma situação de dependência econômica que impede estes últimos países de alcançar uma alta produtividade média, de participar da renda internacional de maneira favorável e de desenvolver autonomamente sua economia em função de seu mercado interno e, conseqüentemente, das necessidades básicas de sua população. Como consequência desta situação, o desenvolvimento do capitalismo nestes países fica circunscrito aos setores exportadores e a certas atividades a eles complementárias, deixando amplas áreas da economia de subsistência e de mão-de-obra ociosa ou subutilizada em serviços pessoais que mantém vastos setores da população em situação sócio-econômica de semi-marginalidade⁴⁸.

A outra versão mais moderada da Teoria da Dependência fundamenta-se na importante obra de Fernando Henrique Cardoso (FHC) e Enzo Falleto escrita no Chile: *Dependência e desenvolvimento na América Latina* (1967). Nela e em textos posteriores, FHC acrescentou à Teoria Clássica da Dependência sua reflexão sobre o papel dos fatores internos na compreensão dos processos estruturais de dependência.

Nesse sentido, FHC procurou mostrar como as diferentes formas de articulação e arranjos de poder entre as economias nacionais e o sistema internacional representavam modalidades distintas de integração com os pólos capitalistas hegemônicos. Para ele, sobretudo a partir das décadas de 60 e 70, o mercado interno já era consolidado nas sociedades latino-americanas, enquanto o capitalismo internacionalizado (fase do capitalismo monopolista, com expansão das indústrias multinacionais) indicava um novo padrão de dependência. É necessário lembrarmos também que a teoria de FHC, notabilizou-se porque, diferentemente da teoria clássica de Gunder Frank, negou que a dependência implicava necessariamente subdesenvolvimento e, conseqüentemente, que a ruptura socialista era a única via possível para a industrialização do continente.

Há de se perceber aqui qual teoria se tornou a plataforma sociológica de análise do social dos teólogos da TdL. Os teóricos clássicos da “dependência” reputavam ser impossível pensá-la, enquanto etapa precisa da evolução do capitalismo, à margem do contexto mais amplo do imperialismo. Para os teólogos, o caráter mo-

⁴⁸ SANTOS, T. dos. *Democracia e socialismo no capitalismo dependente*. Ibid. p. 62.

nopolista adquirido pelo capitalismo nos fins do século XIX fundiu e internacionalizou o capital industrial e financeiro. E nesta luta entre os monopólios pelo controle dos mercados financeiros, os países periféricos à margem desta nova etapa ainda não haviam adquirido um papel protagonista na tardia economia mundial oitocentista ⁴⁹.

Dessa forma, o conceito de subdesenvolvimento se fragiliza, porque está ancorado na tentativa de descrever, à luz da expansão imperialista, a situação interna de países submetidos sob a ótica de um atraso técnico-científico em relação aos grandes centros. Entretanto, segundo as perspectivas contrárias a essa “frágil” explicação socioeconômica, a Teoria da Dependência interiorizada pela TdL demonstra que, na realidade, as chamadas situações subdesenvolvidas não correspondem a estruturas atrasadas. Pelo contrário, elas se tornaram subdesenvolvidas – não poderíamos dizer “foram tornadas?” – , porque, como subproduto se integraram a um amplo processo de desenvolvimento do capitalismo internacional. Ou nas palavras de L. Boff: “As análises mostravam claramente que esse sistema socioeconômico-político produzia o desenvolvimento do subdesenvolvimento”⁵⁰.

Ainda sob essa ótica: tanto o subdesenvolvimento quanto as estruturas subdesenvolvidas só podem ser compreendidas à luz do amplo contexto de desenvolvimento e exploração dos grandes centros do capitalismo internacional que criam, em sua expansão ou nova colonização, uma dependência latino-americana que só a revolução poderá superar e levar ao seu próprio desenvolvimento. Para Gutiérrez, “apenas uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência podem permitir a passagem a uma sociedade diferente, uma sociedade socialista”⁵¹.

⁴⁹ SANTOS, T. dos. *Democracia e socialismo no capitalismo dependente*. p. 46-47.

⁵⁰ BOFF, L. (Org.) *As bodas de prata da igreja com os pobres: A Teologia da Libertação*. In: *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

⁵¹ GUTIÉRREZ, G. *Ibid.* p. 82.

2.3

Contexto Eclesial do nascimento da Teologia da Libertação: o Vaticano II e a recepção crítico-criativa impetrada pelas Conferências de Medellín e Puebla

Vimos como os germes revolucionários apareceram ainda no período colonial, desde as pregações de Montesinos, as “reduções” indígenas, as revoluções dos negros, até a manutenção do *status quo* dos movimentos burgueses de independência latino-americana. Posteriormente, as ideias revolucionárias se espalharam nas lutas e nos movimentos libertários do início do século XX que buscavam a autonomia política, econômica e cultural dos grandes centros econômicos do norte-atlântico. Mais tarde, presenciamos a gênese da Teoria da Dependência, um referencial teórico que se debruçava sobre as injustiças do capitalismo imperialista que precipitou as economias latino-americanas na dependência. Doravante, precisamos abordar as relações da Igreja na luta contra as condições sufocantes que os países economicamente desenvolvidos impuseram aos países pobres.

Esse cenário de dependência imposta que as teorias do desenvolvimento e sobretudo a Teoria da Dependência retrataram tão agudamente, não passou despercebido pela Igreja latino-americana. Antes, esta reage à passividade e começa a despertar para refletir estrategicamente sobre sua missão para encontrar respostas atualizadas para estas interpelações. Entretanto, a reação não surge de um chão imaginário. Sem levarmos em conta a denúncia de Gutiérrez –“A Igreja da América Latina viveu e continua a viver, em grande parte, em estado de gueto. Surgida na época da Contrarreforma, a comunidade cristã latino-americana foi marcada por uma atitude de defesa da fé”⁵² –, nossa análise do nascedouro desse *aggiornamento* será desvinculada da concreta e real situação de “dependência” teológica e econômica que a Igreja-reflexo⁵³ e a sua doutrina também precisariam superar.

Um passo importante nesta direção é a abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II, cuja constituição dogmática *Lumen Gentium* e a pastoral *Gaudium et*

⁵² Ibid. p. 153.

⁵³ Esta é uma expressão do Pe. Henrique C. de Lima Vaz em resposta à pergunta sobre o papel da Igreja no Brasil de hoje, que a revista *Cadernos Brasileiros* dirigiu a diversas personalidades do catolicismo brasileiro. Nesta entrevista, Pe. Vaz, recordava que uma resposta oficial já fora dada, mediante o Plano de Pastoral de Conjunto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), para o quinquênio de 1966-1970. Para Vaz, o plano está teologicamente muito bem fundamentado na eclesiologia renovada do Vaticano II, mas esta base não surgiu das tensões fecundas no interior da igreja brasileira. (RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* p. 58.)

Spes, ofereceram principalmente pistas de abertura que foram acolhidas crítico-criativamente, neste continente espoliado, por duas importantes conferências: Medellín (1968) e Puebla (1979)⁵⁴. É sobre o importante Concílio Vaticano II e as recepções latino-americanas, através de suas conferências episcopais, que trataremos nos próximos subcapítulos.

2.3.1

Os ventos liberalizantes do Concílio Vaticano II: uma análise das Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*

O Concílio Vaticano II trouxe, sem dúvida, os “ventos liberalizantes” sem os quais a Igreja estaria ainda estática diante de um mundo líquido em constantes e velozes transformações. Portanto, seria injusto começar esse subcapítulo sem as palavras de Dom Boaventura Kloppenburg, perito do Vaticano II, em um artigo publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira* de 2004:

Na verdade, não há, na história da Igreja, Concílio que se lhe compare. Jamais foi tão grande e universal a representação. Jamais, tão variada a contribuição de todas as raças, continentes e culturas. Jamais, tão livre e ampla a discussão dos temas. Jamais, tão facilitada a comunicação exata das ideias. Jamais, tão demorada e minuciosa a preparação. Louvemos ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo!⁵⁵

Em *As bodas de prata da Igreja com os pobres: a Teologia da Libertação*, L. Boff oferece uma metáfora riquíssima que elucida os objetivos do presente subcapítulo. Utilizando-se dos termos e expressões “enamoramento”, “casamento”, “nascimento”, “sacramento da confirmação” e “fase adulta”, L. Boff sintetiza e avalia as mais importantes fases da TdL ao longo de 25 anos:

A Teologia da Libertação (TdL) é filha do casamento da Igreja com os pobres. Como em todo casamento, este também começou com o enamoramento. Que teve um lugar sacramental e um momento fatal. Foi no término do Concílio Vaticano II (1962-1965), reunião de todos os bispos para decidirem os rumos da Igreja católica no mundo inteiro. Quarenta bispos do mundo inteiro, inspirados pela ideia da Igreja dos

⁵⁴ KUZMA, C. A. *O futuro de Deus na missão da esperança cristã: um estudo da escatologia da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Abril de 2012.

⁵⁵KLOPPENBURG, B. No quarentenário da *Lumen Gentium*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 256, out. 2004. p. 835.

pobres do papa João XXIII e animados pelo espírito profético de dom Helder Câmara, reuniram-se nas catacumbas fora de Roma [...]. Aí começou o enamoramento e já logo o noivado da Igreja com os pobres. Data: 16 de novembro de 1965. Local: catacumbas de Santa Domitila fora de Roma. Mas o casamento só se deu três anos depois, em 1968, em Medellín (Colômbia), por ocasião da II Conferência Episcopal Latino-Americana. Então irrompeu na consciência eclesial a centralidade dos pobres e oprimidos (que constituem dois terços da humanidade e de nosso continente índio-negro-americano), e a urgência de sua plena libertação. Desse casamento Igreja/pobres nasceu uma criança: a Teologia da Libertação [...]. Mas a criança somente foi registrada em cartório, com o documento oficial de seu nascimento, em 1971. Nesse ano foram publicados os primeiros textos sistemáticos da TdL, no Peru, no Uruguai e em outras partes da América Latina [...]. Em 1979 em Puebla (México), quando se realizou a III Conferência Episcopal Latino-Americana, a TdL já estava adulta. Recebeu o sacramento da maturidade, que é a confirmação. Madura, podia seguir o seu caminho⁵⁶.

Em 11 de outubro de 1962, João XXIII, abre o Concílio Vaticano II, com o seu discurso programático. Este discurso epocal já estabelecera as trilhas – e não o trilho – onde caminhariam os mais de 2400 bispos presentes em Roma. Essa guinada desviaria finalmente a Igreja das rotas milenares do dogmatismo, do apologismo, do casuísmo, do juridicismo frio, colocando-a novamente em uma compreensão mais histórica, dialógica, contextual, simples e místico-espiritual. Conforme Libânio, o discurso de abertura se estrutura em pelo menos quatro eixos:

Quatro eixos principais estruturam o discurso. O primeiro foi a afirmação, mais uma vez, de esperança e de antevisão de uma “ordem de relações humanas, que, por obra dos homens e a maior parte das vezes para além do que eles esperam, se encaminham para o cumprimento dos seus desígnios superiores e inesperados, e tudo, mesmo as humanas diversidades, converge para o bem da igreja”. Nisso se opôs “as insinuações de almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos modernos, não veem senão prevaricações e ruínas”, são “profetas de desgraças que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo”. O papa naturalmente discordou de tais pessoas. Em outro eixo, trabalhou uma questão muito grave: a hermenêutica da verdade revelada. Mesmo que tenha formulado de maneira simples, no fundo disse que não se tratava de repetir formulações fixas e passadas das verdades da fé, mas de repensá-las para o homem e a mulher de hoje. [...] Um terceiro eixo foi a mudança em relação às coordenações, substituindo-as por uma atitude de compreensão e diálogo, afastando-se dos concílios anteriores. “A esposa de Cristo prefere usar mais remédio da misericórdia que o da severidade: julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina que condenando erros”. Um último eixo foi uma preocupação que ocupava o papa desde o início do pontificado: a promoção da unidade dos cristãos e da humanidade. A união dos cristãos e dos seres humanos, com a qual andavam juntas a verdadeira paz e a salvação eterna, necessita da doutrina

⁵⁶ BOFF, L. (Org.). *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p. 9-16.

revelada. Falta aos cristãos atingir essa “visível unidade na verdade”, que Jesus pediu com oração ardente ao Pai do Céu⁵⁷.

O Concílio Vaticano II insistiu em abrir as portas, outrora fechadas, da valorização, da participação e da partilha na Igreja, o que tornaria mais ativa sua inserção encarnacional na sociedade em atitude – tal como a *kenosis* do Cristo - de diálogo e de serviço (*Felipenses* 3: 5-11). Essa atitude kenótica definiu a Igreja como “sacramento de reconciliação universal” e representa uma proposta para superar os tempos de conflitos e condenações.

Durante as fases de preparação e da realização do Concílio, até mesmo no imaginário da opinião pública uma palavra acabou caracterizando a proposta de João XXIII: *aggiornamento*⁵⁸, pois João XXIII não desejava que o Concílio fosse simplesmente uma mera repetição dos Concílios Ecumênicos anteriores. Indo de encontro aos fechamentos impetrados até então, João XXIII lança a Igreja para uma releitura de sua tradição à luz do mundo contemporâneo.

Nesse sentido, o Vaticano II introduziu um novo modo de “pensar” a Teologia. Se a maneira escolástica ou neo-escolástica de teologizar era através de raciocínios lógicos, ou seja, premissa maior seguida de silogismos que produziam novos sistemas, o Vaticano II marca a revelação como fonte dinamizadora e esclarecedora dos acontecimentos mundiais e históricos. Nos moldes da *Nouvelle Theologie*, de Daniélou, De Lubac, Ives Congar, Chenu e Bruno de Solages, o Vaticano II propôs uma Igreja e uma teologia mais abertas ao mundo contemporâneo e capazes de dar respostas concretas às situações do aqui e do agora.

Através desta renovada visão eclesial, o Vaticano II provocou em toda a Igreja sentimentos de esperança e, concomitantemente, um novo impulso evangelizador, uma vez que a Igreja se percebeu enquanto continuação corpórea de Cristo, ou seja, encarnada no mundo. Aqui, precisamos mais uma vez ressaltar: no mundo

⁵⁷LIBÂNIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.65-66

⁵⁸Palavra italiana que significa “colocar-se em dia”, “atualizar-se”. Nas palavras de D. Aloísio Lorscheider: [...] *aggiornamento*: não é a sujeição, nivelamento, pacto ou compromisso com o mundo de hoje. Nada de acomodação do cristianismo ao mundo moderno, nem absorção do mundo moderno pela Igreja-Instituição – uma espécie de “eclesistização” do mundo, uma nova cristandade. O mundo em si não poderá ser o nosso esquema (*Romanos* 12:2). Sim, *aggiornamento* é escutar, ir ao encontro, abrir-se às justas (legítimas) exigências do mundo de hoje, em suas profundas mudanças de estruturas, de modos de ser (culturas), inserindo-se nele para ajustá-lo, sempre com respeito à sua autonomia relativa (secularização), num espírito de doação, de caridade total, de diaconia, a serviço dos *anawin*, os pobres de Javé. (LORSCHIEDER, A. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.)

contemporâneo onde ela precisa reafirmar a sua identidade de serviço a partir da imagem de Cristo, à “luz dos povos”⁵⁹.

A partir da constituição dogmática *Lumen Gentium*, o Concílio contempla a Igreja primeiramente como “Mistério” ou parte integral do plano eterno de Deus para a salvação da humanidade:

Assim estabeleceu congregar na santa Igreja os que creem em Cristo. Desde a origem do mundo a Igreja foi prefigurada. Foi admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na antiga aliança. Foi fundada nos últimos tempos. Foi manifestada pela efusão do Espírito. E no fim dos tempos será gloriosamente consumada⁶⁰.

E enquanto parte do plano salvífico de Deus, a missão da Igreja é ser o lugar, o espaço e a comunidade onde a humanidade pode encontrar Deus em Jesus Cristo e ser santificada no seu Espírito Santo⁶¹. A *Lumen Gentium* do Concílio também privilegia a imagem de “Povo de Deus” para descrever a identidade dinâmica de sua comunidade no mundo. Ser “Povo de Deus” é antes recordar, que na *eclesia* cristã se cumpre tudo quanto Deus havia prometido e preparado em Israel⁶², e afirmar que o seguidor de Cristo é peregrino e não estático em sua passagem por este mundo, daí a sempre necessitar da unidade com Ele:

A meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra, a ser estendido mais e mais até que no fim dos tempos seja consumado por Ele próprio, quando aparecer Cristo, nossa vida (cf. *Colossenses* 3:4) e “a própria criatura será libertada do cativo da corrupção para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus (Cf. *Romanos* 8:21)”⁶³.

Este povo de Deus é uma comunidade no mundo a serviço da salvação de toda a humanidade: “Todos os homens são chamados a pertencer ao novo Povo de Deus”⁶⁴. A Igreja peregrina não existe “para si” mesma, mas “para além de si” para levar Cristo – “Luz dos povos” – a todos os homens, uma vez que a Igreja possui

⁵⁹ *Lumen Gentium* 1

⁶⁰ *Lumen Gentium* 2.

⁶¹ Sendo a Igreja “redil”, “lavoura” ou “construção” de Deus ou a “esposa imaculada do Cordeiro” (*Lumen Gentium* 6) e “corpo místico de Cristo” (*Lumen Gentium* 7) – imagens bíblicas que dão à Igreja um sentido de presença orgânica diante do mundo –, a comunidade crística precisa ser uma presença acolhedora, e não julgadora no mundo contemporâneo.

⁶² Na constituição da *Lumen Gentium* 9 diz: “Como o Israel segundo a carne, que peregrinava no deserto, já é chamada Igreja de Deus (2 *Esdras* 13:1; *Nehemias* 20:4; *Deuteronômio* 23:1), assim o novo Israel que, caminhando no presente, busca a cidade perene (Cf. *Hebreus* 13:14), também é chamado Igreja de Cristo (*Mateus* 16:18).

⁶³ *Lumen Gentium* 9.

⁶⁴ *Lumen Gentium* 13.

uma “índole missionária”. Como o Filho foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos dizendo: “Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações...” (*Mateus* 28:18). A força do Espírito Santo compele a Igreja a cooperar para que efetivamente se cumpra o plano divino que constituiu Cristo como o princípio de salvação para todo o mundo⁶⁵.

Antes de tratarmos da recepção crítico-criativa – impetradas pelas Conferências de Medellín e Puebla – do Vaticano II na América Latina, é necessário ainda destacarmos as contribuições da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e glosar brevemente alguns trechos da *Ad Gentes*. Entre os muitos e preciosos documentos do Concílio Vaticano II, a *Gaudium et Spes* se tornou, pelo menos dentro dos objetivos dessa pesquisa, um dos mais importantes da nova Igreja, uma vez que representa o ideário que se esforçou para compreender o homem e o mundo contemporâneo. Guilherme Baraúna, na introdução à conhecida obra sobre a *Gaudium et Spes* assim se expressou sobre a relevância do texto conciliar:

A Gaudium et Spes é um documento carregado de novidades para a consciência da Igreja. Um desses documentos que, por si só, bastaria para assinalar o Vaticano II e contradistingui-lo de todos os outros Concílios que o precederam. Nele se torna particularmente visível o que aflora, com maior ou menor clareza, em todos os outros documentos do Concílio ideado por João XXIII: que a Igreja aceitou definitivamente o convite – bem antigo aliás – de desinstalar-se de posições seculares e milenárias, admitindo inequivocamente que uma era completamente nova de sua história acaba de inaugurar-se⁶⁶.

A *Gaudium et Spes* procurou estabelecer o diálogo da Igreja com o mundo e o homem contemporâneos. A primeira revela a organização da Constituição:

A Constituição Pastoral “sobre a Igreja no mundo de hoje” consta de duas partes, mas é um todo. Ela é chamada “pastoral” porque, baseada em princípios doutrinários, tem a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Por isso nem a na primeira parte está ausente a intenção pastoral, nem na segunda falta a intenção doutrinária. Na primeira parte a Igreja desenvolve sua doutrina sobre o homem, o mundo no qual o homem é colocado e sobre as suas relações os homens. Na segunda parte considera mais atentamente alguns aspectos da vida de hoje e da sociedade humana e de modo especial as questões e os problemas que atualmente parecem ser os mais urgentes⁶⁷.

⁶⁵ *Lumen Gentium* 17

⁶⁶ BARAÚNA, G. (Org.) *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 9.

⁶⁷ *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

Como se pode ler na nota inicial do documento, a *Gaudium et Spes* se compõe de duas partes que se esforçam por compreender doutrinária e dialogicamente o humano e o mundo moderno. Entretanto, não se trata de uma visão que petrifica as ações da Igreja em seus muros romanos: antes, pretende levar a práxis “para além” deles e desafia os cristãos a serem um como Cristo. Eis uma mudança no paradigma eclesiológico: a Igreja deixa de ser o centro centrípeto onde tudo converge para se transformar no ponto centrífugo que lança a evangelização para o homem e do mundo modernos. Segundo as palavras iniciais da Constituição *Ad Gentes*, com a qual não nos deteremos:

Enviada por Deus às Nações para ser “o sacramento universal da salvação”, esforce-se a Igreja por anunciar o Evangelho a todos os homens. Fá-lo a partir das exigências íntimas da própria catolicidade e em obediência à ordem de seu fundador. Os próprios Apóstolos, nos quais está fundada a Igreja, seguindo os vestígios de Cristo, “pregaram o verbo da verdade e geraram Igrejas”. É dever de seus sucessores perenizar esta obra, para que a “palavra de Deus corra e seja glorificada” (2 *Tessalonicenses* 3:1) e seja por toda a terra anunciado e instaurado Reino de Deus⁶⁸.

As primeiras palavras da Constituição *Gaudium et Spes* já concretizam os sentimentos e as intenções daquela Igreja nascida no Vaticano II:

As alegrias e as esperanças, as tristezas dos homens de hoje, sobretudo dos pobres, e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo⁶⁹.

Ou segundo a *Ad Gentes* 1:

Esta missão no decurso da história continua e desdobra a missão do próprio Cristo, enviado a evangelizar os pobres. Eis porque a Igreja impelida pelo Espírito de Cristo deve trilhar a mesma senda de Cristo, isto é, o caminho da pobreza, da obediência, do serviço e da imolação de si até a morte, da qual saiu vencedor por Sua ressurreição.

Inicialmente, a *Gaudium et Spes* versa sobre a dimensão encarnacional e kenótica que a Igreja deveria experimentar. A Igreja e seus discípulos de Cristo, situados materialmente em um mundo cada vez mais plural e complexo, deveriam oferecer respostas não mais baseadas em silogismos “dedutivos” e sim nascidas “indutivamente” das tristezas e angústias experimentadas em sua peregrinação.

⁶⁸*Ad Gentes* 1.

⁶⁹*Gaudium et Spes* 1.

É mister afirmar também que nesse movimento kenótico “em direção ao” e “no” mundo, ouvem-se as vozes que anseiam a concretização das aspirações mais universais do gênero humano. Por ser a Igreja, conforme as palavras conciliares, “peregrina” e situada “no” mundo moderno, seu olhar socioanalítico não pode deixar de perceber os desequilíbrios do mundo:

Discrepâncias enormes surgem ainda entre as raças, entre as classes sociais de todo o gênero, entre as nações ricas e menos ricas e pobres. Enfim, entre as instituições internacionais oriundas do desejo dos povos pela paz e a ambição de disseminar a própria ideologia e os egoísmos coletivos existentes nas nações e em outros grupos⁷⁰.

Sob essa ótica, a Igreja se conscientiza dos desequilíbrios e age profética e politicamente para criar uma ordem de amor. Não acuada pelos muros eclesiais, mas sempre agindo “para além” deles, a Igreja, enquanto co-criadora, constrói um mundo mais humano onde a equidade, a justiça e a caridade são as marcas indeléveis de sua presença. Vejam as palavras da Constituição:

De bom grado e de todo o coração os cristãos cooperem na construção de uma ordem internacional na qual sejam realmente observadas as liberdades legítimas e a amizade fraterna de todos. Fá-lo-ão de boa mente, tanto mais que a maior parte do mundo ainda se debate em tão grande penúria que o próprio Cristo, nos pobres, como que em alta voz, clama pela caridade de seus discípulos. Evite-se, pois, de dar este escândalo aos homens: algumas nações, cujos cidadãos na maioria se gloriam do nome de cristãos, nadam na abundância de bens, enquanto outras se veem despojadas das coisas necessárias para a vida e são torturadas pela fome, doenças e completa miséria. Pois os espíritos da pobreza e caridade são a glória e o testemunho da Igreja de Cristo⁷¹.

Cristo, nos pobres, é a imagem perfeita do amor de Deus (*Filipenses* 2:5-11; *Colossenses* 2:9). Sendo Ele Deus, “não julgou como usurpação o ser igual a Deus”, mas esvaziou-se em uma família pobre de Nazaré⁷². Segundo a *Gaudium et Spes*, é impossível, sem escândalos, afirmar ser a Igreja continuação corporal de Cristo em abundância vendo outros torturados pela fome, doenças e completa miséria. É desse

⁷⁰ *Gaudium et Spes* 8.

⁷¹ *Gaudium et Spes* 88.

⁷² Sobre a situação de pobreza na qual Jesus vivia ver: PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 61-86. Segundo Pagola, ao contrário dos Evangelhos que narram o nascimento de Jesus em Belém (*Mateus* e *Lucas*), Jesus nasceu em Nazaré, uma cidade insignificante que não consta da relação dos 45 povoados citados por Flávio Josefo nem dos 65 povoados mencionados pelo Talmud. Ver também: RUBIO, A. G. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 60-61; THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

contraste socioeconômico, como subproduto das decisões das grandes economias, que nasce o grito do próprio Cristo clamando por caridade aos seus discípulos. Observemos as palavras finais da *Gaudium et Spes*:

Lembrados da palavra do Senhor: “Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (*João* 11:35), os cristãos nada podem desejar mais ardentemente do que prestar serviço aos homens do mundo de hoje, com generosidade sempre maior e mais eficaz. Deste modo, aderindo fielmente ao Evangelho e alimentados com as suas forças, unidos a todos que amam e praticam a justiça, receberam uma tarefa imensa a ser desempenhada nesta terra e da qual devem prestar contas Àquele que julgará todos os homens no último dia. Nem todos os que dizem: “Senhor, Senhor!” entrarão no reino dos céus, mas aqueles que fazem a vontade do Pai e põem mão eficaz à obra. Pois o Pai quer que reconheçamos Cristo como irmão em palavras como em atos, prestando assim testemunho à verdade e comunicando os outros o mistério do amor do Pai Celeste⁷³.

Lançadas e impetradas as bases fundamentais pelo Concílio Vaticano II, a Igreja recebeu um impulso renovador para a sua missão enquanto “peregrina”: a concretização do Reino de Deus. As portas, outrora fechadas pelas decisões dos conciliares, estavam novamente abertas a partir de 1965 para um diálogo frutífero e caridoso com o mundo contemporâneo. E essa mão dupla significou também a colocação de novos interlocutores. Como bem expressou Karl Rahner, o Vaticano II, além de representar a abertura da Igreja ao mundo contemporâneo, significou sua “deseuropeização” mediante uma memorável saída do seu encaramujamento para encontrar sua real identidade, a catolicidade⁷⁴.

Na história, o acontecimento no Vaticano encontra paralelos tanto na Reforma Protestante seiscentista quanto na ruptura da Igreja Primitiva com o judaísmo, quando os primeiros cristãos partiram para o mundo grego. Desse modo, a construção da identidade das Igrejas da Periferia possibilitada pelo Vaticano II deu nascimento à “Terceira Igreja” e à do “Terceiro Mundo” (expressão caída em desuso)⁷⁵. Daí a poder se concluir que, sem o Vaticano II, não teriam acontecido as conferências em Medellín e Puebla e, consequentemente, a Igreja latino-americana

⁷³*Gaudium et Spes* 93.

⁷⁴ RAHNER, K. apud. BOFF, C. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>. Acesso em: 01/10/2015.

⁷⁵“Terceira Igreja” é uma expressão criada pelo missiólogo Walbert Bühlmann para designar o conjunto das Igrejas do Sul do Mundo, nascidas justamente depois da “Primeira Igreja” – a Oriental – e a “Segunda Igreja” – a Ocidental ou Latina: “Mas, a partir do momento que todos falam do Terceiro Mundo, por que não podemos introduzir também o neologismo Terceira Igreja?” BUHLMANN, W. *O terceiro mundo e a terceira igreja: uma análise do presente e do futuro da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 17

não teria deixado sua condição de “Igreja-Reflexo” e se transformado na atual “Igreja-Fonte” com seus traços próprios como veremos agora.

2.3.2

A II Conferência Episcopal Latino-Americana (Medellín)

Ainda que renovadoras, as decisões globais do Concílio Vaticano II precisavam lidar concretamente com as realidades locais onde seriam lançadas. E, no caso latino-americano, essas decisões “liberalizantes” precisavam dizer respeito à realidade angustiante de um povo espoliado, sobretudo, a partir das mudanças sociais aqui depois de 64⁷⁶.

As propostas desenvolvimentistas, analisadas páginas atrás, esgotar-se-iam em breve. Mesmo que países como o Brasil tivessem experimentado um aumento da renda *per capita*, os outros índices do desenvolvimento humano ainda eram baixos. Na verdade, a distância entre ricos e pobres agravava e representava – uma injustiça, não corrigida pelas propostas desenvolvimentistas –, criou um clima de completo descontentamento popular, provocando assim uma onda de reivindicações populares na América Latina.

Os movimentos sociais, acentuados por essa efervescência a partir das décadas de 60 e 70, reivindicavam politicamente a ampliação do direito de voto e o aprimoramento do sistema democrático com o consequente reconhecimento dos novos atores sociais. Estes movimentos também buscavam econômica e socialmente uma melhor distribuição da posse da terra e da riqueza produzida, além da ampliação e da popularização dos direitos trabalhistas, entre outras exigências.

Nessa conjuntura político-social, a Revolução Cubana de 1959 assumiu um papel paradigmático na América Latina. Terminados os mais de três anos de luta contra o governo imperialista de Fulgêncio Batista (apoiado pelos Estados Unidos), contingentes significativos oriundos, sobretudo, das camadas médias organizadas, lideraram uma importante frente de oposição contra a ditadura armada.

Concomitantemente, a partir de 64 devido a possíveis insurreições revolucionárias (capitaneadas pela Revolução Cubana), surgiram inicialmente no Cone Sul e depois em boa parte da América Latina as ditaduras sob o signo da Doutrina de

⁷⁶ ANDRADE, P. F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*, 1991. p. 52.

Segurança Nacional (DSN) como referência para a compreensão da realidade social da época. Coube ao regime brasileiro (1964) o infeliz pioneirismo entre as ditaduras civil-militares estabelecidas depois: Argentina (1966), Chile (1973) e Uruguai (1976). Após a instauração bem-sucedida das ditaduras nestes primeiros países, a quase totalidade dos países do continente foi submetida a regimes autoritários.

A ditadura brasileira da Segurança Nacional, que vinha sendo estruturada gradativamente após o movimento civil-militar ter colocado os militares no poder em 1964, consolidou-se através do Ato Institucional n. 5 (1968). Ainda que a intensa repressão tivesse sido a tônica desde o início da ditadura com a proliferação gradual, porém contínua, da tortura, o AI-5 desencadeou um crescimento espantoso de cassações e perseguições políticas, a consequente centralização do poder nas mãos do executivo e o derretimento do legislativo e judiciário. A implantação da Lei de Segurança Nacional significou a efetiva implementação da DSN no Brasil, autorizando a intervenção do governo em “qualquer nível de atividade social se julgasse que a segurança nacional havia sido violada”⁷⁷. A partir daí, cresceu o número de pessoas enquadradas como opositores do regime e a tortura se tornou um recurso de controle social, ou segundo o discurso oficial, “um poderoso instrumento, ainda que degradante para seus usuários, para subjugar a sociedade”⁷⁸.

Segundo Andrade, nessa época a Igreja latino-americana entranhou uma crescente preocupação com os pobres e, através de sua notória opção pelas teorias da dependência/opressão, um afastamento progressivo dos esquemas desenvolvimentistas. Ao mesmo tempo, o método “ver-julgar-agir”⁷⁹ começa a ser amplamente

⁷⁷SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 21. Para maiores informações ver também: ROUQUIÉ, A. *O Estado militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Alfa-Ômega, 1984; OLIVEIRA, E. R. *As Forças Armadas: política e ideologia no Brasil (1964-1969)*. Petrópolis: Vozes, 1976. MENDES, Ricardo Antonio Souza. *Cultura e repressão nos tempos do AI-5*. In: MUNTEAL FILHO; FREIXO, Adriano de; FREITAS, Jacqueline Ventapane. (Orgs.). *Tempo negro, temperatura sufocante: estado e sociedade no Brasil do AI-5*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Editora Contraponto, 2005. p. 259-288; MORAES, Maria Lygia Martin de. *O golpe de 1964: testemunho de uma geração*. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; SÁ MOTTA, Rodrigo Patto. (Orgs.) *O golpe e a ditadura militar: quarenta anos depois (1964-2004)*. Bauru: Edusc, 2004. p. 297-314.

⁷⁸ Ibid. p. 181.

⁷⁹O método “ver-julgar-agir” foi proposto por D. Cardijn e recomendado por João XXIII na Encíclica *Mater et Magistra*. A quarta parte deste importante documento (235) apresenta a seguinte sugestão prática: Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: “ver, julgar e agir”. (*Mater et Magistra*, n.º. 236).

aplicado na elaboração dos documentos pastorais. Aparecem também os primeiros artigos de Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Richard Shaull e Rubem Alves no cenário teológico como os acenos mais concretos da Teologia da Libertação⁸⁰.

Se a Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano em Mar del Plata (1966)⁸¹ foi marcada pela recepção latino-americano da perspectiva desenvolvimentista, a Conferência de Medellín (1968) foi notável pelo acolhimento crítico-criativo do Concílio Vaticano II e, principalmente, pela apropriação da temática dependência/libertação e a consequente rejeição dos esquemas tecnocrático-desenvolvimentistas, ideias estas que ultrapassariam as fronteiras conciliares. Nesse sentido, a Conferência de Medellín, ao “ver” as angústias dos espoliados e oprimidos, definiu o *aggiornamento* latino-americano a partir do diálogo frutífero que estabeleceu com as Ciências do Social que forneceriam o ver”. É essa junção ou cruzamento entre teologia e pensamento social laico que inspiraria o “agir” necessário da Igreja que opta pelos pobres.

Para compreendermos melhor a guinada medelliniana no pensamento latino-americano veremos a excelente análise feita por Garcia Rubio⁸². Para este importante teólogo, a simples comparação entre as conclusões da Assembléia de Mar Del Plata e as da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Medellín, 1968) já permite situar o deslocamento discursivo, ainda que não univocamente, de “desenvolvimento” para “libertação”. E essa mudança do referencial teórico de análise social possibilitou a Igreja latino-americana a se compreender, não mais enquanto “Igreja-Reflexo”, mas enquanto “Igreja-Fonte”, pronta para atuar em nosso continente como Igreja da América Latina. Ao perceber o “giro copernicano” da conferência em Medellín, Clodovis Boff afirmou:

De fato, até Medellín, a Igreja no Continente era a reprodução do modelo da Igreja europeia, em seu modo de organização, em sua problemática teológica e em suas propostas pastorais. Era uma "Igreja-Reflexo" não uma "Igreja-Fonte", como se ex-

⁸⁰ ANDRADE, P. F. C. Ibid. p. 52-54. Aqui devem ser citadas estas importantes contribuições teológicas para o desenvolvimento da TdL: ASSMANN, H. Tarefas e limitações de uma Teologia do Desenvolvimento. In: *Vozes*, nº 62 (1968). p. 13-21. SHAULL, R. La liberación humana desde una perspectiva teológica. In: *Mensaje*, nº 168 (1968). p. 175-179. ALVES, R. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus Brook, 1969.

⁸¹ Sobre a posição reformista ou desenvolvimentista assumida pela Conferência em Mar del Plata, Rubio e Andrade concordam. Portanto, nessa conferência não se deu o passo necessário para uma teologia concretamente latino-americana, aquela nascida do binômio dependência-libertação. (RUBIO, G. Ibid. p. 39; ANDRADE, P. F. C. Ibid. p. 54.)

⁸² RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* p. 39-54.

primiu o Pe. H. de Lima Vaz, intelectual a quem muito deve a igreja brasileira. Portanto, a Igreja latino-americana, mais que ser Igreja da América Latina, era mais propriamente a Igreja europeia na América Latina⁸³.

Tendo em vista esta importante afirmação de C. Boff, torna-se então necessária uma avaliação dos resultados dessa Conferência, mesmo dentro dos limites pretendidos por esta pesquisa. O documento final de Medellín, intitulado *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*, compõe-se de dezesseis documentos divididos em três seções, a saber, “Promoção humana”, “Evangelificação” e “A Igreja invisível e suas Estruturas”. Para Rubio, três dos dezesseis documentos finais revelam uma percepção da estrutura social a partir da Teoria da Dependência: “Justiça”, “Paz” e “Educação”, todos estes pertencentes à seção “Promoção Humana”⁸⁴.

Na introdução do importante documento conclusivo já vemos essa tomada de posição: “A Igreja latino-americana, reunida na 11ª Conferência Geral de seu Episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico”⁸⁵. Para o episcopado latino-americano, não basta apenas refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir.

A América Latina está “no limiar de uma nova época da história do nosso continente”. Após séculos de espoliação e dominação impetrados pelos colonizadores, os latino-americanos anelam pela “emancipação total” pela “libertação diante de qualquer servidão”, pela “maturação pessoal” e pela “integração coletiva”. Desejam anunciar, após “os prenúncios do parto doloroso”, a nova civilização. Aquela também desejada pelo Espírito, “que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação”⁸⁶.

Não nos debruçaremos sobre todos os documentos de Medellín, nem mesmo os três documentos que julgamos os mais importantes para a nossa proposta. Para esta tese, é suficiente examinarmos o documento sobre a “Paz” que apresenta uma importante análise do colonialismo interno e do neocolonialismo abordadas, sob

⁸³ BOFF, C. *A Originalidade histórica de Medellín*. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>. Acesso em: 24/09/2015.

⁸⁴ RUBIO, G. Ibid. p. 55.

⁸⁵ Segundo Garcia Rubio, a Conferência de Medellín considerava o homem latino-americano em sua totalidade conforme a *Populorum Progressio*. Procurou-se, nesse sentido, evitar qualquer dualismo na visão do homem e da vida cristã. (Ibid. p. 41.)

⁸⁶ As expressões aspeadas nesse parágrafo foram retiradas do próprio documento de Medellín.

uma ótica técnico-econômica – uma óbvia absorção da Teoria da Dependência – antes do que sócio-política. Vejamos as palavras elucidatórias de J. B. Libanio:

A segunda Assembleia assumiu no contexto de América Latina relevância excepcional. Após o Conc. Vaticano II, nas pegadas da Constituição *Gaudium et Spes*, tentou traduzir para o nosso continente a nova compreensão da relação de Igreja-mundo. Medellín tornou-se uma Carta Magna para a nossa Igreja na sua pastoral, num contexto violento de capitalização e dependência, em que vivemos. A partir de uma análise de nossa realidade sócio-política-econômica dentro do esquema da Teoria da Dependência, elabora reflexões teológicas e pastorais, que iluminarão os compromissos dos cristãos durante a seguinte década⁸⁷.

Doravante, abordaremos, através de citações *ipsis litteris* do documento, o colonialismo interno e o neocolonialismo seguidos de suas conseqüentes tensões. Observemos, portanto, o que o colonialismo interno provoca através de suas decorrentes conseqüências:

- a. As diversas formas de marginalização: socioeconômicas, políticas, culturais, raciais, religiosas em áreas urbanas e rurais.
- b. Desigualdades excessivas entre as classes sociais: especialmente, embora não de forma exclusiva, naqueles países caracterizados por um acentuado biclassismo onde poucos têm muito (cultura, riqueza, poder, prestígio, etc.) enquanto muitos têm nada ou quase nada.
- c. Frustrações crescentes: o fenômeno universal das expectativas crescentes assume na América Latina uma dimensão particularmente agressiva. A razão é óbvia: as desigualdades excessivas impedem sistematicamente a satisfação das legítimas aspirações dos setores postergados, o que gera frustrações crescentes. Semelhante estado de espírito constata-se também nas classes médias que, diante de graves crises, entram em um processo de desintegração e proletarização.
- d. Formas de opressão de grupos e setores dominantes: sem excluir uma eventual vontade de oprimir, a opressão também se manifesta amiúde como uma forma de insensibilidade lamentável dos setores mais favorecidos perante a miséria dos marginalizados.

⁸⁷LIBÂNIO, J. B. A III Conferência geral do Episcopado Latino-americano. In: *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte) vol. 3, nº. 8, jul./dez., 1976. p. 117-130.

- e. Poder exercido injustamente por certos setores dominantes: como uma consequência normal das atitudes acima mencionadas, alguns membros dos setores dominantes recorrem, por vezes, ao uso da força para reprimir drasticamente toda tentativa de reação. Será muito fácil para eles encontrarem aparentes justificativas ideológicas (anticomunismo) ou práticas (conservação da “ordem”) para coonestar este procedimento⁸⁸.

Além de tratar do colonialismo interno e das tensões entre as classes como consequência imediata, o documento *Paz* analisa o neocolonialismo e seus conflitos decorrentes a partir de um referencial teórico claro à Teoria da Dependência. Ademais, o documento enumera as consequências econômicas da dependência dos países latino-americanos dos grandes centros:

- a. Distorção crescente do comércio internacional. Por causa da perda de preço relativa aos termos de troca, as matérias-primas sofrem crescente desvalorização em relação ao custo dos produtos manufaturados. Isso significa que os países produtores de matérias-primas – sobretudo em se tratando de monocultores – permanecem sempre pobres, enquanto os industrializados enriquecem cada vez mais. Esta injustiça, denunciada claramente pela *Populorum Progressio* (56-61), anula o eventual efeito positivo das ajudas externas, pois constitui uma imoralidade, e além disso, uma ameaça permanente à paz mundial, porque nossos países percebem que “uma mão tira o que a outra dá”.
- b. Fuga de capitais econômicos e humanos. A busca de segurança e o critério do lucro individual levam muitos membros dos setores abastados de nossos países a inverter seus lucros no estrangeiro. A injustiça desse procedimento já foi denunciada categoricamente pela *Populorum Progressio* (24). Isso, acrescido da fuga de mão-de-obra qualificada, representa um fato tão ou mais grave do que a evasão de capitais, devido ao alto custo da formação profissional e o valor multiplicador de sua ação social.
- c. Evasão de impostos e envio de lucros e dividendos para fora. Diversas companhias estrangeiras atuantes em nossos meios (também algumas nacionais)

⁸⁸Essa relação inclui as expressões *ipsis litteris* do documento *Paz* das *Conclusões de Medellín* e paráfrases minhas do conteúdo.

costumam burlar com sutis subterfúgios os sistemas tributários vigentes. Constatamos também que, por vezes, enviam ao estrangeiro os lucros e os dividendos sem contribuir com adequadas reversões para o progressivo desenvolvimento de nossos países.

- d. Endividamento progressivo. Não é raro constatar que, no sistema de créditos internacionais, nem sempre são levadas em conta as verdadeiras necessidades e possibilidades de nossos países. Corremos assim o risco de afundarmo-nos em dívidas, cujo pagamento absorve a maior parte de nossos lucros (*Populorum Progressio* 54).
- e. Monopólios e imperialismo monetários internacionais. Com isso queremos sublinhar que os principais culpados da dependência econômica de nossos países são aquelas forças que, inspiradas no lucro sem freios, conduzem à ditadura econômica e ao “imperialismo internacional do dinheiro” condenado por Pio XI na *Quadragesimo Anno* e por Paulo VI na *Populorum Progressio*.

Resumidos esses pontos centrais em *Paz* que denunciam a dependência provocada, surge um questionamento natural feito por Garcia Rubio, após ler o documento sobre a Paz: “Qual será palavra e a ação da Igreja diante da situação latino-americana assim examinada?”⁸⁹. *Paz* traz respostas e pistas para a ação pastoral da “Igreja-Fonte” que quer instaurar uma ordem justa violada pela vontade de poder. Para o documento, a paz é obra da justiça, e, portanto, ela exige a instauração de uma ordem justa onde todos os homens possam realizar-se como homens. Ou seja, uma sociedade que respeite, na expressão do documento, “sua dignidade, suas legítimas aspirações, seu acesso à verdade e sua liberdade pessoal garantida”. A paz buscada pelo episcopado latino-americano não é uma simples ausência de violências e derramamento de sangue. Os oprimidos não desejam um *Pax Romana* agora capitaneada pelas ditaduras sob o signo da Doutrina de Segurança Nacional (DSN). Pelo contrário, a estabilidade social construída pelas armas é, usando ainda a frase precisa e incisiva do documento, o “germe contínuo e inevitável de rebeliões e guerras”.

⁸⁹ RUBIO, G. Ibid. p. 45.

A aspiração agora é o desenvolvimento integral do homem. O novo nome da paz é a trajetória, segundo o texto que estamos citando, “da passagem de condições menos humanas para condições mais humanas”. Eis um projeto que há de ser assumido pastoralmente como “tarefa permanente”, ou, segundo a *Gaudium et Spes* (78):

A paz terrestre, porém, que surge do amor ao próximo, é imagem e efeito da paz de Cristo que promana de Deus Pai. Pois o próprio Filho encarnado, Príncipe da Paz, por sua cruz reconciliou todos os homens com Deus. Restabelecendo a união de todos os homens com Deus. Restabelecendo a união de todos em um só povo e um só Corpo, em sua própria carne aniquilou o ódio e, depois do triunfo da ressurreição, derramou o Espírito da caridade nos corações dos homens.

A paz com Deus, em Medellín, se tornou o fundamento sobre o qual se erigiu e ergueu a voz eclesial da “Igreja-Fonte” que conclamou os cristãos a construir a paz social. Para os bispos reunidos em Medellín, onde inexiste a paz social e há injustiças, desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, rejeita-se aí “[...] o dom da paz do Senhor; mais ainda, rejeita-se o próprio Senhor” (*Mateus* 25: 31-46). E diante da injustificada rejeição, a Igreja não se comporta passivamente. Sendo Ela “Povo de Deus” e “peregrina”, ou seja, vocacionada “para o” e “no” mundo, Ela interpela-o através da paz e não da violência como afirmou Paulo VI em Bogotá, na celebração eucarística do Dia do Desenvolvimento, 23 de agosto de 1968: “A violência não é nem cristã nem evangélica”. O próprio documento final de Medellín cita este mesmo discurso de Paulo VI e acrescenta:

O cristão é pacífico e não se envergonha disso. Não é simplesmente pacifista, porque é capaz de lutar. Mas prefere a paz à guerra. Sabe que “as mudanças bruscas e violentas das estruturas seriam falhas, ineficazes em si próprias, e certamente em desacordo com a dignidade do povo, a qual exige que as transformações necessárias se realizem de dentro, isto é, mediante uma conveniente tomada de consciência, uma adequada preparação e efetiva participação de todos.”⁹⁰

A Igreja em Medellín elegeu a “fecundidade da paz” como o meio para se chegar à justiça e, além disso, anunciou que esta é a condição imprescindível para a paz. Ao fazer isso, a Igreja não eclipsou o seu olhar para as injustiças institucio-

⁹⁰Do documento *Paz* da Conferência de Medellín.

nalizadas cujas estruturas violadoras dos direitos fundamentais tornaram, nas palavras de Paulo VI, uma “tentação da violência”⁹¹. Antes, a Igreja afirmou alto e bom som a paz como caminho adequado à concretização do Reino de Deus. Segundo Garcia Rubio, a violência não foi considerada pelos bispos uma alternativa aceitável para a humanização do homem latino-americano⁹².

Antes de prosseguirmos para uma análise da III Conferência do Episcopado Latino-Americano (Puebla, 1979), temos que reafirmar que nas conclusões de Medellín a relação entre a promoção humana e a salvação de Cristo é considerada preferentemente à luz da libertação⁹³. Diante da realidade de dominação e opressão vividas pela América Latina, a *Igreja-fonte* surgida das decisões vanguardistas de Medellín anuncia – para além das propostas reformistas das encíclicas sociais – a salvação-libertação de Deus em Cristo, a *Luz dos Povos*, dirigida ao ser humano concreto retirado de seu protagonismo pela violência institucionalizada das economias dos grandes centros.

2.3.3

A III Conferência Episcopal Latino-Americana (Puebla)

Tendo sido feitas as últimas considerações acerca da Conferência de Medellín, é mister analisarmos Puebla à luz de uma relação orgânica entre esta e aquela⁹⁴.

⁹¹Reparemos nas palavras exatas da *Populorum Progressio*: “Certamente há situações, cuja injustiça brada aos céus. Quando populações inteiras, desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta toda iniciativa e responsabilidade, e também toda possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política, **é grande a tentação de repelir pela violência tais injúrias à dignidade humana**”. (Grifo meu, p. 30.)

⁹²RUBIO, A. G. Ibid. p. 46.

⁹³Contudo, é necessário percebermos que quando se trata de concretizar a libertação política e econômico-social os bispos de Medellín não são unânimes. Alguns bispos participantes da Assembleia assumiram uma posição reformista e outros uma solução mais radical ou revolucionária. O que se deve realmente observar nessa ambiguidade é que, sendo reformistas ou revolucionários, visava-se desenvolver a América Latina e retirá-la da dependência. RUBIO, G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. Ibid. p. 52. Bernstein e Politi parecem assumir essa interpretação ao afirmarem que quando a II Conferência “[...] dissera que uma das tarefas da Igreja era apoiar a ‘libertação’ dos povos oprimidos. A própria palavra estava cheia de ambiguidade”. (POLITI, M.; BERNSTEIN, C. *Sua santidade: João Paulo II e a História oculta do nosso tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996. p. 204.) Mesmo Beozzo aponta que em Medellín apenas “[...] esboça-se a Teologia da Libertação”. (BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 118.) Para Dussel, em Medellín, “[...] uma nova teologia se manifesta em estado germinal”. (DUSSEL, E. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes 1997. p. 63.)

⁹⁴BOFF, Lina. A esperança como Teologia da História: relendo as nossas conferências episcopais. In: *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, Ano XIV, nº 35, maio/agosto, 2010. p.133-153. As palavras do Papa João Paulo II, em sua homilia na Basílica de N. S^a de Guadalupe (27 de janeiro de

Não que essa leitura orgânica queira calar os “silêncios” – seriam estes conscientes? – das decisões dos bispos, omitir mencionar o clima de desconfiança, sobretudo entre teólogos e bispos progressistas, antes e durante a realização da III Conferência Episcopal Latino-Americana por causa da presença e do conservadorismo de João Paulo II e se furtar à discussão sobre as grandes expectativas e os medos em torno de Puebla, não só no continente como no mundo inteiro. A respeito, Frei Betto nos oferece um pequeno resumo do clima reinante:

Vimos que há uma grande expectativa, não só no continente, mas em todo mundo, em torno de Puebla. Nunca uma reunião episcopal foi tão discutida, esperada, temida. O próprio fato de não ter se realizado na data marcada – outubro passado – devido à morte do Papa Sorriso João Paulo I, fez com que ela fosse mais debatida nas bases da Igreja. Toneladas de papel foram gastas em livros, revistas, boletins e outras publicações sobre esta III Conferência do Episcopado Latino Americano. A primeira realizada no Rio de Janeiro em 1955, durante o Congresso Eucarístico Internacional, quase não chamou a atenção. Foi com seu os bispos aproveitassem o congresso para acertar os ponteiros entre eles. A segunda, reunida em Medellín, Colômbia, em 1968, só ganhou fama depois de encerrada, graças ao conteúdo progressista de seus documentos que exortam os cristãos latino-americanos a um compromisso libertador com as classes populares. Dez anos se passaram após Medellín. Inspirados em seus documentos – versão latino-americana do Concílio Vaticano II – muitos cristãos romperam seus vínculos com as classes dominantes e engajaram-se na luta em vista da libertação dos oprimidos. Diversos bispos se despojaram de seus palácios, de suas vestes principescas, de seus hábitos aristocratas e passaram a residir junto ao povo simples, a vestir a camisa de algodão, a calçar sandálias, e a figurar no *index* dos Estados totalitários. Centenas de leigos, religiosos e padres assumiram as aspirações populares e, por isso, foram perseguidos, presos, torturados ou mortos. Puebla, ao contrário das reuniões anteriores, não se realiza à sombra de um Congresso Eucarístico Internacional. Em compensação, nenhum outro encontro, na história da Igreja católica na América Latina, foi tão verdadeiramente eucarístico quanto este o será: nos últimos dez anos inúmeros cristãos entregaram seu corpo e seu sangue, como memória viva do Mestre, para que outros tenham a vida e a tenham em abundância⁹⁵.

Nossa leitura é apenas explicitar os passos vanguardistas dados por Medellín que encontraram em Puebla não só a aceitação – ainda que muitos não o quisessem

1979), mostram a estrutura orgânica que Puebla almejava: “Encontramo-nos aqui numa hora insólita e estupenda da história do mundo. Chegamos a este lugar conscientes de vivermos um momento crucial. Com esta reunião de Bispos desejamos entrosar-nos com a precedente Conferência do Episcopado Latino-americano que se realizou há dez anos em Medellín, ao mesmo tempo que o Congresso Eucarístico de Bogotá, e da qual participou o Papa Paulo VI, de inesquecível memória. Vimos aqui não tanto para tornar a examinar, após 10 anos, o mesmo problema, mas para revê-lo de maneira nova, num lugar novo e em novo momento histórico”. (FREI BETTO. *Diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 176.)

⁹⁵ FREI BETTO. *Ibid.* p. 16.

–, mas a maturação necessária que eles receberam na realização e nas decisões documentais de Puebla. Nas palavras da homilia do Papa João Paulo II, em Guadalupe, já se percebe qual foi o tom dado para as reflexões dos bispos em Puebla: “Com sua opção pelo homem latino-americano visto em sua integridade, com seu amor preferencial, mas não exclusivo pelos pobres, com seu estímulo a uma libertação integral dos homens e dos povos”. Essa fala evidencia, sem dúvida, uma interiorização – ainda que com certas reservas como “mas não exclusivo” – da opção que a Igreja fez pelos pobres (Concílio Vaticano II apresentado no documentos *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio* e os textos de Medellín).

O documento final de Puebla se desdobra em cinco importantes partes:

1. A visão pastoral da realidade da América Latina;
2. O desígnio de Deus sobre a América Latina;
3. A evangelização na Igreja da América Latina,
4. A Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina e;
5. As opções pastorais na América Latina.

Não se trata de uma justaposição injustificada de partes. Pelo contrário, elas possuem uma estrutura teológico-pastoral definida. Há de se perceber que o documento segue o método teológico-pastoral de “ver” a realidade socioanaliticamente (primeira parte), “julgá-la” com os critérios da fé (segunda parte) e finalmente “agir” pastoralmente para transformá-la (terceira, quarta e quinta parte).

A quarta parte (Igreja Missionária a serviço da evangelização na América Latina) é substancialmente mais valiosa para nossa pesquisa, pois:

A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação⁹⁶.

⁹⁶*Documento de Puebla*. 1134

Após dez anos da realização da conferência de Medellín e dos efeitos querigmáticos deste, os bispos reunidos em Puebla continuam afirmando, a partir do diagnóstico baseado na leitura socioanalítica da realidade, a pobreza e miséria injustificadas de milhares de vítimas. E pior: esta situação deplorável contra a qual a Igreja pós-Medellín lutou veio se agravando até Puebla através dos regimes repressivos e violadores dos direitos humanos inspirados pela ideologia da “Segurança Nacional”.

Em contraste com a acumulação de riquezas nas mãos de uma minoria, a imensa maioria de pobres não dispõe dos mais elementares bens materiais, além de uma ausência total na participação social e política da sociedade. “Esse luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas” (*Documento de Puebla* 28) e escândalo para a própria Igreja, pois como disseram os bispos de Puebla, “Isto é contrário ao plano do Criador”. É diante desta situação angustiante (de “pecado social”) que Puebla analisa as raízes profundas da realidade latino-americana marcada pela dependência econômica, tecnológica, política e cultural – a grande novidade de Medellín – e assinala outros fatores como a falta de uma reforma estrutural na agricultura⁹⁷, a corrida armamentista⁹⁸, a falta de integração entre as nações⁹⁹, etc.

Ao ouvir o “clamor surdo”¹⁰⁰ do povo nesse quadro deplorável, Puebla enunciou a evangelização, dando-lhe uma dimensão muito ampla, sobretudo ao relacioná-la com a promoção do ser humano e com uma conversão cuja base garante a transformação das estruturas e ambientes sociais. Em Puebla, a libertação integral recebeu enorme relevo, tornando-se, nesse sentido, mais desenvolvida e central que em Medellín, quando da reflexão inicial¹⁰¹.

⁹⁷“A falta de reformas estruturais na agricultura, adaptadas a cada realidade e que enfrentem com decisão os graves problemas sociais e econômicos dos camponeses: o acesso à terra e aos meios que tornem possíveis a melhoria da produtividade e da comercialização”. (*Documento de Puebla*, 68.)

⁹⁸ “A corrida armamentista, o grande crime de nosso tempo, que é produto e causa de tensões entre países irmãos. Ela faz com que se destinem muitos recursos à compra de armas em vez de se empregarem na solução de problemas vitais”. (*Documento de Puebla*, 67.)

⁹⁹“A falta de integração entre as nossas nações que, entre outras consequências graves, tem esta igualmente: apresentamo-nos como entidades pequenas, sem peso de negociação, no conceito internacional”. (*Documento de Puebla*, 65.)

¹⁰⁰ *Documentos de Medellín (Pobreza da Igreja)*, 2

¹⁰¹“A situação de injustiça que descrevemos na parte anterior nos leva a refletir sobre o grande desafio que nossa pastoral enfrenta para ajudar o homem a passar de situações menos humanas a situações mais humanas. As profundas diferenças sociais, a extrema pobreza e a violação dos direitos humanos que ocorrem em muitas regiões são desafios lançados à evangelização”. (*Documento de Puebla*, p. 90.). Sobre a libertação integral ver também: *Documento de Puebla*, 166, 173 e 697.

Os desmazelos sociais também inspiram o *Documento de Puebla* a exigir uma “conversão” à pobreza. Entretanto, é necessário entender que para os bispos reunidos, a pobreza não era só uma expressão de privação ou marginalização senão o próprio modelo de vida dos pobres de Javé no Antigo Testamento¹⁰² e o também proclamado pelo Cristo em suas bem-aventuranças, sobretudo, em *Lucas*¹⁰³. O Evangelho exige este modelo do despojamento e simplicidade de todos os crentes em Cristo que assumem “kenoticamente” a sua condição carnal¹⁰⁴. Os bispos de Puebla chamam essa decisão de “pobreza evangélica” e os cristãos que vivem essa dimensão “kenótica” e radical – não por imposição, mas por amor – permitem que a sua abundância remedeie a necessidade dos outros¹⁰⁵.

A opção preferencial pelos pobres é exigida por causa da desequilibrada e escandalosa realidade econômica latino-americana. Esta “opção” ou “conversão” coloca a Igreja no caminho de uma convivência humana mais digna e da construção de uma sociedade justa e livre. Para tanto, as decisões de Puebla advertem que, para mudarem-se as estruturas sociais, políticas e econômicas injustas, a Igreja precisa da transformação da mentalidade individual e coletiva. A exigência evangélica da pobreza, enquanto solidariedade com o pobre e crítica à situação vivida pela maioria do Continente, liberta primeiramente o pobre do individualismo egocêntrico em sua vida e da sedução dos falsos ideais da sociedade de consumo. Ademais, essa atitude

¹⁰²Para Zenger, *Sofonias* inaugura a teologia dos “pobres de Javé”. Zenger relaciona os elementos substanciais dessa nova teologia:

- 1) *Sofonias* critica radicalmente o estado e o poder. Os poderosos e ricos são incapazes de cooperar com o projeto de justiça de Javé;
- 2) Javé permite a Jerusalém sobreviver unicamente por causa dos pobres;
- 3) A salvação de Israel e das nações somente é viável quando “os pobres” são aceitos como professores de direito e justiça.
- 4) Os pobres em *Sofonias* foram tornados pobres pelas vias econômicas, políticas e sociais.
- 5) O livro de *Sofonias* é o começo de todas as afirmações acerca da “Igreja dos Pobres” e da “A Igreja Pobre”. (ZENER, E. [Org]. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 521-527.)

¹⁰³Para Cullmann, *Lucas* é o Evangelho dos pobres. Os pobres, no sentido concreto (socioeconômico), além de serem chamados de bem-aventurados (*Lucas* 6: 20), são aqueles para os quais são destinadas as boas novas (*Lucas* 4:18, 7:22). (CULLMANN, O. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.)

¹⁰⁴Ver nota 61.

¹⁰⁵*Documento de Puebla*, 1148, 1149 e 1150. Para Gutiérrez, o aniquilamento – a *kenosis* de Cristo – é a condição *sine qua non* para a condução da obra libertadora. Tendo sido feita a diferenciação entre pobreza material e espiritual (atitude de abertura a Deus) e a de Cristo (*Filipenses* 2:5-11), Segundo Gutiérrez no 13º capítulo de *Teologia da Libertação: perspectivas*, a pobreza, tal como vivida por Cristo, é um ato de amor e de libertação, daí seu valor redentor. Se a causa última da exploração e da alienação do ser humano é o egoísmo, a razão profunda da pobreza voluntária é o amor ao próximo. Apenas rejeitando a pobreza e fazendo-se pobre para protestar contra ela, a Igreja poderá cumprir honestamente a função profética de denúncia de toda injustiça. (GUTIÉRREZ, G. *Ibid.* p. 350-363.)

cristã também serve para os ricos apegados às riquezas para convertê-los e libertá-los da escravidão materialista e do egoísmo da insensibilidade¹⁰⁶.

Ainda que tenhamos que assumir os conscientes silêncios de Puebla, é mister reconhecer que “o amor preferencial, mas não exclusivo pelos pobres” da Igreja de Medellín foi assumido não só organicamente por Puebla, mas também ampliado ao cume mais importante alcançado pela Igreja latino-americana. Desse modo, é imprescindível reconhecer que o vanguardismo de Medellín recebeu, em Puebla, a maturação necessária à construção de um pensamento católico, crítico e revolucionário. Medellín e Puebla fizeram a Igreja latino-americana relacionar-se – nos passos do Vaticano II – com o mundo contemporâneo. Não um mundo abstrato, construídos pelas penas dedutivas de filósofos ou teólogos, mas aquele onde se ouve o “clamor surdo” dos espoliados da América Latina. Estavam, pois lançados e consolidados os fundamentos históricos e eclesiais sobre os quais se forjou a TdL, nosso próximo tema.

2.4

A Teologia Latino-Americana da Libertação: fundamentos e reflexões de uma teologia a partir da práxis

A TdL nasce, em seus primeiros acenos sistemáticos, no final dos anos 60. Por se tratar de “uma reflexão crítica sobre a práxis histórica”¹⁰⁷, como expressão viva de uma experiência de fé libertadora, a TdL não traduz uma reflexão deslocada ou a-histórica, mas como “ato segundo”¹⁰⁸ ou expressão articulada de um processo histórico marcado pela pobreza, dominação e espoliação. Nossa análise anterior dos contextos histórico e eclesial de sua gestação e nascimento se justifica porque não há como prescrutar as novidades da TdL – o novo paradigma teológico e metodológico – fora do “humus eclesial e social” que marcou o continente latino-americano, sobretudo a partir do final dos anos 50.

A partir dos germes revolucionários nos períodos coloniais, dos movimentos sociais e populares de libertação dos anos 60 – de majoritária inspiração socialista –, das concretizações falidas das teorias desenvolvimentistas, as quais foram

¹⁰⁶ *Documento de Puebla*, 1154, 1155 e 1156

¹⁰⁷ ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de liberación*. p. 76.

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. p. 68.

acompanhadas da teoria da dependência defendida por alguns cientistas sociais latino-americanos, surge uma nova teologia, ou melhor, “uma nova maneira de fazer teologia” não mais limitada pelo exercício de pensar o mundo. Ao ver o subdesenvolvimento como um “subproduto histórico do desenvolvimento de outros países”, a TdL se engaja no protesto contra a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta e na construção de uma nova sociedade.

Igualmente favorável foi o contexto eclesial responsável pelo nascimento da TdL. Sobre o solo fertilizado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pelas Conferências Episcopais Latino-Americanas em Medellín e Puebla, a TdL recebeu os impulsos oficiais e necessários para forjar o seu discurso e a sua prática libertadora. A absorção do espírito conciliar e de perspectiva enriquecida sobre o “pobre” em Medellín e Puebla, foi o suporte eclesial decisivo para a TdL e sua crítica à economia e à política do norte-atlântico.

A partir da afirmação de Dussel¹⁰⁹, analisaremos as primeiras obras da TdL, propriamente ditas, de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann para compreendermos o novo paradigma teológico proposto pelos pensadores religiosos latino-americanos, deixando claro que as ideias de Alves e Shauli serão mais propriamente discutidas no próximo capítulo.

2.4.1

Uma teologia a partir da práxis

Para Gutiérrez¹¹⁰, o “que-fazer” teológico cumpriu diversas funções – chamadas por ele de “tarefas permanentes” – ao longo da história da Igreja cristã, embora elas tenham surgido em um determinado momento. Pelo menos duas delas

¹⁰⁹ Enrique Dussel afirmou que em 1968 apareceram as primeiras obras da TdL: as de Rubem Alves, Richard Shauli, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann e Lúcio Gera. DUSSEL, E. *História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)*. p. 74-75. Essa perspectiva de elencar estas obras como as fundacionais também é seguida por Jung Mo Sung, que as analisa em seu segundo capítulo. SUNG, J. M. *Teologia e economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. p. 61-89 Junta-se a eles o teólogo Paulo Fernando Carneiro de Andrade. ANDRADE, P. F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*. p. 52-53.

¹¹⁰ Para compreender melhor a pessoa, obra e trajetória de Gustavo Gutiérrez, indicamos as seguintes bibliografias: LIBÂNIO, J. B. *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005; MONDIN, B. *Os teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 64-81; ALMEIDA, J. C. de. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005.

se tornaram clássicas: a teologia como sabedoria e a teologia como saber racional. A primeira trata-se fundamentalmente de uma meditação sobre a Bíblia, orientada para o progresso espiritual. Chamada por ele de monástica – por caracterizar-se pela busca de uma vida espiritual distanciada do labor do mundo –, essa teologia conheceu e dialogou com as categorias platônicas e neoplatônicas de seu tempo que sublinhavam a existência de um mundo superior e um absoluto transcendente que era a matriz de tudo¹¹¹.

A segunda teologia, surgida a partir do século XII, constitui um saber racional. Através das categorias aristotélicas, a teologia passou a ser vista como uma ciência, embora essa noção se distinga do conceito moderno do termo. O essencial desse conhecimento, representado pela obra de Tomás de Aquino, é que a teologia aparece como disciplina intelectual, fruto do encontro entre a fé e a razão. Entretanto, Gutiérrez adverte que o “que-fazer” teológico tomístico não pode ser confundido com a escolástica pós-trecentista proposta, sobretudo, a partir do Concílio de Trento, como disciplina do magistério eclesiástico¹¹².

Pois bem, para Gutiérrez, todas estas tarefas são permanentes. Além delas, hoje a teologia precisa ser também considerada uma reflexão crítica sobre a práxis. A espiritualidade inaciana que promoveu a fecunda síntese entre a contemplação e a ação, a sensibilidade antropológica de K. Rahner e K. Barth que recolocou o ser humano nas preocupações teológicas, o Vaticano II através de sua ideia da Igreja de serviço e da redescoberta da dimensão escatológica, todas estas abordagens levaram a teologia ao seu papel central, a “práxis histórica”¹¹³.

A teologia deve ser um pensamento crítico de si mesmo, de seus próprios fundamentos. Só isso pode fazer dela um discurso não-ingênuo, consciente de si, em plena posse de seus instrumentos conceituais. Mas não apenas a esse aspecto, de caráter epistemológico, fazemos alusão ao falar da teologia como reflexão crítica. Referimo-nos também a uma atitude lúcida e crítica com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e da reflexão da comunidade cristã: não os considerar é enganar-se e enganar os outros. Além disso e sobretudo, porém, tomamos essa expressão como teoria de uma prática determinada. A reflexão teológica seria, então, necessariamente uma crítica da sociedade e da igreja enquanto convocadas e interpeladas pela palavra de Deus; uma teoria crítica, à luz da palavra aceita na fé, animada por uma intenção prática e, portanto, indissolivelmente unida à práxis histórica¹¹⁴.

¹¹¹ GUTIÉRREZ, G. Ibid. p. 58-59.

¹¹² Ibid. p. 61.

¹¹³ Ibid. p. 66.

¹¹⁴ Ibid. p. 68.

É necessário afirmar, no entanto, que a teologia como reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra não substitui as demais funções teológicas como sabedoria e saber racional. Ao contrário, as pressupõe e delas necessita, embora a relação entre elas não é uma simples justaposição, pois o “que-fazer” crítico-teológico termina redefinindo necessariamente as outras tarefas. Donde, sabedoria e saber racional terão como ponto de partida e como contexto a práxis histórica. O conhecimento do progresso espiritual a partir da Escritura e a relação entre fé e ciência situar-se-ão na relação entre a Igreja, sua consequente ação libertadora e a sociedade¹¹⁵.

Por tudo isso, a TdL não nos propõe uma “Teologia dos Genitivos”¹¹⁶, ou em outras palavras, um novo tema para a reflexão, mas “uma nova maneira de fazer teologia” como reflexão crítica da práxis histórica. Uma teologia que antes decontentar-seem pensar o mundo abstratamente, pretende pensá-lo de forma situada – no protesto contra uma massa humana dilacerada e espoliada pelos poderosos e na luta pela concretização do Reino de Deus¹¹⁷.

Diante da condição humana degradada, percebida, sobretudo, no rosto flagelado dos pobres latino-americanos, precisou-se atacar as principais causas do subdesenvolvimento. Para Gutiérrez, essas causas não são, propriamente ditas, aquelas dos organismos internacionais em estreita relação com os grupos e governos que controlam a economia mundial (p. ex. a Cepal). Desenvolvimentismo e reformismo são medidas tímidas, ineficazes, falsas e contraproducentes para alcançar uma verdadeira transformação. O desenvolvimento deve atacar as reais causas da situação onde a raiz mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de alguns povos em relação a outros¹¹⁸.

Gutiérrez é um dos primeiros teólogos a fazer uso de teorias sociais para analisar as causas do subdesenvolvimento latino-americano. A crítica de Gutiérrez às análises econômicas do tipo cepalinas, reformistas ou desenvolvimentistas é a

¹¹⁵ Ibid. p. 72.

¹¹⁶ Entende-se por “Teologia dos Genitivos” uma hermenêutica que pretenda enfocar, sob uma ótica teológica, apenas um determinado tema em seu sistema (ANDRADE, P. F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia da Teologia da Libertação*. p. 58). É importante colocar aqui a crítica de C. Boff à “Teologia de Genitivos” proposta pelos teólogos da Libertação. Segundo ele, esta pretensão de não ser uma teologia de genitivos é simplesmente retórica (ou dialética) e não analítica: aquela entendida conforme o pensamento de Aristóteles em seus *Tópicos* e *Dos argumentos sofísticos*. (BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 33.)

¹¹⁷ Ibid. p. 74.

¹¹⁸ Ibid. p. 81-82.

partir das Teorias da Dependência¹¹⁹. A dependência da América Latina exige que a teologia, que é uma reflexão crítica sobre a práxis, utilize uma ciência que realmente desnude completamente as causas do subdesenvolvimento, e para o teólogo essa ciência da história tem nome: o marxismo¹²⁰.

A partir da percepção dos compromissos das propostas desenvolvimentistas com os grupos controladores da economia mundial, da urgente e necessária ruptura com as condições perpetuadoras de nossa dependência e o papel emancipador das teorias da dependência, o correlato “libertação” passou a ser mais adequado e mais rico em conteúdo humano. Ao contrário do estéril desenvolvimentismo, libertação, além de exprimir as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, descortina a realidade trágica e conflituosa do processo econômico, social e político nas relações internacionais.

Outro importante teólogo que meditou sobre a importância da práxis no “que-fazer” teológico da TdL foi Hugo Assmann. Ainda que a teologia política européia (J. B. Metz e J. Moltmann) tenha sido um corretivo crítico das tendências de privatização da fé, isto é, dos movimentos aparentemente progressistas, transcendentalistas, existencialistas e personalistas (i.e., o desmitologizador R. Bultmann), Assman condenou todas essas visões como apolíticas por distinguirem entre ética política e teologia política, o que distanciou a teologia do contexto concreto da práxis¹²¹.

Quando surge a linguagem da libertação – conceito este nascido “a partir de” e “na” práxis histórica da Igreja latino-americana – conecta-se com a tomada de consciência sobre a dominação que nos subjugava. Para Assmann, quando os modelos desenvolvimentistas são desmascarados a partir de 1965 e sua essência ideológica neocapitalista pode ser nitidamente vista, o subdesenvolvimentismo finalmente é compreendido à luz da dependência e dominação históricas dos povos terceiro-mundistas¹²².

A concepção de dependência nasce, como é notório, da crise radical dos modelos desenvolvimentistas. No nível das ciências sociais, se trata simultaneamente de uma

¹¹⁹ Para uma discussão ampla da absorção das Teorias da Dependência em Gutiérrez ver: GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. p. 75-98 e p. 133-152; FERNANDO, P. F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia da Teologia da Libertação*. p. 58-59.

¹²⁰ GUTIÉRREZ, G. *Ibid.* p. 83-91.

¹²¹ ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976. p. 17-18.

¹²² *Ibid.* p. 24.

ruptura decidida com o tipo de ciência social que servia de veículo ideológico para tais modelos. Já não se trata de corrigir ou complementar o desenvolvimentismo; se trata de uma franca oposição, de uma rejeição¹²³.

Para Assmann, a linguagem da libertação equivale inequivocamente a seu correlato político da linguagem socioanalítica da dependência. A realidade multifacetada, através dos temas centrais – dependência, exploração, imperialismo, violência, poder, libertação etc. –, exigem do teólogo a urgente tarefa de sintetizar e combinar os saberes em um tratamento científico interdisciplinar. Uma vez que a teologia também é um saber crítico sobre a práxis, ela precisa ser a articulação entre as lutas políticas – derivadas da tomada de consciência dos povos estruturalmente dependentes – e a linguagem fundamentada nas Teorias da Dependência¹²⁴.

Trocando em miúdos: a linguagem da libertação, por se situar na práxis histórica, entranha tanto uma crítica ao desenvolvimentismo e aos seus subterfúgios linguísticos quanto uma estratégia prática para a luta libertadora, isto é, para a opção revolucionária por um projeto oposto ao do *status quo*. Isto implica a utilização de um instrumental socioanalítico derivado do marxismo e de uma estratégia de luta que conduza a uma sociedade socialista.

Dentro dos objetivos dessa tese, temos que afirmar ainda que o acento assmanniano, no histórico e no praxístico, não elimina a dimensão da fé e da transcendência. Antes, Assmann situa a fé práxis histórica:

[...] la fe es el mismo acto histórico del hombre (que descubrimos como esencialmente político) en la medida en que, al radicalizar la pregunta por su sentido histórico, ahonda de tal forma en seu “para qué” humano que se encuentra ahí con el misterio de Dios en la historia y jamás fuera de ella¹²⁵.

Ora, essa fé precisa ser compreendida à luz da práxis histórica para não retroceder e cair em novos dualismos. Entretanto, como práxis histórica, a fé precisa ser vivida no compromisso de um projeto de libertação socioeconômico e político: mais do que uma simples prática religiosa, a fé é uma prática transformadora¹²⁶. Contudo, essa reflexão sobre fé como práxis histórica deve operar necessariamente em um nível estratégico-tático, sem nele se esgotar. E se essa fé, enquanto práxis

¹²³ Ibid. p. 109.

¹²⁴ Ibid. p. 110.

¹²⁵ Ibid. p. 21.

¹²⁶ Ibid. p. 70.

histórica, deve operar em um patamar estratégico, primeiramente ela há de se conscientizar sobre as insuficiências da ética social cristã e da doutrina social da Igreja, e, ao mesmo tempo, aceitar que o instrumental analítico marxista é imprescindível para uma séria reflexão política e teológica e, conseqüentemente, uma concretização de uma sociedade melhor através da e pela práxis¹²⁷.

2.4.2

Uma teologia a partir do contexto dos pobres

De acordo com Segundo Galilea, uma das questões mais significativas da TdL é que ela “se reflexiona a partir de um continente de pobres”¹²⁸. Isso sem dúvida foi o que de mais extraordinário a TdL ofereceu à Igreja e à sociedade como um todo. Nem mesmo o Vaticano II, cujo maior interlocutor foi o mundo moderno europeu, presenteou-nos com uma reflexão “a partir dos pobres”¹²⁹. Foi a Conferência de Medellín e as primeiras sistematizações dos teólogos da TdL que imprimiram um rosto e uma identidade própria aos pobres que sempre foram colocados à margem do processo histórico e social. Retirados de seu protagonismo e colocados na subserviência, os pobres foram compreendidos frequentemente como atrasados, ignorantes e preguiçosos. Daí as conseqüências óbvias: ações precárias e contraproducentes que, por não levarem em conta a situação estrutural da pobreza, interpretaram-na como mero atraso econômico e tecnológico¹³⁰.

¹²⁷ Ibid. p. 131.

¹²⁸ GALILEA, S. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. p. 50.

¹²⁹ Galilea explica as diferentes acentuações entre a teologia europeia e a latino-americana: “Dizíamos que o original da teologia da libertação é que ela parte da realidade eclesial latino-americana. Por isso mesmo, seu enfoque é diferente do de outras teologias elaboradas na Europa ou nos Estados Unidos. Estas escolas teológicas partem de contextos cristãos de opulência, de expansão cultural, a partir de mundos ‘desenvolvidos’. O interlocutor desta teologia é o ‘não crente’. A teologia latino-americana da libertação é elaborada num contexto cristão de pobreza, de dependência, de subdesenvolvimento. Sua preocupação básica é a justiça, a libertação dos oprimidos. Seu interlocutor não é primariamente o não-crente (o povo latino-americano mantém uma forte religiosidade, mas sim o “não-homem”, aquele que a marginalização e a miséria mantêm numa situação subumana”. (Ibid. p. 17). Da mesma forma, ao mostrar a diferença entre as teologias cultivadas no norte atlântico e a TdL, Gutiérrez diz: “Una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado por el no creyente. El no creyente cuestiona nuestro mundo religioso y le exige purificación y una renovación profunda. Bonhoeffer asumía ese reto y formulaba incisivamente la pregunta que está en el origen de muchos esfuerzos teológicos de nuestros días: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho adulto (*mündig*)? Pero en un continente como América Latina el reto no viene e primer lugar del no creyente, sino del no-hombre [...]”. (GUTIÉRREZ, G. Praxis de liberación; teología y anuncio. In: *Concilium*, nº 96, 1974. p. 353-374.)

¹³⁰ Para os irmãos Boff, esta é justamente a interpretação funcionalista, liberal e burguesa da pobreza social. Embora um aspecto positivo dessa interpretação seja a visão da pobreza como fenômeno

Através de seu frutífero diálogo com as Ciências do Social, a TdL colocou a história e a condição do pobre como ponto de partida para sua reflexão. Retirando as lentes desenvolvimentistas preconceituosas, devolveu aos pobres a oportunidade de enxergarem as reais condições de sua pobreza e de reconstruírem sua história agora como protagonistas e não mais como marginalizados. Por compreender Deus enquanto Aquele que se despojou de Si mesmo (*João 1: 14*) e assumiu a nossa carne (nossa condição humana), a TdL fez-nos novamente sentir as dores, tristezas, fraquezas e alegrias da humanidade, sobretudo, daqueles e daquelas marginalizados pelo egoísmo e ganância dos poderosos.

Os pobres – ou o continente dos pobres – se tornou o centro “do qual, no qual e para o qual” se estruturaram a linguagem e o discurso crítico-teórico da Libertação. Nesse sentido, a TdL precisou se alimentar das Escrituras e de uma leitura histórico-estrutural da sociedade. Ressaltemos essa afirmação para que não se incorra no erro bastante comum de ler a TdL esvaziada de sua dimensão teológica. Não levamos em conta que a TdL faz sua reflexão a partir do pobre e sempre “à luz do Evangelho” e à luz “da fé”, seria reduzir e empobrecer sua importante contribuição¹³¹.

Aqui Galilea quis afirmar que a práxis libertadora não é um critério teológico autônomo, independente da Palavra de Deus. Ao contrário, se a nova visão teológica pretende ser crítica deve também criticar, interpretar, aprofundar e purificar toda práxis da libertação – passível de ambiguidade ou autodegradação –, confrontando-a com os valores objetivos da fé que a Igreja nos transmite. Em outros termos, podemos corroborar Galilea afirmando que a TdL se inspira em duas importantes fontes de elaboração: a realidade dos pobres na América Latina e a fé objetiva da Igreja que verifica essa práxis¹³².

É importante afirmar também que essa elaboração da TdL apresenta mais radicalmente o problema do pobre. A TdL foi construída e desenvolvida na realidade dos pobres e não em escritórios, bibliotecas ou mosteiros. Segundo Galilea, a Igreja dos pobres pode significar duas coisas: a que habita um redoma confortável e divorciada do mundo dos pobres e dos marginalizados, mas ainda assim se compromete com sua libertação, ou a que entrega a mensagem de

coletivo, a funcionalista desconhece o caráter conflitivo dessa servidão humana. Quer dizer: ignora que a pobreza não é uma etapa causal e sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas. (BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação* p. 47-48.)

¹³¹ GALILEA, S. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. Ibid. p. 24.

¹³² Ibid. p. 24.

libertação a partir deles e está realmente inserida, presente e atuante em seu mundo¹³³.

Os irmãos Boff em *Como fazer Teologia da Libertação*, afirmam:

Podemos entender a Teologia da Libertação como aquela reflexão de fé da Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária com os pobres. É partir deles junto com eles que a Igreja quer atuar de forma libertadora. Esta opção não é interesseira e política, como maneira de a Igreja-instituição se colocar ao lado da força histórica emergente: as classes populares cada vez mais decisivas na condução da história. Ela o faz em virtude de motivações próprias, inerentes à própria fé cristã¹³⁴.

Dito isto, basta elencarmos as motivações teológicas percebidas por estes autores, para que a opção pelos pobres da TdL fosse mais do que simplesmente ideológica. A primeira motivação é *teo-lógica*, ou seja, da parte de Deus. Para eles, o Deus bíblico é fundamentalmente um Deus vivo, autor e defensor da vida e, por Sua essência, é Aquele que se sente impulsionado a socorrer os oprimidos (*Êxodo* 3: 7-9). Lembremos que o Proto-Isaías chega a anunciar que até mesmo a liturgia precisa ser acompanhada por atos de justiça (*Isaías* 1)¹³⁵.

Um aspecto cristológico também é inerente à TdL: Cristo optou pessoalmente pelos pobres e os considerou como os primeiros destinatários de sua mensagem (*Lucas*. 6: 20 e 7: 21-22). Ainda podemos citar a dimensão escatológica quando Cristo, ao se esconder na face dos pequeninos, acrescentou para o juízo final um critério ético claro: o amor aos pequeninos (*Mateus* 25: 31-46). Não podemos deixar de mencionar também a inspiração apostólica que colocaram tudo em comum a ponto de não haver entre eles “necessitado algum” (*Atos* 2: 42-47 e 4: 32-37). Finalmente, o fundamento eclesiológico: ante a marginalização e o empobrecimento das grandes maiorias, a Igreja latino-americana fez a opção, “despontada” em Medellín (1968) e ratificada em Puebla (1979)”¹³⁶, pelos pobres.

Para Gutiérrez, apenas abraçando a pobreza e fazendo-se pobre para protestar contra ela, poderá a Igreja pregar algo que lhe é próprio: a pobreza pelo espírito e a abertura do ser humano e da história ao futuro prometido por Deus. Apenas em uma autêntica solidariedade para com os pobres e em uma denúncia profética dos

¹³³ Ibid. p. 66.

¹³⁴ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 74.

¹³⁵ Ibid. p. 75.

¹³⁶ Ibid. p. 76.

escândalos dos opressores, poderemos dar à TdL um *sitz im leben* consistente com o seu “que-fazer” teológico. Sem solidariedade e denúncia profética, a retórica poderia até ser plausível, mas não libertadora. É no convívio com os pobres que se faz verdadeiramente uma teologia libertária latino-americana¹³⁷.

2.4.3

Acenos metodológicos

A TdL é uma reflexão sempre “a partir” da práxis libertadora e, por consequência, uma reflexão a partir do contexto vivido pelos pobres. O seu discurso – a sua gramática – não se constrói a partir de silogismos dedutivos, mas indutivamente a partir do sofrimento e dor dos oprimidos. Por isso, a TdL deve ser pensada enquanto “ato segundo”, ou seja, enquanto expressão articulada de um processo histórico marcado pela miséria, subjugação e violação.

Daí, podemos afirmar que a TdL encontra a sua pertinência na certeza de que o seu discurso, inspirado no Deus de Israel, se constrói após ouvir o clamor dos pobres e dos marginalizados e decide ser instrumento de libertação dos que gritam e clamam por mudanças socioeconômicas. Ora, esta “opção preferencial pelos pobres” não nasce de ideais desvinculados dos acontecimentos históricos e acolhidos acriticamente: antes, procede logicamente da percepção sócioanalítica da Igreja de que as causas da pobreza são maiores e mais profundas do que aquelas apresentadas por propostas reformistas ou desenvolvimentistas. Daí a necessidade de pensarmos a TdL enquanto “reflexão crítica da práxis histórica”.

Se é admissível afirmar que a TdL é uma “reflexão crítica sobre a práxis”, não se pode deixar de considerar concomitantemente que a teologia por si mesma não consegue apresentar o objeto material – neste caso especificamente a sociedade Latino-Americana – para o seu desenvolver crítico. Tal afirmação não pode ser pensada enquanto crítica exclusiva à Teologia, pois é aplicável a qualquer saber ou ciência que se debruça sobre a realidade como um todo. Não há ciência que consiga dar conta sozinha da realidade e de seus mistérios imbricados. Nem mesmo a Teologia que deixa de ser, nesta crítica, a Rainha das Ciências – não nos moldes da

¹³⁷ GUTIÉRREZ, G. op. cit. p. 350-363.

crítica positivista – para ser uma conserva nessa parceria transdisciplinar¹³⁸. Aliás, é mister afirmar ainda que a Teologia sempre encontrou nas outras ciências, sobretudo a Filosofia, parceiras na produção de conhecimento¹³⁹.

Ora, a novidade aportada pela TdL foi o casamento transdisciplinar legítimo da Teologia com as Ciências do Social. Como se perceberá mais adiante, a TdL não desfez arrogantemente dos resultados já historicamente conquistados pela teologia clássica em seu encontro com as filosofias platônicas, socráticas, kantianas etc. Ao contrário, em seu “que-fazer” teológico, a TdL integrou as mesmas temáticas e conceitos religiosos – Deus, Criação, Graça, Pecado, etc. –, relacionando-as e reformulando-as conforme seu ponto de partida: a práxis no contexto dos pobres.

Desta forma, a TdL não perdeu a sua pertinência teológica, como alguns insistiram, a pesar do risco de tal ter realmente existido. Aliás, vale ressaltar que qualquer “articulação” entre ciências é sujeita a se tornar irrelevante. Para não cometer este erro, a TdL precisou se desenvolver até hoje, deixando suas inconsistências metodológicas e epistemológicas iniciais – justificadas pela sua novidade e pela urgente ruptura – para alcançar uma maturação necessária à evolução de sua reflexão crítica¹⁴⁰.

Este importante passo – não definitivo – foi dado por C. Boff. Em sua importante tese doutoral, defendida em Louvain, C. Boff deu ao “que-fazer” teológico da

¹³⁸ Nesta tese, entende-se por transdisciplinaridade aquilo que, por estar ao mesmo tempo *entre* as disciplinas, *através* de todas elas ou *além* de qualquer uma, exige, em vista de seu objetivo de compreender mais holisticamente o mundo e o ser humano, a unidade do conhecimento. Trocando em miúdos: diferentemente da interdisciplinaridade que estabelece uma relação de subordinação, a transdisciplinaridade pensa a realidade a partir da articulação de todas as ciências. (NICOLESCU, B. *Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade*. Disponível em: <http://www.ufrrj.br/lep-trans/arquivos/conhecimento.pdf>. Retirado em 17/10/2015.

¹³⁹ Para W. Pannenberg, desde a época dos Padres da Igreja, a Teologia Sistemática sempre foi formulada em discussão com a Filosofia. Para ele, a Teologia precisa falar não só sobre Deus, mas também sobre o mundo como criação de Deus, e mais precisamente, como correlato do discurso sobre Deus. Ao fazer isso, a teologia reportava-se, crítica e positivamente, à interlocução da explicação filosófica do mundo. (PANNENBERG, W. *Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 9-16.) Ver também: ANDRADE, P. F. C. op. cit. p. 162-169.

¹⁴⁰ Sobre a inconsistência metodológica e epistemológica dos inícios da TdL, C. Boff expõe a sua consistente justificativa: “Tal situação nos parece, entretanto, explicável. Era, com efeito, impossível à Teologia da Libertação situar, de entrada no jogo, seu novo discurso sobre um assento epistemológico seguro. Seu caminhar seguiu uma sorte de lógica necessária. O sentido da história de uma disciplina obriga a reconhecer a fatalidade dos começos hesitantes e errantes de toda teoria. Na ordem do saber, o erro é sempre o primeiro”. (BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 23.)

TdL um estatuto epistemológico próprio, desviando-a de suas primeiras, porém importantes guinadas¹⁴¹. Tendo em vista as muitas críticas à TdL por causa de sua articulação com as Ciências do Social, será necessário percorrer as contribuições de C. Boff para que essa tese não seja uma mera repetição das falas de alguns de seus maiores críticos: a revista *Tierra Nueva* e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé através da Instrução *Libertatis Nuntius*¹⁴².

Em sua tese doutoral, C. Boff relaciona pelo menos três dos principais problemas da situação epistemológica da Teologia do Político¹⁴³ (doravante TdP): **1)** a articulação entre teologia e Ciências do Social; **2)** a questão da releitura política das Escrituras Sagradas e; **3)** a relação entre teologia e práxis. Neste capítulo, basta investigarmos como nosso autor pensou os dois primeiros problemas.

Já de antemão poderíamos dizer, sem preocuparmo-nos dos aprofundamentos que faremos mais adiante, que a solução proposta por C. Boff para a relação entre a Teologia e as Ciências do Social é a percepção de que a TdP é construída a partir de pelo menos duas mediações: **1)** a mediação socioanalítica que fornece o objeto e; **2)** e a mediação hermenêutica que define a pertinência. Sobre a segunda área, a proposta mais importante de C. Boff é a de substituir, na constituição da mediação hermenêutica, o chamado “método de Calcedônia” por um “modelo de encarnação”

¹⁴⁴.

Antes de analisarmos as mediações propostas por C. Boff em sua importante *Teologia e prática: teologia do político e as suas mediações*, devemos introduzir

¹⁴¹ Segundo Leonardo Boff: “Clodovis Boff é um dos teólogos que encarnaram, na prática e na teoria, o método da TdL. Desde os anos 70 une inserção na floresta Amazônica com imersão no mundo da teologia crítica e acadêmica no Rio de Janeiro e em São Paulo. É dele o ensaio mais consistente de metodologia da TdL: *Teologia e prática: teologia do Político e suas mediações*”. (BOFF, L. (Org.) *As bodas de prata da igreja com os pobres: A Teologia da Libertação*. In: *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Editora Ática, 1996. p. 12.). Vale ressaltar que C. Boff deu esse importante passo após absorver, com auspícios de genialidade, três importantes fontes de informação. A primeira, extrateológica e epistemológica, advinda de importantes teóricos como J. Ladrière, L. Althusser, G. Bachelard, P. Bourdier, P. Ricouer etc. A segunda fonte veio de Tomás de Aquino e de autores tomistas como M.-D. Chenue Y.-M. Congar. A terceira e última fonte foram os “Teólogos da Libertação” como G. Gutiérrez, H. Assmann, J. L. Segundo, E. D. Dussel, J. Comblin e L. Boff, ainda que nas obras de estes, C. Boff percebia-lhes o caráter fragmentário e intuitivo. (BOFF, C. Ibid. p. 30-31)

¹⁴² Esta primeira Instrução do Vaticano tornou-se conhecida no Brasil pelo nome *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*.

¹⁴³ A terminologia “Teologia do Político” assume, em C. Boff, a função de um denominador comum que reúne as teologias voltadas para as chamadas realidades “seculares”: Teologia da Revolução, Teologia do Cativo, Teologia da Violência, etc. (BOFF, C. Ibid. p. 32.)

¹⁴⁴ ANDRADE, P. F. C. op. cit. p. 78.

alguns conceitos preliminares que se tornarão a bússola necessária para compreendermos bem tanto a Teologia do Político em sua relação com as Ciências do Social quanto sua intocável pertinência, sobretudo a partir da mediação hermenêutica, no “que-fazer” teológico¹⁴⁵. Os primeiros conceitos aqui introduzidos nascem da distinção entre T0, T1 e T2 e é necessário lembrarmos que essa distinção foi proposta por C. Boff para que a TdP fosse compreendida no horizonte próprio da Teologia. Pois bem: o que seriam T0, T1 e T2?

T0 é justamente aquilo que a Tradição Clássica chamou de Teologia Natural: a reflexão transcendental cuja meta é garantir a possibilidade da Revelação e, por conseguinte, da própria Fé que lhe corresponde. Em outras palavras, a T0, antes de qualquer reflexão – como o da TdP –, almeja a garantia da verdade cristã, pois é justamente esta veracidade que permite a própria teologia¹⁴⁶. A T1 se ocupa diretamente com as realidades especificamente religiosas – Deus, Criação, Cristo, Graça, Pecado, Escatologia, Virtudes, etc. – enquanto a T2 trata das realidades “seculares” – Cultura, Sexualidade, História e Política. A distinção entre a T1 e a T2 é fundamental para se compreender a articulação metodológica proposta por C. Boff. Para ele, a T1 e a T2 se assemelham quanto ao seu objeto formal, ou, em outras palavras, naquilo que permite que os discursos de T1 e T2 sejam pertinentemente teológicos – *theologizans* – e não ideologias esvaziadas de seu objeto formal. A diferença essencial entre a T1 e a T2 tem por base unicamente a temática – o *theologizandum*¹⁴⁷. Entretanto, há de se perceber que mesmo sendo as duas pertinentes, o método (determinação técnica da pertinência) sofre certa “refundição” em função da natureza material/concreta do novo campo teórico. Além disso, vale lembrar que para C. Boff há uma relação dialética incontestável entre estas duas sub-regiões teóricas. Destarte, a T2 reage sobre a T1 e a obriga a se reestruturar internamente, enquanto

¹⁴⁵ Quando se fala em Teologia “do” Político ou Ciências “do” Social, deve-se compreender o esforço da desadjetivação de C. Boff. Com isso, ele quer epistemologicamente colocar o objeto – seja ele político ou social – à distância com respeito à sua teoria – seja ela teológica ou científica. (BOFF, C. op. cit. p. 27.)

¹⁴⁶ É preciso ressaltar como a *analogia entis* foi pensada na Teologia Protestante do século XX, especialmente por Barth em sua *Dogmática Eclesial*. A *analogia entis* – aquela que conduz naturalmente à elaboração de uma Teologia Natural – foi profundamente questionada por Barth em sua acentuação cristológica e sua elaboração da *analogia fidei*. Para o teólogo suíço, além de ser uma invenção do Anticristo, a *analogia entis* era a única coisa que o impedia de ser católico. A teologia subsequente retomou o tema da analogia em Barth. Já Pannenberg a radicalizou e recusou qualquer analogia, fosse ela a católica ou a barthiana. Finalmente, Jungel a rigorizou, definindo a *analogia fidei* como o único recurso adequado ao discurso cristão sobre Deus. (GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 27-28.)

¹⁴⁷ Ibid. p. 32.

a T2 torna-se mais rico pelo trabalho da T1, sempre no nível correspondente de sua pertinência¹⁴⁸.

Antes de percorrer as demais terminologias, faz-se necessário concordar com os limites da reflexão teórica, sobretudo da teológica, enunciados por C. Boff. Há uma distinção muito clara entre o objeto real (a coisa em si kantiano) e o objeto de conhecimento (a ideia, o conceito). Ora, se essa diferença “coisa em si” e “conceito” é aplicada nas demais ciências, será muito mais na Teologia. Segundo C. Boff, para uma teoria da TdP é fundamental aceitar a distinção entre o real – o teologal – e o seu conhecimento – o teológico¹⁴⁹.

Para C. Boff, a estrutura e a lógica do conhecimento (autonomia) não são idênticas à estrutura e à lógica do real (dependência). Em outras palavras: as propriedades do real não são e não podem ser as do conhecimento. Isso aplicado ao discurso teológico resumir-se-ia no seguinte enunciado: o teológico não está dotado das qualidades do teologal. Destarte, a T1 que pensa o absoluto da fé não o é em si, da mesma forma que a T2 que pensa a relatividade do político não é automaticamente política¹⁵⁰.

Como conhecimento, a Teologia – e isso se aplica a qualquer ciência – é e sempre será uma atividade humana marcada pela parcialidade, precariedade, defetividade, incompletude, etc. Assim, a Teologia não pode abranger o ponto de vista da totalidade, pois se debruça apenas sobre a fração que a razão humana consegue compreender. Assim, a Teologia não é um discurso absoluto senão um discurso *do* Absoluto. Considerar a dimensão teologal idêntica ao discurso teológico é construir-se uma linguagem idolátrica¹⁵¹.

A partir das considerações anteriores sobre a cognoscibilidade limitada, C. Boff, através de L. Althusser, começa a abordar as generalidades teóricas – GI, GII e GIII – que serviram em sua reflexão sobre a TdP como valor heurístico para a prática teórica e para mostrar que o saber teológico também faz jus à estrutura homóloga de todo saber canônico (disciplina). Seguindo Althusser, C. Boff diz que o

¹⁴⁸ Ibid. p. 33.

¹⁴⁹ Ibid. p. 103.

¹⁵⁰ Ibid. p. 104.

¹⁵¹ Ibid. p. 104.

processo da prática teórica¹⁵² comporta três momentos ou instâncias: uma generalidade I (GI), uma generalidade II (GII) e uma generalidade III (GIII)¹⁵³.

A GI oferece aquilo que há para conhecer ou teorizar: a matéria para trabalhar e transformar em conhecimento, em concreto-pensado. Na prática teórica, poderíamos dizer que a GI representa a matéria prima sobre a qual construir-se-ão as ciências. Não se trata, porém, de uma matéria “bruta” ou de um fato “puro”, porque a GI já integra as condições de produção do conhecimento. Já a GII é a instância que trabalha, isto é, os meios de produção teóricos ou a teoria de uma ciência. Seguindo esse raciocínio, a GII vem a ser a instância que, na prática teórica, garante a especificidade ou pertinência de uma ciência. Por fim, a GIII é o produto: a matéria “bruta” pensada e representada em um discurso teórico¹⁵⁴.

Além destas terminologias, podemos ainda acrescentar dois elementos importantes elencados por C. Boff em sua obra: autonomia e dependência, que ajudam a corrigir pelo menos duas posturas possíveis na relação existente entre teoria e práxis. Uma delas diz respeito à ideia de que a teoria – e em nosso caso, a Teologia – não teria outras determinações senão a própria práxis ou seria apenas um simples “reflexo” de interesses exteriores. No outro extremo, a ideia de que a reflexão da Teologia é desligada do contexto histórico ou uma instância que transcenderia a História e a Práxis¹⁵⁵.

Para eclodir essas duas posturas falseadoras, C. Boff utiliza-se de “autonomia” e “dependência” para situar o “que-fazer” teológico nos horizontes mais palpáveis da prática teórica. A autonomia designa o modo próprio de funcionamento da teologia, a qual não recebe suas normas e leis discursivas internas de funcionamento a partir de instâncias extrínsecas. Deste modo, a Teologia constitui-se a si própria, ou seja, ela é definitivamente autônoma, sujeita à lei da qual ela própria é o sujeito. Já a dependência diz respeito à concreção na qual este saber está desembocado. Por ser a Teologia (e isso se aplica a qualquer saber), uma prática concreta, executada por agentes concretos, através de instrumentos teóricos e técnicos igualmente concretos, ela possui também depende das condições materiais, culturais e

¹⁵² C. Boff emprega a expressão “prática” conscientemente por entender que a mesma responde melhor à verdade da própria teoria científica. Uma ciência, segundo ele, deve ser considerada principalmente como “ciência-se-fazendo” e não como “ciência feita”. (BOFF, C. Ibid. p. 145.)

¹⁵³ Ibid. p. 146.

¹⁵⁴ Ibid. p. 147-148

¹⁵⁵ Ibid. p. 57-58.

políticas onde se desenvolve. Obviamente, a distinção entre a autonomia e a dependência de um saber foi somente uma diferenciação formal mediante uma operação abstrativa que pretende perceber melhor a articulação existente e as suas implicações¹⁵⁶.

Introduzidos estes conceitos, convém nos debruçarmos agora sobre as mediações propostas por C. Boff. A elaboração da TdL perpassa três momentos fundamentais que correspondem à tríade do conhecido método pastoral: “ver, julgar e agir”. As mediações pensadas por C. Boff que se tornaram a base fundamental para a sistematização da TdL são: mediação socioanalítica (que se ocupou com a relação entre a Teologia e Ciências do Social), mediação hermenêutica e a mediação prática¹⁵⁷.

Pensar na Libertação é pensar na libertação do oprimido. Certamente, o objeto primário da Teologia é o próprio Deus, a Realidade Última teologal que definitivamente garante a pertinência do discurso teológico. Contudo, os teólogos da Libertação se perguntam sobre as causas reais da opressão antes de perguntarem-se sobre o que ela significa para o próprio Deus. Por conseguinte, a primeira articulação metodológica a ser realizada é, sem dúvida, a relação entre a Teologia e as Ciências do Social (doravante CdS).

Esta articulação exige uma reflexão crítica sobre os limites epistêmicos das pertinências envolvidas (CdS e TdP) pelo fato de as duas se debruçarem sobre uma mesma G1: o político. Isso equivale a dizer que para possibilitar essa articulação ou parceria, é necessário desobstruir-se epistemologicamente do empirismo, do purismo metodológico, do teologismo, da mixagem semântica e do bilinguismo¹⁵⁸.

Fica claro na proposta metodológica boffiana, que se a Teologia quiser pensar o político deve fazê-lo através da Mediação Socioanalítica (MSA), colocando-se na escuta das CdS. Quer dizer: as CdS como parte constitutiva da TdP oferecem-lhe não a sua pertinência (ou objeto formal), mas a sua matéria prima. Assim, o concreto-pensado das CdS (GIII) é acolhido pela TdP como matéria prima (GI) a ser trabalhada a partir da pertinência e da gramática próprios da teologia (GII). A leitura

¹⁵⁶ Ibid. p. 60-61.

¹⁵⁷ Para um olhar breve sobre as mediações ver: BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 44-72.

¹⁵⁸ BOFF, C. op. cit. 67-81.

teológica se sobrepõe à socioanalítica, a partir de uma assimilação ou metabolização vital dos conceitos da CdS, operação esta que pressupõe uma articulação sempre comandada pela Teologia¹⁵⁹. Retirando a palavra “instrumental” – que é um retrocesso metodológico – a citação abaixo exemplifica um pouco nossa análise:

No que toca à relação com a teoria marxista, limitemo-nos aqui a algumas indicações essenciais: **1)** Na Teologia da Libertação o marxismo nunca é tratado por si mesmo, mas sempre “a partir” e “em função” dos pobres. Situado firmemente ao lado dos pequenos, o teólogo interroga Marx: “Que podes tu nos dizer da situação de miséria e dos caminhos de sua superação? Aqui se submete o marxista ao juízo do pobre e de sua causa e não o contrário. **2)** Por isso, a Teologia da Libertação usa o marxismo de modo puramente instrumental. Não o venera como venera os Santos Evangelhos. E nem se sente a obrigação de dar conta aos cientistas sociais do uso que faz das palavras e ideias marxistas (se as usa corretamente ou não) a não ser aos pobres, à sua fé e esperança e à comunidade eclesial¹⁶⁰.

Uma vez pensada a articulação entre as CdS e a TdP que lhes garante a pertinência, devemos pensar a relação entre a última (T2) com a T1 nos próximos parágrafos sobre a pertinência teológica (GII) da T2 relativa à T1. Os princípios da Teologia sempre serão as verdades da fé constituídas a partir da Revelação registrada positivamente nas Escrituras Sagradas. Não se tem, portanto, a necessidade de criá-los, deduzi-los ou justificá-los, uma vez que o próprio discurso da fé já tem este estágio formal e pré-teológico por adquirido¹⁶¹.

Depois de compreender a situação real do oprimido, o teólogo tem que se perguntar: o que diz as Sagradas Escrituras sobre isso? Nesse sentido, esta pergunta leva naturalmente ao segundo momento específico do “que-fazer” teológico da TdL quando o discurso se torna formalmente teológico. Digamos logo que a T2 (TdP/TdL) se faz a partir de pelo menos dois discursos: o discurso das CdS, enquanto Mediação Socioanalítica (MSA) que oferece o concreto-pensado (GIII) como matéria prima (GI) para a TdP e o discurso da T1 que fornece seu concreto-pensado (GIII) como pertinência teológica (GII) para a mediação hermenêutica¹⁶².

¹⁵⁹Para J. C. Scannone, a compreensão de C. Boff precisa de uma pequena correção: o objeto material da TdL não é somente o produto teórico das CdS (GIII), mas a história real e concreta. Scannone não se abdica das CdS. (Ibid. p. 81-84.) Contudo, afirma que os acontecimentos sociais requerem não somente uma leitura socioanalítica, mas também teológica. (SCANNONE, J. C. El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas. In: *Stromata*, nº 42, 1986. p. 137-158.)

¹⁶⁰BOFF, L.; BOFF, C. op. cit. p. 50.

¹⁶¹BOFF, C. op. cit. p. 150-151.

¹⁶²Ibid. p. 158-165

Vale a pena ressaltar, a título de ilustração, a relação que C. Boff estabelece entre “Salvação” e “Libertação”. Segundo ele, o conteúdo real de “Salvação” não tem nada a ver com o conteúdo igualmente real que o analista social confere à “Libertação”. Pois, por mais radical que a libertação social seja, ela não será nunca a Salvação de Deus e, justamente por isso, não há salto qualitativo que possa superar essa diferença. Entretanto, no nível conceitual há uma relação analógica entre essas duas realidades: para termos uma ideia da Salvação (de Deus) podemos nos servir analogicamente da ideia de libertação humana¹⁶³, e a partir daí podemos compreender melhor qual é a prática teórica da T2. Ela não trabalha “o” conceito de Salvação (GI), mas justamente “com” o conceito de Salvação (GII) que a T1 produziu e colocou à sua disposição (GIII). A T2 recorre a este conceito (GIII da T1 como GII da T2) para definir a relação entre o seu conteúdo e a realidade da libertação (GI da T2)¹⁶⁴.

A Mediação Hermenêutica (MH) exige que os pretendem fazer TdP enxerguem o processo de opressão/libertação “à luz da fé”, quer dizer, o “julgar” da tríade pastoral. Entretanto, a expressão “à luz da fé” não pode ser pensada enquanto uma abstração do “que-fazer” da TdP. Longe disso, os teólogos que se debruçam sobre o político (G1 da TdP/GIII das CdS) o fazem a partir daquilo encontrado concretamente e positivamente registrada nas Sagradas Escrituras. Para usar as palavras de C. Boff: “Ora, tal positividade não plaina no ar, de modo abstrato. Ela se encontra inscrita, testemunhada, traduzida e deposta no conjunto os escritos canônicos da Comunidade Eclesial: são as escrituras cristãs”¹⁶⁵. Daí as expressões “à luz da fé” e “à luz da Palavra de Deus” serem naturalmente sinônimas¹⁶⁶.

Assim, carregando a dor e a esperança dos oprimidos, o teólogo da Libertação vai às Escrituras com os resultados da CdS, plenamente consciente de sua inserção encarnacional no contexto dos pobres. Nesse encontro hermenêutico, o teólogo orgânico solicita à Palavra de Deus luz e inspiração para pensar e agir na efetiva transformação social. No entanto, já que o teólogo da Libertação crê que a Palavra de Deus é a *norma normans* da fé ele não A interpela irresponsavelmente. Antes, a

¹⁶³ Ibid. p. 161.

¹⁶⁴ Para um esclarecimento maior sobre o pensamento metodológico de C. Boff ver: JUNGES, F. C. *Método da Teologia da Libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff*. Dissertação de Mestrado defendida na Escola Superior de Teologia, 2011. p. 66-84.

¹⁶⁵ BOFF, C. op. cit. p. 238.

¹⁶⁶ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 56-57.

ideia de círculo hermenêutico (Heidegger) remove todas as incoerências possíveis em uma interpretação – “biscateação” hermenêutica, positivismo semântico ou hemorrhagia de sentido¹⁶⁷ – para o teólogo “julgado” a GIII das CdS a partir de uma hermenêutica que privilegie a instância identificadora do pensar teológico (GII).

2.5

A libertação do econômico

A TdL construiu o seu discurso teológico fundamentalmente a partir da “urgência”¹⁶⁸ socioeconômica que inquietava os teólogos latino-americanos em busca da libertação de dois terços da humanidade, espoliados pelas economias dos países do norte-atlântico. Entretanto, a urgência socialmente justificada do “que-fazer” teológico tornou a TdL alvo de críticas contínuas por parte de seus opositores e também seus mais nobres defensores. Estudar a TdL prescindindo-se das reformulações necessárias que lhe sobrevieram, sobretudo a partir do final dos anos 80¹⁶⁹, é perder de vista a grandeza de seu necessário desenvolvimento.

A derrota eleitoral sandinista, a derrocada do sistema socialista soviético e a queda do muro de Berlim – além, é claro, do fortalecimento do capitalismo em seu novo estágio, a saber, o neoliberalismo – mostram-nos claramente os novos fatos históricos com os quais a TdL precisava dialogar. Vale lembrar também, especialmente porque nossa tese quer dialogar com a insuficiência da análise marxista, que os anos 80 foram também marcados pela controversa Instrução *Libertatis Nuntius*, que no Brasil foi traduzida por: *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*¹⁷⁰. Antes de entrarmos propriamente nesta crítica à TdL feita pela Congregação para a Doutrina da Fé é mister recordarmos que a TdL, como reflexão

¹⁶⁷ BOFF, C. op. cit. p. 243-250.

¹⁶⁸ BOFF, L. (Org.) *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. p. 9-16.

¹⁶⁹ RIBEIRO, C. O. *A Teologia da Libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. Destacamos aqui algumas obras canônicas que oferecem um balanço a respeito dos aspectos da TdL: TEIXEIRA, F. L. C. *Teologia da Libertação: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 1991; ANTONIAZZI, A. & LIBÂNIO, J. B. *Vinte anos de teologia da América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984; BOFF, L. (Org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996; DUSSEL, E. *Teologia da Libertação: um panorama do seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999. SUSIN, L. C. (Org.) *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁷⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Retirado em: 26/01/16.

crítica sobre a práxis histórica, nasce na década de 60 na convergência frutífera entre a fé bíblica (sobretudo as experiências do Êxodo), o profetismo hebraico do século VIII a. C., a vida concreta do Jesus de Nazaré e as utopias políticas modernas ancoradas no marxismo¹⁷¹.

Na Instrução *Libertatis Nuntius*, a Congregação para a Doutrina da Fé não quis fechar as portas da Igreja até então abertas, pelo Concílio Vaticano II e pelas conferências episcopais latino-americanas, ao mundo moderno. Antes, a Instrução pretendia mostrar que mesmo abertas, essas portas deveriam operar em sua dialogicidade¹⁷² como uma crítica da crítica. Ora, se esta crítica não for operada, a interiorização na teologia pós-conciliar, do pensamento contemporâneo e seus mais importantes expoentes como Marx, Nietzsche e Freud, correria o risco de reduzir o conteúdo da fé e submetê-lo aos pressupostos como a luta de classes (Marx), a crítica à religião cristã como ressentimento de covardes (Nietzsche) e a religião vista como resultado dos traumas obsessivos inconscientes de almas infantis (Freud)¹⁷³. Com a palavra, Congregação para a Doutrina da Fé:

Nas ciências humanas e sociais, convém estar atento antes de tudo à pluralidade de métodos e de pontos de vista, cada um dos quais põe em evidência um só aspecto da realidade; esta em virtude de sua complexidade, escapa a uma explicação unitária e unívoca. No caso do marxismo, tal como se pretende utilizar na conjuntura de que falamos, tanto mais se impõe a crítica prévia, quanto o pensamento de Marx constitui uma concepção totalizante do mundo, na qual numerosos dados de observação e de análise descritiva são integrados numa estrutura filosófico-ideológica, que determina a significação e a importância relativa que se lhes atribui. Os *a priori* ideológicos são pressupostos para a leitura da realidade social. Assim, a dissociação dos elementos heterogêneos que compõem este amálgama epistemologicamente híbrido torna-se impossível, de modo que, acreditando aceitar somente o que se apresenta como análise, se é forçado a aceitar, ao mesmo tempo, a ideologia. Por isso não é raro que sejam os aspectos ideológicos que predominem nos empréstimos que diversos “teólogos da libertação” pedem aos autores marxistas¹⁷⁴.

Antes da própria Instrução *Libertatis Nuntius*, Ratzinger já desnudava a estrutura gnoseológica fundamental da TdL em um pronunciamento intitulado *Explico-vos a Teologia da Libertação* (publicado em março de 1984). Segundo ele, a

¹⁷¹ PONDÉ, L. F. *O Catolicismo hoje*. São Paulo: Benvirá, 2011. p. 24-26.

¹⁷² Uso essa expressão no sentido freiriano. Na dialogicidade estão sempre as dimensões da reflexão e da ação. Quando não há o verdadeiro diálogo, não há encontro, amorosidade e respeito. (Ibid. FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. p. 89.)

¹⁷³ PONDÉ, L. F. Ibid. p. 105-109.

¹⁷⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo. Loyola, 1984.

TdL estava estruturada a partir do fosso – *graben* – que a cristologia bultmanniana acolheu entre o Cristo da fé e o Jesus Histórico¹⁷⁵. Indubitavelmente, a exegese bultmanniana colocou a própria tradição eclesial em cheque ao situá-la em um mundo distinto do atual, científico e histórico.

Além disso, a TdL foi construída no *sitz im leben* do final da fase de reconstrução do pós-guerra. Naquele momento, produziu-se no mundo ocidental um angustiante vazio de significado, ao qual a filosofia existencialista – ainda em voga – não conseguiu responder. Para Ratzinger então, as diferentes formas do neo-marxismo transformaram-se no impulso moral e, ao mesmo tempo, em uma promessa de sentido que parecia eclipsar o angustiante vazio do pós-guerra. Nesse sentido, o marxismo, com as acentuações religiosas de Bloch e as filosofias dotadas de rigor científico de Adorno, Horkheimer, Habermas e Marcuse, oferece modelos de ação que, segundo os teólogos da TdL, podiam responder ao desafio da miséria no mundo e, ao mesmo tempo, atualizar o sentido correto da mensagem bíblica¹⁷⁶.

Segundo Ratzinger, o ferramental marxista de análise do social é reducionista por esvaziar certas realidades complexas da multiplicidade de sentidos. O mundo, por exemplo, foi interpretado à luz do esquema da luta de classes e as alternativas sociais foram reduzidas ao dualismo capitalismo/socialismo segundo as próprias palavras de Karl Marx: “Até hoje, a história de toda sociedade é a história das lutas de classes”¹⁷⁷. Nesse sentido, uma conclusão natural dos teólogos da TdL seria ressignificar toda a realidade pelo viés socioeconômico, reduzindo-a de seus múltiplos significados e possibilidades de libertação¹⁷⁸. A dialética marxista torna até o pobre, o ponto central onde convergiram os esforços da TdL, instrumentalizado e idealizado nos conceitos da “ditadura do proletariado” e da “luta de classes”.

Diante do pronunciamento crítico de *Explico-vos a Teologia da Libertação*, os irmãos Boff, em atitude de respeito e escuta, acolheram certas advertências tais como: o necessário enraizamento na tradição da fé, a inadmissível transcendência (histórica) da fé e o perigo que o marxismo representava para a fé e a Teologia. Além disso, confessaram que certas posições cortantes, que quase beiravam o reducionismo, podiam ser explicadas pela vontade dos teólogos representativos da

¹⁷⁵ RATZINGER, J. *Explico-vos a Teologia da Libertação*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, n.º. 173, mar. 1984. p. 108-115.

¹⁷⁶ Ibid. p. 110.

¹⁷⁷ MARX, K. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p. 44.

¹⁷⁸ RATZINGER, J. Ibid. p. 111-112.

TdL de evidenciar exigências urgentes esquecidas da fé, sobretudo, em se tratando da situação social em que continente latino-americano estava mergulhado¹⁷⁹.

Na opinião dos irmãos Boff, algumas articulações “trôpegas” entre a teologia e a análise do social seriam justificadas, por tratar-se de uma visão atualizada que enfrentava corajosamente questões novas, desafiadoras e globais, como reconhece o próprio prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (CPDF) em seu pronunciamento (I, 3). Para eles, certamente esse discurso moderno iria aprender a se articular com o tempo, corrigindo inclusive os seus equívocos. Conscientes disso, os irmãos Boff solicitam ao prefeito Ratzinger que, para além de um juridicismo fundamentado na “presunção da perversidade”, a TdL deveria ser lida a partir da “presunção da inocência” e apreciada a intenção fundamental desses teólogos latino-americanos de articular a fé e a prática¹⁸⁰.

Mais precisamente sobre a relação com o marxismo – o *punctum dolens* onde o pronunciamento de Ratzinger e também a Instrução *Libertatis Nuntius* (da CPDF) concentraram suas críticas –, os irmãos Boff admitem certas fusões e confusões que marcaram algumas produções – chamadas inclusive por C. Boff de “mixagem semântica” –, levantam coerentemente questionamentos pertinentes (“Por que seria o marxismo uma fruta proibida?”) e acrescentam que nenhum pensamento nasce adulto.

Estas foram as primeiras reações de Ratzinger à TdL e contrarreacção dos teólogos da TdL ao pronunciamento do prefeito da CPDF. Agora vale a pena analisarmos a Instrução publicada alguns meses após esse primeiro diálogo crítico. Observemos as palavras da Congregação para a Doutrina da Fé na Instrução *Libertatis Nuntius*:

No caso do marxismo, tal como se pretende utilizar na conjuntura de que falamos, tanto mais se impõe a crítica prévia, quanto o pensamento de Marx constitui uma concepção totalizante do mundo, na qual numerosos dados de observação e de análise descritiva são integrados numa estrutura filosófico-ideológica, que determina a significação e a importância relativa que se lhes atribui. Os *a priori* ideológicos são pressupostos para a leitura da realidade social. Assim, a dissociação dos elementos heterogêneos que compõem este amálgama epistemologicamente híbrido torna-se impossível, de modo que, acreditando aceitar somente o que se apresenta como análise, se é forçado a aceitar, ao mesmo tempo, a ideologia. Por isso não é raro que

¹⁷⁹ BOFF, L. & BOFF, C. Cinco observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, nº. 173, mar. 1984. p. 116.

¹⁸⁰ Ibid. p. 116;

sejam os aspectos ideológicos que predominem nos empréstimos que diversos “teólogos da libertação” pedem aos autores marxistas. A advertência de Paulo VI continua ainda hoje plenamente atual: através do marxismo, tal como é vivido concretamente, podem-se distinguir diversos aspectos e diversas questões propostas à reflexão e à ação dos cristãos. Entretanto, “seria ilusório e perigoso chegar ao ponto de esquecer o vínculo estreito que os liga radicalmente, aceitar os elementos da análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia, entrar na prática da luta de classes e de sua interpretação marxista sem tentar perceber o tipo de sociedade totalitária à qual este processo conduz”. É verdade que desde as origens, mais acentuadamente, porém nestes últimos anos, o pensamento marxista se diversificou, dando origem a diversas correntes que divergem consideravelmente entre si. Na medida, porém, em que se mantêm verdadeiramente marxistas, estas correntes continuam a estar vinculadas a um certo número de teses fundamentais que não são compatíveis com a concepção cristã do homem e da sociedade. Neste contexto, certas fórmulas não são neutras, mas conservam a significação que receberam na doutrina marxista original. É o que acontece com a “luta de classes”. Esta expressão continua impregnada da interpretação que Marx lhe deu e não poderia, por conseguinte, ser considerada, como um equivalente, de caráter empírico, da expressão “conflito social agudo”. Aqueles que se servem de semelhantes fórmulas, pretendendo reter apenas certos elementos da análise marxista, que de resto seria rejeitada na sua globalidade, alimentam pelo menos um grave mal-entendido no espírito de seus leitores. Lembremos que o ateísmo e a negação da pessoa humana, de sua liberdade e de seus direitos, encontram-se no centro da concepção marxista. Esta contém de fato erros que ameacem diretamente as verdades de fé sobre o destino eterno das pessoas. Ainda mais: querer integrar na teologia uma “análise” cujos critérios de interpretação dependam desta concepção ateia, significa embrenhar-se em desastrosas contradições. O desconhecimento da natureza espiritual da pessoa, aliás, leva a subordiná-la totalmente à coletividade e deste modo a negar os princípios de uma vida social e política em conformidade com a dignidade humana¹⁸¹.

Há de se reconhecer, no entanto, que esta crítica da Congregação para a Doutrina da Fé à TdL estava marcada por um certo reducionismo ao identificar a análise marxista com o Marxismo Global e este com o marxismo-leninismo soviético¹⁸². Para Gutiérrez, a vinculação dos aspectos ideológicos do marxismo com a análise social presente na Instrução é um ponto muito discutível, até no interior do próprio marxismo: se para uns (p. ex. o marxismo soviético) o marxismo é um todo indivisível, para outros (p. ex. Gramsci e J. C. Mariátegui) a análise marxista ou seus aspectos científicos não estão ligados necessariamente ao materialismo metafísico¹⁸³.

¹⁸¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius: instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 22-24.

¹⁸² ANDRADE, P. F. C. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*. p. 173

¹⁸³ GUTIÉRREZ, G. Teologia e Ciências Sociais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, nº. 176, dez., 1984. p. 801.

A análise dos irmãos Boff, sem dúvida, tornou-se paradigmática porque positivamente perceberam que, através da Instrução, afirmou-se uma teologia da Libertação válida e apresentaram-se alguns pontos agora irrenunciáveis¹⁸⁴ da TdL. O primeiro: a percepção do caráter coletivo da opressão que suscita nos oprimidos a aspiração pela libertação e o segundo; o convite da Instrução às diferentes vertentes teológicas – para além da distinção inconsistente que se estava introduzindo no Brasil entre teocêntricos e antropocêntricos – para lutarem juntas contra “as situações de dramática miséria de onde brota a interpelação assim lançada aos teólogos”¹⁸⁵.

Entretanto, não podemos dispensar na presente tese o que a Congregação para a Doutrina da Fé pretendia oferecer com esta Instrução e seu pronunciamento de março de 1984: uma crítica da crítica. Ora, a avaliação crítica dos métodos de análise tomados de outras disciplinas impõe-se como condição *sine qua non* para o “que-fazer” teológico. Ainda mais, em se tratando do marxismo: uma concepção totalizante integrada a uma estrutura filosófico-ideológica na qual a TdL poderia facilmente cair. A interiorização do ferramental marxista de análise sem uma crítica prévia levou, por exemplo, alguns teólogos da TdL a interpretar o e esvaziar o conceito bíblico de seu conteúdo maior sob a ótica do proletariado marxista¹⁸⁶. Além disso, para alguns teólogos da TdL, o proletariado e a situação socioeconômica veio a ser a experiência originária da teologia substituindo aquilo que sempre será o originário na teologia e que garante inclusive a sua pertinência: o Deus revelado.

O próprio Clodovis Boff no artigo biográfico-teológico *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*¹⁸⁷, se pergunta se a experiência do pobre pertence à experiência originária da teologia e da fé em geral: “Inclino-me a pensar que, do ponto de vista da fé, a ‘experiência do pobre’ é derivada, não originária, e

¹⁸⁴ BOFF, L. & BOFF, C. Em vista do Novo Documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, nº. 176, dez., 1984, p. 712. É mister relembrar que, ainda que os irmãos Boff tenham mostrado a positividade da Instrução por ela colocar a TdL em evidência, não podemos nos esquecer que o artigo possui um tom virulento diante das críticas impetradas por Ratzinger. Observem as seguintes palavras “Acusá-los desta forma, raia ao campo da difamação e da calúnia, intoleráveis quando vem propiciadas por autoridades eclesiais da mais alta importância [...]. Tais acusações injustas revelam o quanto de desconhecimento existe e de falta de diálogo com os episcopados que possuem um autêntico trabalho popular e de ignorância da literatura da teologia da libertação nas línguas latino-americanas e traduzidas para quase todas as línguas modernas. (Ibid. p. 713.)

¹⁸⁵ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 11.

¹⁸⁶ Ibid. p. 112-113.

¹⁸⁷ BOFF, C. *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*. In. SUSIN, L. C. (Org.) *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.

que só ganha todo valor teológico a partir de algo anterior: Deus revelado, o qual opta, sim, pelo pobre”¹⁸⁸. Em outro artigo *Retorno à arché da teologia*¹⁸⁹, o mesmo autor admite, após tantos estudos na área da metodologia teológica, que a fé é a vida e a saúde da Teologia. Sem a fé, todo o edifício da Teologia corre o risco de adoecer¹⁹⁰.

Mas o que será fé para C. Boff? Ora, para ele, a fé é precisamente a *fides quae*, a fé positiva ou dogmática. A fé subjetiva – *fides qua* – não é no pensamento deste autor, o princípio da Teologia senão sua *conditio sine qua non*, enquanto permite o acesso a fé objetiva. Teologia é refletir o evento da revelação como autodoação de Deus. A fé-experiência não está aqui excluída: é antes determinada pela fé-evento – a medida, o critério e o fundamento da primeira. Vale ressaltar, que a teologia não chega ao evento relativo sem passar pela fé da comunidade se bem que o fim do seu percurso é chegar a Deus e à sua palavra criadora¹⁹¹.

Para C. Boff, a fé deve ser a arché, ou seja, o fundamento que sustenta um processo e ao mesmo tempo o origina e o rege. Nesse sentido, a fé é aquilo que funda, inaugura e determina o discurso teológico. A partir da metáfora da árvore, C. Boff diz que, relativa à teologia, a fé é ao mesmo tempo a raiz que inaugura a vida da árvore teológica e a seiva vitalizante produzida pela raiz de toda árvore¹⁹². De alguma maneira, nestes dois artigos supramencionados e analisados, C. Boff retoma as próprias críticas de Ratzinger em 1984 à TdL. Na metáfora do torrão de açúcar que desaparece quando diluído no café¹⁹³ – aquilo que estaria invisível, mas sempre presente – C. Boff retoma as últimas linhas da Congregação para a Doutrina da Fé na *Libertatis Nuntius* sobre a pureza da fé que não subsiste sem a preocupação de dar a resposta de um testemunho eficaz de serviço ao próximo e, em especial, ao pobre e ao oprimido, através de uma vida teologal integral¹⁹⁴.

Sobre o esvaziamento de uma percepção integral do ser humano derivada de uma interpretação materialista e econômica da própria libertação e do pobre, as palavras de Libânio também se tornam paradigmáticas:

¹⁸⁸ Ibid. p. 89.

¹⁸⁹ BOFF, C. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, L. C. (Org.) *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000.

¹⁹⁰ Ibid. p. 145.

¹⁹¹ Ibid. p. 149.

¹⁹² Ibid. p. 150.

¹⁹³ Id. *Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois*. p. 91-92.

¹⁹⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 42.

Em termos teológicos, a teologia enfrenta uma revisão mais profunda de seu instrumental de análise. Na reunião dos teólogos da SOTER em junho de 1990, os cientistas sociais defrontaram-se com o marco teórico marxista, que vinha sendo usado por muitos teólogos, ora em maior escala, ora em menor. Ficou claro que tal marco não só necessita ser ampliado, como também revisto em profundidade por causa de suas insuficiências, entre elas, da hipertrofia da classe em detrimento de aspectos culturais e sexuais da realidade, da incapacidade de analisar as relações de poder na Igreja adaptando análises da macro-sociedade, da carência de uma análise do estado, do desconhecimento de muitas novas realidades surgidas nesta nova fase do capitalismo, etc. Aponta como caminhos um uso maior da antropologia social, da sociologia das instituições, de métodos quantitativos, da teoria da ação (A. Touraine). A TdL não pode ficar prisioneira dos conceitos de classes sociais, desconhecendo as realidades como mulheres, crianças, negros e indígenas¹⁹⁵.

A racionalidade da TdL estava tão atenta à realidade injusta vivida pelos oprimidos latino-americanos e, ao mesmo tempo, tão profeticamente implicada na realidade concreta, que seus referenciais teóricos não conseguiram se mover para além das análises de estruturas ainda estritamente sociais, sem espaço para a crítica, ainda que social, da sexualidade, de gênero e de raça. O discurso teológico da TdL pretendia abranger toda a realidade da opressão e injustiça na América Latina e para tanto elegeu os marginalizados socioeconômicos. Na construção da noção de oprimido, o critério que norteou a definição da categoria dos pobres parecia óbvio e escolher aqueles que viviam na absoluta miséria era a decisão mais acertada, uma vez que a ideia de pobre/oprimido era baseada em critérios estritamente socioeconômicos.

Rubem Alves, sem dúvida, foi um dos primeiros teólogos a diversificar as formas de se escrever TdL quando ninguém sabia ou ousava fazer. Alves possibilitou à teologia dialogar não só com Marx, mas com Freud e a psicanálise, além de introduzir outros diálogos “estranhos” à teologia, como com a poesia e a literatura. O ponto central da teologia e pensamento de Alves é o corpo, já que, para ele, é no corpo que tudo começa. A teologia é só uma forma de falar sobre o corpo. Vejamos a sua definição de teologia:

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo, o corpo dos sacrificados. São os corpos que pronunciam o nome sagrado: Deus [...] A teologia é um poema do corpo, o corpo orando, o corpo dizendo as suas esperanças, falando sobre o seu medo de morrer, sua ânsia de imortalidade, apontando para utopias, espadas transformadas em arados,

¹⁹⁵LIBÂNIO, J. B.; ANTONIAZZI, A. *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 22.

lanças fundidas em podadeiras [...]. Por meio desta fala os corpos se dão as mãos, se fundem num abraço de amor, e se sustentam para resistir e caminhar¹⁹⁶.

Indo além de um olhar estritamente marxista e a partir da psicanálise e do dionisíaco, Alves diz que o corpo não existe sem referências na realidade, mas sempre relacionado a um mundo maior onde não pode ser percebido em sua inteireza por uma simples análise marxista do social, ainda que esta também seja imprescindível na luta pela libertação. Seu pensamento recebe influências inegáveis da Escola de Frankfurt, sobretudo de H. Marcuse e E. Fromm e da Teoria da Dependência, principalmente através de Celso Furtado, mas junto com estas, Alves dialoga com um outro universo de autores que o possibilita pensar o oprimido para além das fronteiras socioeconômicas. Diz nosso autor: “E eu me atrevo-me a perguntar: para que serviria uma sociedade livre e justa se ela não fosse o espaço para a expansão do corpo em prazer, felicidade e brinquedo?”¹⁹⁷.

Consciente da idealização ideológica do pobre na qual caíram alguns teólogos clássicos da TdL e da crítica recebida por centralizar o corpo e não o pobre como prioridade axiológica no seu “que-fazer” teológico, Alves diz aquilo que se tornará imprescindível para compreendermos o seu pensamento, exposto sobretudo no próximo capítulo:

E não me venham com o chavão de que a preocupação com o corpo é a doença da pequena-burguesia. Como se os trabalhadores não tivessem corpos, e sentissem dor de dentes com os dentes da classe social, e fizessem amor com os genitais de sua classe social, e cometessem suicídio com a decisão de sua classe social. O corpo, na verdade, é a única coisa que eles possuem – e tem de alugar. Os pobres cheiram mal, não tratam de dentes, têm fome com mais frequência e não conseguem afinar suas sensibilidades de sorte a gostarem de música erudita; além de apanhar com mais frequência e morrer mais cedo [...] cada corpo é o centro do mundo [...]. Os limites do meu corpo denotam os limites do meu mundo[...] a suspeita de que os poderosos estejam condenados, predestinados a cantar o amor ao poder, enquanto aos fracos só resta o poder do amor¹⁹⁸.

¹⁹⁶ ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte*. p. 9.

¹⁹⁷ Ibid. p. 34.

¹⁹⁸ Ibid. p. 33-35

3.

Rubem Alves, um teólogo “heterodoxo” da Libertação: das contribuições “isalinas” à saída “reacionária” de *Do paraíso ao deserto*.

Este capítulo tem por objetivo elucidar importantes conceitos alvesianos (corpo, imaginação, sonho, religião, erótico-dionisíaco, lúdico etc.) que flutuam entre os livros e artigos deste importante teólogo latino-americano e sistematizar-lhe a teologia – sem dúvida um importante afluente da TdL – através de uma pesquisa bibliográfica que levará em consideração as suas mais importantes obras: *Da esperança*, *Gestação do futuro*, *Enigma da religião*, *Protestantismo e repressão*, *Variações sobre a vida e a morte*, *Eu creio na ressurreição do corpo*, *Dogmatismo e tolerância* e finalmente *O suspiro dos oprimidos*. Além disso, pretendemos eleger não inconscientemente o corpo como a prioridade axiológica do discurso libertador de Rubem Alves, em torno do qual se construiu “uma via alternativa de desenvolvimento da teologia latino-americana”¹⁹⁹.

Nossa análise respeitará uma leitura cronológica de seus mais importantes textos, a partir do artigo *Injusticia y rebelión* (1964) e passando por suas duas mais importantes obras escritas nos Estados Unidos – *Da esperança* (1969) e *Gestação do futuro* (1972) – até *Do paraíso ao deserto* (1974), sua saída “reacionária”. Portanto, esta pesquisa optou justamente por analisar textos que, conquanto não resumam a intensa produção bibliográfica do teólogo, são paradigmáticos por revelarmos os caminhos e propostas libertadoras que Alves percorreu.

Aqui não pretendemos expor a biografia do autor, não por falta de interesse ou relevância, mas simplesmente porque já existem excelentes obras anteriores a respeito – partimos da mesma compreensão de Alves para quem biografia e a história são como que co-pertencentes²⁰⁰. Podemos destacar aqui inclusive uma obra recém-chegada a nossas livrarias: *É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves* de Gonçalo Junior²⁰¹.

¹⁹⁹ CERVANTES-ORTIZ, L. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005. p. 28.

²⁰⁰ ALVES, R. *O Enigma da religião*. p. 18.

²⁰¹ JUNIOR, G. *É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015. Além dela, vale destacar aqui duas autobiografias do próprio Rubem Alves: ALVES, R. *O sapo que queria ser príncipe*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2009 e *O velho que queria ser menino*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005.

3.1

Rubem Alves: um teórico da TdL

É mister iniciarmos nossa análise – com fins orgânicos e não justificativos – dizendo que Alves está entre aqueles que no final dos anos 60 apresentaram a América Latina com uma teologia que se tornou um dos importantes afluentes da TdL²⁰², ao pensar, “a partir” do contexto dos pobres, a sociedade industrial e a própria teologia clássica à luz de uma fé engajada/situada. Vale destacarmos as próprias impressões de Alves – registradas dezoito anos após a defesa de doutoramento –, sobre seu lugar na TdL no prefácio *Sobre deuses e caquis* em *Da esperança*: “Não sabia que aquele era um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: a Teologia da Libertação”²⁰³.

Entretanto, diferentemente dos teólogos clássicos da Libertação, Alves forjou uma TdL humano-corporal, não só a partir da análise marxista do social, chegada a ele principalmente através dos teóricos da Escola de Frankfurt e dos da Teoria da

²⁰² Alves tornou-se um dos principais teóricos da TdL. Apesar da crítica de muitos, o reconhecimento por parte dos grandes teólogos da TdL e dos que, após estes, pensaram o esforço teológico latino-americano, coloca nosso autor entre aqueles que iniciaram na América Latina “uma nova maneira de fazer teologia”. Ressaltamos as palavras dos irmãos Boff: “Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera e outros do lado católico e, do lado protestante, Emílio Castro, Júlio de Santa Ana, **Rubem Alves** e José Miguez Bonino começaram, mediante frequentes encontros, a aprofundar as reflexões sobre a relação entre a fé e a pobreza, evangelho e justiça social. (BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. **Grifo meu**. p. 111-114.) Para o teólogo Jung Mo Sung, uma das imprecisões da TdL foi não ter refletido profundamente sobre o tema da economia. Para ele, a crítica – que deveria ocupar um espaço considerável nas obras representativas da TdL – à economia capitalista, passou por alguns despercebida. Entre as exceções, está a profunda crítica de Alves à sociedade industrial e ao capitalismo. (SUNG, J. M. *Teologia e economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. p. 93.) Deste livro, vale destacar também a nota 10 da página 125. Para García Rubio, a crítica à Teologia da Esperança de J. Moltmann, inclusive a de Hugo Assmann e Gustavo Gutiérrez, depende fundamentalmente da crítica já formulada, em termos particularmente duros, por Alves. (Ver: RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* p. 94.) Além disso, vale ressaltar que para García Rubio o problema da opressão é basicamente humano. Ou seja, as estruturas de dominação oprimem o próprio homem, negando-lhe a possibilidade concreta de “ser mais”. Deve-se concluir, portanto, que o critério último e decisivo para sabermos se uma sociedade está realmente se desenvolvendo é, nas palavras de García Rubio, de “ordem antropológica”. Por isso, Rubio assevera que Alves, através de seu humanismo messiânico, foi um dos que mais se aprofundaram nas implicações antropológicas para o desenvolvimento. (Ver: RUBIO, A. G. *Ibid.* p. 36.) O grande historiador e teólogo Enrique Dussel em *História da Igreja latino-americana* (1930 a 1985) não omite Alves entre os fundadores dessa consciência teológica emancipatória. Eis as suas palavras: “Certamente um dos aspectos mais originais da história recente da Igreja latino-americana é a sua novidade teológica. Na história da teologia latino-americana pode-se detectar de 1959-1968 uma etapa de preparação, amadurecimento, entre o Concílio e Medellín, do tipo desenvolvimentista ou como ‘Teologia da Revolução’”. Só em 1968, como já dissemos, aparecem as primeiras obras de Teologia da Libertação propriamente ditas, como as de **Rubem Alves**, Richard Shaull, Gustavo Gutiérrez e em 1970 as de Hugo Assmann e Lúcio Gera. (DUSSEL, E. *História da Igreja latino-americana [1930 a 1985]*. **Grifo meu**. p. 74-75.)

²⁰³ ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.p. 41.

Dependência, mas também de outras correntes doutrinárias que ele devorou²⁰⁴: Lutero (a Doutrina dos Dois Reinos e a Justificação pela Fé), Otto e Barth (Deus enquanto “Totalmente Outro”), Bonhoeffer (a secularização e o conceito de polifonia), Paul Tillich (Teologia da Cultura e o Princípio Protestante), Richard Shaull (Teologia da Revolução), Wittgenstein (linguagem), Malinowski (a magia), Hui-zinga (o lúdico), Hesse (do romance *O jogo das contas de vidro*) e os grandes mestres suspeitos como Marx (religião como ópio), Freud (religião como ilusão), Nietzsche (o dionisíaco e a morte de Deus) e Feuerbach (a religião como projeção), com os quais ele dialogou em quase todas suas obras e biografia. O ecletismo alvesiano é ainda enriquecido de interlocuções com os poetas Fernando Pessoa, Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles, Adélia Prado, etc.²⁰⁵.

Não sem recorrer à sociologia marxista e à Teoria da Dependência (1960)²⁰⁶, mas transcendendo-as, através dos influxos anteriormente mostrados, Alves propõe uma libertação corporal de todas as estruturas tecnológicas e teológicas de repressão para que o corpo viva o sentido lúdico, imaginativo e dionisíaco da vida. A afirmação da vida em seu projeto teológico, através da interiorização da “morte de Deus”

²⁰⁴ Uso essa expressão livremente para respeitar as próprias palavras de Rubem Alves acerca das influências que recebeu e que fomentaram o seu caráter teológico e biográfico: “Não é esse o objetivo da eucaristia, ritual antropofágico supremo? Come-se e bebe-se a carne e o sangue de Cristo para se ficar semelhante a ele. Eu mesmo sou o que sou pelos escritores que devorei [...] E, se escrevo, é na esperança de ser devorado pelos meus leitores”. (ALVES, R. *Se eu pudesse viver minha vida novamente*. Campinas: Versus, 2004. p. 17.)

²⁰⁵ Sobre as fontes do pensamento teológico de Rubem Alves ver: CERVANTES-ORTIZ, L. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. op. cit. p. 41-98; REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 23-48; LUIZ, R. I. E. *Por uma ordo amoris: reflexões alvesianas sobre a libertação humana*. Dissertação defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012. p. 42-47; RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. Ibid. p. 33-39. CABRAL, J. S. *Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação*. p. 74-79.

²⁰⁶ Há de se perceber, no entanto, uma crítica mordaz de Alves, desde o livro *A gestação do Futuro* ao anti-humanismo de Marx. Para nosso autor, o marxismo é um produto, tal como a teoria psicanalítica, do iluminismo. Quando o marxismo ataca a imaginação – e não podemos nos esquecer que aqui a religião está incluída – fazendo dela um produto da ilusão humana, concomitantemente, eleva a ciência histórica ao *status* de sanidade. Para Alves, há uma verdade histórica objetiva no marxismo que deve ser buscada através dos métodos históricos de análise da economia. A imaginação, parte essencial de (ser) humano, é abolida pelo realismo das teorias psicanalítica, marxista e toffleriana. (ALVES, R. *A gestação do futuro*. Campinas: Papirus, 1986. p. 55-72.) Em seu recente livro *Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Barbette*, Alves diz que a consciência crítica da esquerda é sempre consciência infeliz, ou seja, padece de indigestão crônica. Entretanto, para Alves, no dionisismo de Nietzsche nós percebemos o prazer. “Dionísio é a filosofia do corpo inteiro, que por oposição a Apolo, que sente só com os olhos, filosofia ocular. Qual é o sentido dos opostos conceptuais que introduzi na estética, apolíneo e dionisíaco, ambos concebidos como um tipo de êxtase? O êxtase apolíneo excita o olho, antes de mais nada [...] No estado dionisíaco, todo sistema afetivo é excitado”. (ALVES, R. *Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Barbette*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011. p. 57-67.)

(gestada antes, mas proclamada por Nietzsche), da secularização e da imagem boehoefferiana da polifonia da vida, inspiraram Alves a propor uma libertação que tenha o corpo como o seu início – “a partir dele (o corpo)” – e o seu fim privilegiado – “para deitar o nosso corpo”²⁰⁷. É uma proposta que ultrapassa a de seus interlocutores calvinistas com seu esvaziamento da vida “para a glória de Deus” e a dos teólogos clássicos da Libertação que tornaram a vida e os corpos meios para se chegarem à revolução socialista.

O que está por trás da resposta político-profética dos teólogos latino-americanos? De acordo com as palavras do teólogo F. A. Pastor:

No que se refere à Teologia da Libertação, a dimensão política da esperança cristã e da práxis da caridade adquire uma posição relevante na perspectiva da reflexão teológica, pensada como pedagogia concreta da fé para o povo latino-americano. A teologia política ibero-americana não pretende perseguir um messianismo temporal, nem deduzir a opção socialista, derivando-a de premissas bíblicas, com uma metodologia ingenuamente fundamentalista. A Teologia da Libertação pretende superar, porém, o fatalismo religioso e, principalmente, a instrumentalização da fé por uma ideologia irracionalmente conservadora e ingenuamente acrítica. Para esta finalidade, a teologia ibero-americana considera insuficiente o instrumental conceitual das teologias ocidentais, elaboradas na ótica do diálogo com a fenomenologia ou com o existencialismo da primeira metade do século XX. Descobrimos a função crítica da comunidade eclesial no mundo, a teologia ibero-americana vivamente a dimensão profética da experiência religiosa e procura um espaço de incidência da reflexão cristã sobre as contradições da sociedade latino-americana. O a priori fundamental da teologia ibero-americana da libertação é a intuição global da situação latino-americana como resultante de uma opressão. A ideia, pois, da contradição no seio da sociedade, entre o ideal e a realidade, transforma-se no ponto de convergência da reflexão teológica sobre a mensagem cristã, da qual derivam os motivos de inspiração determinantes para julgar profeticamente a realidade, sob *ius divinum* dos imperativos da caridade evangélica²⁰⁸.

²⁰⁷ Rubem Alves diz que no jogo da teologia não há outro começo senão o próprio corpo: “O tema do jogo brota das exigências do coração, das esperanças do amor, do desejo de viver, de fazer com que o universo inteiro seja um corpo vivente, amante, pulsante, corpo de Cristo [...] Haveria algum outro ponto de partida possível? Existirá algum lugar onde nos encontramos fora de nós mesmos, estando assim livres do radical corpocentrismo a que a nossa carne nos obriga? Era esta a pergunta com que Kierkegaard martelava Hegel, pedindo-lhe reconhecer o ponto de onde brota todo pensamento e toda palavra: o eu, este pequeno e insignificante eu, que deseja ser feliz, com paixão infinita [...] Partir do corpo. Não é o corpo o centro absoluto de tudo, o sol em torno do qual gira o nosso mundo?”. (ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 31-32.) Além disso, o corpo é necessariamente o fim para o qual se caminha todo “que-fazer” teológico: “Teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar... Teologia é rede que tecemos para nós mesmos, para nela deitar o nosso corpo”. (ALVES, R. *Por uma teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 11)

²⁰⁸ PASTOR, F. A. *O Reino e a história: problemas teóricos de uma teologia da práxis*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 43.

A percepção da contradição entre o ideal e a realidade tornou-se o ponto de convergência onde se posicionou o julgamento profético da teologia latino-americana contra a economia norte-atlântica. Apesar das críticas injustificadas e anti-ecumênicas de Juan Luis Segundo²⁰⁹, entre os fundadores da Teologia da Libertação na América Latina, é justamente o teólogo de Boa Esperança quem mais claramente enxergou a contradição entre o que se está e o que deveria ser²¹⁰.

O que nos parece incômodo, tendo em vista a mudança dos tons na antropologia de Alves explicada na nota 210, é que Juan Luis Segundo ou leu o Alves da década de 1980 nos anos 1970 – o que seria um anacronismo, uma impossibilidade – ou não compreendeu definitivamente a tese doutoral do mesmo. Portanto, chamá-lo de “discípulo de Moltmann”²¹¹, parece-nos uma incoerência. Talvez, chamá-lo de irmão sanguíneo de Moltmann, já que os dois definitivamente são filhos de Lutero (e, por isso mesmo, filhos da Teologia dos “Dois Reinos” e da “Justificação pela Fé”), seria um pouco mais aceitável, ainda que a tese de Alves tenha sido abertamente uma crítica à escatologia de Moltmann e ao pessimismo da antropologia protestante²¹².

Antes de analisar propriamente a tese doutoral de Rubem Alves (1969) e a importante contribuição do “humanismo messiânico” à TdL, tornar-se-á necessário investigar antes os aportes alvesianos à ISAL e mapear neles claramente os contor-

²⁰⁹ SEGUNDO, J. L. *Libertação da teologia*. p. 153-168.

²¹⁰ No capítulo *O Corpo dos sacrificados*, Alves, confessando as bases epistêmicas de sua antropologia (calvinismo, psicanálise e marxismo), diz que do corpo do sacrificados, dos fracos e dos pobres surge apenas – por eles estarem condenados a isto – o poder do amor. Falta-lhes, não porque não querem, mas porque não podem, a lógica do poder. Por isso, a política – uma prática racional construída pela articulação e pelo uso impiedoso da força (a lógica dos “porquês” e dos “em decorrência de”) – dá lugar à magia (a lógica dos “entretanto” e dos “a despeito disto”), que não é alienadora ou ilusória, mas a maneira única através da qual os pobres, fracos e oprimidos podem expressar sua dor e inquietação diante do que é ou está. (ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte*. Ibid. p. 53-71.) Este livro de 1985 está inserido, sem dúvida, na década em que até mesmo os teóricos clássicos da Libertação repensaram os seus projetos teóricos. Ali, observa-se o humanismo político com o qual Alves critica a sua própria tradição (Lutero, Bultmann, Barth, Moltmann) e através do qual constrói o seu humanismo messiânico repensado à luz de momentos históricos diferentes. (Ver: BOFF, L. [Org.] *A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p. 9-13; 17-91; 98-113.)

²¹¹ SEGUNDO, J. L. Ibid. p. 161.

²¹² ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. op. cit. p. 141-162; RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* Ibid. p. 92-94. Para García Rubio, é legítima a preocupação de evitar que a Teologia da Esperança constitua uma nova forma de fuga da dureza dos compromissos históricos que desafiavam o homem naquela situação histórica. Entretanto, para García Rubio, tanto Alves quanto Assmann e Gutiérrez desferiram golpes injustos ao acreditarem que o futuro prometido de Moltmann roubaria a obrigatoriedade de enfrentar os conflitos próprios daquele momento histórico. (Ver: RUBIO, A. G. Ibid. p. 94.)

nos marxistas e protestantes que o tornaram o teólogo mineiro *sui generis* nos inícios da TdL. É nesta produção incipiente, sobretudo no artigo *Injusticia y rebelión*, onde vemos um intenso e frutífero diálogo entre nosso autor e Celso Furtado, um dos importantes teóricos da Dependência²¹³.

3.2

Contribuições alvesianas à ISAL (Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade)

Nessa altura, é imprescindível analisarmos dois artigos de Rubem Alves relativas à Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade (doravante ISAL) – *Injusticia y rebelión* e *La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre* –, e introduzirmos este importante movimento ecumênico latino-americano, por ter dado um valor positivo às ideologias como meio legítimo de humanização e fornecido excelentes análises da conjuntura social na América Latina²¹⁴. Inicialmente, vale ressaltar também que o período da parceria entre Alves e a ISAL (1964-1968) coincide com o tempo de formação de nosso teólogo nos Estados Unidos²¹⁵.

Segundo José Bittencourt Filho, a criação da ISAL está relacionada com o movimento surgido em Evanston (1954)²¹⁶. Para se compreender Evanston, é necessário dar um passo atrás na tentativa de compreendê-lo à luz do movimento ecumênico contemporâneo e de suas raízes no Conselho Mundial de Igrejas (CMI). O CMI foi fundado em 1948, na cidade de Amsterdã (Holanda), no contexto de reconstrução do Pós-Guerra, na busca de que as igrejas a ele afiliadas produzissem

²¹³ SILVA, G. J. C. *A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana*. Retirado em: 24/11/2015

²¹⁴ RUBIO, A. G. Ibid. p. 99.

²¹⁵ Cervantes Ortiz descreve assim esse momento: “1964-1969: período de convencimento militante e de trabalho a serviço de uma consciência da mudança, bem como de início da maturidade criadora. Alves encontra certeza, definições, clarezas, tanto para si mesmo quanto para a Igreja, e as transmite em um estilo que já se apresenta como uma crítica totalizante, globalizadora. A suficiência das propostas de mudanças eclesiais e sociais não é julgada, mas, sim, sublinhada a coincidência entre a consciência e estilo: a forma a serviço apaixonado de uma causa. Surgem aqui as constantes: experiências, reviravoltas, autores que reaparecerão continuamente no futuro. Foram os anos vividos nos Estados Unidos, que culminaram com a publicação de sua tese de doutorado. Essa etapa representa a primeira sistematização de sua teologia até então”. (CERVANTES-ORTIZ, L. Ibid. p. 44.) Lembremos que o exílio foi durante os anos que se sucederam às perseguições que Alves enfrentou de sua própria igreja e dos militares, quando ele voltou após terminar seu mestrado na Union Theological Seminary. (Ver: REBLIN, I. A. Ibid. p. 32-33; ALVES, R. *Da esperança*. Campinas: Papyrus, 1987. p. 30-3.)

²¹⁶ FILHO, J. B. *Caminhos do protestantismo militante: ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida, 2014. p. 43.

reflexões sobre a responsabilidade social dos cristãos²¹⁷. Sua formação se dá rica e historicamente em um processo que envolveu movimentos de caráter internacional que já atuavam ecumenicamente antes da existência do CMI. Podemos aqui citar: Movimento Missionário Internacional, Movimento de Vida e Ação, Movimento de Juventude Cristã etc²¹⁸.

A Assembleia do CMI em Evanston (1954) já revelava que o engajamento na questão social era urgente para a Igreja. Para J. B. Filho, a impressão geral da Assembleia era de que um grande cataclismo sociopolítico estava prestes a acontecer e, para enfrentá-lo, tornara-se prioritário preparar as igrejas afiliadas. Lá em Evanston, encontraram-se os quadros que iriam mobilizar – tanto no Brasil quanto na América Latina – a criação de Comissões de Igreja e Sociedade²¹⁹.

A reunião que criou a ISAL aconteceu alguns dias antes da realização da II Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA II) na cidade de Huampaní, perto de Lima (Peru), de 23 a 27 de julho de 1961. Ora, há de se compreender que foi a partir da realização das Celas – CELA I (1949), CELA II (1961) e CELA III (1969) – que as igrejas protestantes latino-americanas foram tomando consciência dos desafios e da responsabilidade das mesmas nesse cenário continental. Daí, precisamos destacar que a partir da realização do CELA II, surgiram comissões como a UNELAM (Comissão Provisória Pró-Unidade Evangélica Latino-Americana), a CELADEC (Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã) e a ISAL²²⁰. Entretanto, a ISAL não pode ser pensada apenas pelos esforços do CMI ou das CELAS. Antes, foi a conjugação entre estes dois e o trabalho dos que vieram através das organizações eclesiais e paraeclesiais de juventude, agrupamentos estes que exerciam uma função estratégica mobilizadora em torno da responsabilidade social dos cristãos e das igrejas (FUMEC, ULAJE, etc.)²²¹. Além destes agentes, devemos também citar Richard Shaull, Emilio Castro, Miguez Boniño,

²¹⁷ Ibid. p. 40.

²¹⁸ Para uma análise profunda desses movimentos ecumênicos e da formação do CMI, ver: NETO, L. L. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 33-48; SANTA ANA, J. de. *Ecumenismo e Libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

²¹⁹ FILHO, J. B. Ibid. p. 40.

²²⁰ NETO, L. L. Ibid. p. 40-43.

²²¹ Ibid. p. 42. Ver também: CAVALCANTI, R. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 207.

Maurício Lopez e Paulo Wrigth, todos pertencentes a uma geração pioneira protestante conscientizada das questões latino-americanas e de seu papel missionário diante delas²²².

3.2.1

Injustiça e rebelião: a realidade social na América Latina e a necessária “ruptura”

Tendo introduzido este importante movimento ecumênico na América Latina, ser-nos-á necessário analisar as contribuições de Alves à ISAL através de dois importantes artigos da revista *Cristianismo y Sociedad: Injusticia y rebelión* (1964) e *La muerte de la iglesia y el futuro del hombre* (1968)²²³. Urge-nos examinar estes dois artigos por três motivos: **1)** eles nasceram na década do *aggiornamento* teológico do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da recepção crítico-criativa deste na II Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín (1968) e; **2)** absorveram as análises do social dos teóricos da Dependência (sobretudo Celso Furtado) e também aquilo que se tornou, pela relevância, o chamado Medellín protestante – a Conferência do Nordeste (1962)²²⁴; **3)** são contemporâneos das ditaduras civil-militares latino-americanas onde, principalmente no Brasil, intensificou-se o regime da Segurança Nacional cuja consolidação definitiva seria o Ato Institucional 5 (1968).

Portanto, entremos primeiro nas análises alvesianas sobre a realidade social da América Latina do primeiro artigo, onde a expressão “subdesenvolvimento” era um termo técnico que parecia simplificar indevidamente o que estava ocorrendo. A situação socioeconômica agravada do nosso país e da América Latina não estava

²²² FILHO, J. B. Ibid. p. 44.

²²³ Para uma compreensão melhor desses importantes artigos de Alves na revista *Cristianismo y Sociedad* ver: CERVANTES-ORTIZ, L. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 47-60; ALMEIDA, S. M. *O pensamento teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 1998. p. 13; LUIZ, R. I. E. *Por uma ordo amoris: reflexões alvesianas sobre a libertação humana*. Dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2013. p. 34-38.

²²⁴ Para maiores informações sobre a Conferência do Nordeste e suas implicações missiológicas no protestantismo brasileiro ver: FILHO, J. B. *Caminhos do Protestantismo Militante: ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida, 2014; NETO, L. L. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002; RENDERS, H.; SOUZA, J. C.; CUNHA, M. N. *As igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste*. São Paulo: ASTE, 2012.

determinada primordialmente por uma inadequação técnica, e sim, por uma conjuntura ético-estrutural de injustiça que sustentava o subdesenvolvimento. E se o problema do subdesenvolvimento não podia ser solucionado através de um messianismo tecnológico, Alves propunha a revolução como um caminho legítimo para que as estruturas alimentadoras de cadáveres e vítimas fossem todas elas desmornadas²²⁵.

Para Alves, o conformismo, nutrido por uma maneira religiosa medieval de viver e representada pela contraproducente frase “Somos pobres porque ésta es la voluntad de Dios”²²⁶, deve ser substituído por uma atitude crítico-revolucionária diante da espoliante realidade social²²⁷. Através das análises sobre a questão agrária de Celso Furtado na Conferência do Nordeste, Alves desmonta o caráter messiânico da industrialização e do tecnologismo ao desvelar as raízes do problema agrário e social brasileiro e os mercados internacionais:

Por lo tanto, la orientación de la agricultura se desvió de las necesidades directas del hombre brasileño hacia los mercados internacionales. Hoy nos hallamos frente a una agricultura inhumana, basada en la economía individualista del interés personal, antes que los intereses sociales de la comunidad. Esta tendencia al monocultivo trajo las siguientes consecuencias: primero, un desequilibrio biótico. Los productos del trabajo agrícola no fueron transformados en alimentos para los que Vivian de eso. A medida que la población fue creciendo, la agricultura fue centrándose en el mercado internacional. Esto explica por que los que trabajan el suelo brasileño se hallan siempre desnutridos y en estado de hambre permanente. Segundo, la concentración inútil de capital. El monocultivo trajo riqueza a los propietarios, como resultado del comercio en el mercado internacional. Sin embargo, este dinero fue completamente inútil, debido a que no existía ningún interés en cambiar el estatus que o mejorar la agricultura, o utilizarlo para el desarrollo industrial. Nos hallamos frente a una estática y rígida situación en la que un grupo privilegiado gobierna el país y el pueblo sufre en silencio²²⁸.

Há de se perceber também, fazendo eco das palavras de Alves, que uma das raízes da rebelião é, sem dúvida, “la esperanza incumplida”²²⁹. Ou, melhor dizendo, tanto as ligas camponesas, que se perceberam subservientes e exprimidas pela indústria, quanto os trabalhadores industriais, que diante do colapso das antigas estruturas agrárias não se viram como co-partícipes dos privilégios da pequena elite, interiorizaram, por causa das realidades destoantes e desiguais e pelo fracasso do

²²⁵ ALVES, R. Injusticia y rebelión. *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 40.

²²⁶ Ibid. p. 4.

²²⁷ Ibid. p. 4.

²²⁸ Ibid. p. 41-42.

²²⁹ Ibid. p. 42.

messianismo industrial, uma nova interpretação crítica e realista da sociedade. A miséria, a indiferença dos detentores do poder político-econômico, a obsoleta estrutura agrária, a falta de direitos sociais, a ausência de um salário mínimo, as condições inumanas de vida entre outros fatores, eis-las desveladas na nova leitura alvesiana mais crítica da sociedade²³⁰.

Nesse sentido, os indicadores socioeconômicos de seu tempo despertaram um estado de inquietude social: 70% das terras cultiváveis nas mãos de 7% dos latifundiários; camponeses que recebiam 50 cruzeiros por um dia de trabalho; altíssima taxa de mortalidade infantil (sobretudo no Nordeste); doenças como tuberculose que dizimavam 100.000 pessoas por ano no Brasil etc. Demais, a percepção da injustiça praticada por uma pequena elite, o que representa uma outra raiz da rebelião além daquela supracitada. A rigidez de estruturas políticas e sociais que mantinham a desigualdade e a inflação descontrolada e provocavam instabilidade e insegurança levou Alves e outros teóricos a proclamarem, para além das “medidas tímidas contraproducentes”, “una ruptura con el pasado que aún es presente” e “derribar as estructuras políticas y económicas”²³¹.

É neste ponto – a humanização do homem através da ruptura com o presente estado das coisas – que marxistas e cristãos se encontram em uma busca comum. Para o teólogo mineiro, a situação brasileira exigia a própria revolução social dos que buscavam uma sociedade mais humana. Esta revolução, segundo ele, supõe uma completa e radical reestruturação da vida, porque as estruturas presentes nela são inadequadas para realizar e potencializar a vida humana. Além disso, há de se perceber também que existiam forças políticas e econômicas que queriam perpetuar o *status quo*, o que por si só justificava o processo revolucionário²³².

Qual era a resposta teológica de Rubem Alves diante da espoliação de milhares de oprimidos? Ora, na crítica de Alves à esta situação socioeconômica de espoliação na América Latina, encontramos uma teologia que definitivamente se construiu – não de forma deslocada ou a-historicamente – enquanto expressão articulada de um processo histórico marcado pela pobreza e pela dominação de alguns que

²³⁰ Ibid. p. 44.

²³¹ Ibid. p. 45-46.

²³² Ibid. p. 46-47.

sustentavam a manutenção do *status quo*. Daí, Alves propunha, em seu “ato segundo”, uma resposta teológica que dinamitasse a injustificada separação entre o Deus Criador e o Deus Redentor²³³.

O teólogo García Rubio é outro que não concorda com a justaposição histórica no cristianismo entre o Criador e o Salvador. Para ele, ela só se justifica pelo influxo do dualismo neoplatônico e, modernamente, do dualismo cartesiano que afetou diretamente a compreensão da relação entre a fé no Deus que cria e a fé no Deus que salva. Tal oposição não se justifica biblicamente, pois já na Bíblia hebraica, a fé no Criador deve ser vivida, compreendida e contextualizada a serviço da fé no Deus Salvador-Libertador²³⁴.

Para Alves, Deus está trabalhando concretamente para redimir a totalidade de sua criação. Citando a carta de Paulo (*Efésios* 1: 9-10) e criticando a soteriologia das igrejas evangélicas no Brasil concentrada em indivíduos, Alves diz que a redenção engloba a totalidade de sua criação que é “[...] el hombre junto al hombre; el mundo entre el hombre y el hombre; el hombre y la naturaleza; el reino de la creatividad, del trabajo, el orden económico”²³⁵.

Na proposta alvesiana de libertação e em sua percepção sobre o envolvimento dos cristãos na luta revolucionária, tornou-se fundamental desfazer, no “que-fazer” teológico, o docetismo e a espiritualidade abstrata nos quais as igrejas protestantes estavam mergulhadas. Sobre a mentalidade protestante nos anos 60, Cervantes-Ortiz observa que “a teologia predominante nas igrejas evangélicas impedia quase completamente fazer a ponte entre a fé protestante e a realidade circundante”²³⁶.

É na encarnação do Deus-Filho (*João* 1:14; 1ª *João*. 1:1-4) que se percebe que a verdadeira espiritualidade se faz na aceitação da totalidade da criação e no envolvimento revolucionário para derrubar as estruturas auto-perpetuadoras que desumanizam a vida e são infensas a mudanças radicais, e proclamar, no lugar delas, o poder capaz de humanizar o homem²³⁷. Aqui já aparece um dos temas centrais da

²³³ Ibid. p. 48.

²³⁴ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001. P. 115-158.

²³⁵ ALVES, R. Injusticia y rebelión. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 48.

²³⁶ CERVANTES-ORTIZ, L. A *Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 50.

²³⁷ ALVES, R. Injusticia y rebelión. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 49. Cito Richard Shaull aqui não inconscientemente. Na opinião de Cervantes-Ortiz, o contato de Alves com a teologia de Shaull, seu professor em Campinas foi impactante. Através desse encontro, o mundo até então velado por uma espiritualidade abstrata, tornou-se o lugar onde as verdades da fé são desenvolvidas e aplicadas. A velha frase calvinista “o mundo é o cenário da glória de Deus” ganhava

teologia de Alves: a encarnação de Cristo. Jesus não foi uma “mera aparência” – *dokesis* – como diziam os docetas repreendidos pelo presbítero João (1^a João 1:1, 4:2; 2^a João. 1:7)²³⁸. Jesus fez-se carne e deu a sua vida inteira para que outros tivessem vida: “Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados (1^a João 4:10)”. Para Alves, a encarnação também tem implicações políticas e históricas e a respeito de Richard Shaull, seu maior influenciador, disse: “Para ele, era justamente nos problemas do mundo que se encontravam as marcas de Deus. Deus aparece como homem no lugar onde a vida humana comum é vivida: este é o sentido da encarnação”²³⁹.

Além de percebermos os contatos da teologia de Alves com a Teoria da Dependência e outras análises sociais marxistas, é mister também compreendermos, já desde *Injusticia y rebelión*, os seus distanciamentos. Para nosso teólogo, toda revolução corre o risco de converter-se em uma força desumanizadora. Por isso, a presença cristã na revolução não se baseia em absoluto no reino das ideologias e sim no significado último do processo revolucionário: Deus que está atuando nele e nos desafiando a enfrentar as questões da vida e da morte envolvidas neste processo²⁴⁰.

E mais, para Alves, a fonte da revolução não é o marxismo e nenhuma outra ideologia importada, mas o sofrimento do oprimido. A teologia, que ele ainda não denominara através do genitivo “da Libertação”, constrói-se “a partir do oprimido”. O marxismo oferece apenas a base intelectual integrativa e interpretativa da realidade social e uma estratégia para superar a situação do povo oprimido²⁴¹. No pensamento inicial de Alves, o marxismo é adicionado a um ferramental teórico mais

semanticamente pela necessidade de entender as lutas humanas como um aspecto privilegiado e central da atuação Divina na história. (CERVANTES-ORTIZ, L. op. cit. p. 56-58.)

²³⁸ A partir das descobertas de Nag Hammadi, Raymond Brown sustenta que os adversários – ou separatistas – da comunidade do discípulo amado não eram os docetas contra os quais Inácio de Antioquia ou Irineu de Lião escreveram, como alguns intérpretes consideraram. Entretanto, independentemente de sua veracidade, ao aceitarmos esta tese, devemos, no mínimo, considerar esses adversários como aqueles que, mesmo afirmando a existência humana de Cristo, não a consideravam do ponto de vista salvífico. Para os separatistas de Brown, o ministério salvífico de Jesus que inclui o seu batismo e a sua morte, não significava o que significava para a comunidade do discípulo amado. (BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 114-128).

²³⁹ SHAULL, R. *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. p. 22.

²⁴⁰ ALVES, R. *Injusticia y rebelión*. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 49.

²⁴¹ *Ibid.* p. 50.

variado e se torna apenas um símbolo que assinala o pensamento e a ação desatualizados da Igreja Cristã. Já vemos em meados do século XX um impulso para a humanização do mundo que teve o marxismo tão-somente como agente catalítico, porém insuficiente por si só, enquanto ideologia totalizadora, para tratar da condição humana²⁴².

Segundo Alves, a igreja que confessa “la palabra se hizo carne” deve ser aquela, que deixando as suas abstrações e ações a-históricas, interfere no desenvolvimento histórico e se preocupa com sua busca última: a realização integral do homem. Daí, o marxismo como agente catalítico e simbólico nunca pode se converter em ídolo, uma vez que a catálise não é o fim do processo. Alves, o costureiro iconoclasta, adverte contra o risco e perigo de idolatrar, dogmatizar ou endeusar uma ideologia que representa apenas uma ferramenta a mais: o centro da fé cristã não é e nunca será uma ideologia e sim a encarnação de Deus. Isto significa que nunca podemos dialogar com qualquer ciência senão em completa liberdade para interpelá-la e questioná-la²⁴³.

Em todo o artigo *Injusticia y rebelión*, há de se perceber o influxo da dissertação de mestrado de Alves de 1963, redigida no Union Theological Seminary de Nova Iorque e concluído um ano antes: *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brasil*²⁴⁴. Nela, já observamos nitidamente sua postura crítico-criativa ao absorver com perspicácia o ferramental marxista de análise da sociedade ainda que não proclame abertamente, como fará posteriormente em *Do paraíso ao deserto: reflexões autobiográficas*, o anti-humanismo teórico de Marx. Entretanto, Alves percebe o perigo real do marxismo ou de qualquer outra ideologia em reivindicar para si um *status* metafísico²⁴⁵.

Utilizando ainda um vocabulário pouco erudito, Alves reputa a ideologia parte do natural, isto é, ela emerge do esforço da razão para compreender e ordenar o natural, do qual ela também faz parte. Ora, se as ideologias integram o natural,

²⁴² Ibid. p. 51.

²⁴³ Ibid. p. 52.

²⁴⁴ Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Antonio Vidal Nunes (Universidade Federal do Espírito Santo) por ter me enviado a dissertação de mestrado de Alves, traduzida e editada pela *Revista Capixaba de Filosofia e Teologia (REDES)*, vinculada ao Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória e à Faculdade Salesiana de Vitória – ES.

²⁴⁵ ALVES, R. *Teologia da Libertação em suas origens: uma interpretação do significado da revolução no Brasil – 1963*. Vitória: IFTAV/Unisales, 2004. p. 92. Para um aprofundamento maior no influxo do pensamento marxista em Alves ver: NUNES, A. V. *A presença de Marx no pensamento religioso de Rubem Alves*. Retirado em: 12/05/2016. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/424/482>

devemos confessar a origem humana delas e as suas inclinações subjetivas: elas não podem ser julgadas em termos de uma verdade universal senão acolhidas ou negadas, levando em consideração a sua funcionalidade. Por conseguinte, a teologia deve acolher de maneira crítico-construtiva²⁴⁶ quando as ideologias se apresentam com um caráter penúltimo²⁴⁷.

A crítica da crítica de Ratzinger à relação da TdL com o marxismo, esboçada com mais profundidade no capítulo anterior, já está no ideário alvesiano desde 1963. Seu caráter iconoclasta fez com que nosso teólogo e pensador visse e se desviasse de uma possível metaficização do método marxista, erro este em que incorreram muitos teóricos da TdL. O marxismo, sem dúvida, ofereceu categorias ideológicas que, em meados do século XX pareciam mais adequadas à interpretação da opressão das vítimas da economia do norte-atlântico. O marxismo, antes de ser o fundamento incontestado da revolução – a qual, como veremos mais adiante, é o próprio grito do oprimido e a participação do Deus Criador-Salvador –, é aquilo que simplesmente catalisou o processo revolucionário na busca pela humanização²⁴⁸.

Podemos concluir, após essa importante digressão, que Alves indica pelo menos três coisas importantes neste diálogo primevo com o marxismo: **1)** a igreja deve se comprometer com o movimento em prol da humanização – a Igreja, que caminha à luz da encarnação e do sacrifício de Cristo, deve ser aquela que participa ativamente do processo de libertação humana; **2)** a igreja que caminha no chão e não no além da história deve ser aquela que se coloca a ouvir, a aprender ou pelo menos a recordar o seu chamamento através da escuta crítica do marxismo; **3)** a igreja deve ser a consciência do processo revolucionário mediante uma crítica comprometida, evitando inclusive idolatrar as ideologias, o que seria o ocaso do próprio processo revolucionário²⁴⁹.

²⁴⁶ Ibid. p. 88-89.

²⁴⁷ Esta expressão “penúltimo” reflete a influência de Bonhoeffer, que em sua *Ética*, distingue entre o derradeiro – a justificação pela graça – e as coisas penúltimas – todo campo de convivência cristã, especialmente a poimênica. (BONHOEFFER, D. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.)

²⁴⁸ Ibid. p. 87.

²⁴⁹ ALVES, R. Injusticia y rebelión. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 52-53.

3.2.2

A morte da Igreja como pré-condição para o verdadeiro humanismo

Apesar das angústias do golpe de 64 e a concomitante delação de seis pastores ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana no Brasil²⁵⁰, *Injusticia y rebelión* (1964) ainda alimenta esperanças pela possível articulação entre a linguagem da igreja e a do marxismo na busca pela libertação do ser humano. A mudança radical no pensamento alvesiano só viria em *La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre* quando ele anuncia alto e bom som a morte da igreja como pré-condição do verdadeiro humanismo²⁵¹.

Para Alves, existe uma diferença básica entre a morte de Deus e a morte da igreja. Enquanto a morte de Deus é interpretada como passo fundamental, no esquema kantiano-nietzschiano, para o amadurecimento da humanidade e a dessacralização dos ídolos para conquistar uma nova liberdade que permitisse ao ser humano explorar horizontes inéditos, a morte da igreja é antes a afirmação de uma presença “no-liberadora, no-contemporânea, no-abierta al futuro”²⁵².

Segundo o teólogo mineiro, que interiorizara crítico e criativamente a secularização das cartas de Bonhoeffer ao perceber o desajuste da igreja no mundo moderno, e, simultaneamente, a mudança de paradigma de Thomas S. Kuhn, tentar renovar a igreja com as vetustas medidas reformistas equivalia a não experimentar o passo libertador da morte da igreja e de sua reformulação completa. Se, ao negar os modelos passados de transcendência, a morte de Deus significou uma abertura de novos caminhos, certamente a morte da igreja abrirá novos espaços eclesiológicos para pensar a igreja e o ser humano historicamente²⁵³.

Para Juan Luis Segundo, a justificação pela fé tornou-se o desserviço doutrinário luterano na luta pela libertação. Já para Alves, esse dogma fundamental é a con-

²⁵⁰ Sobre a delação de Rubem Alves e mais cinco pastores ao Supremo Concílio da IPB ver: ALVES, R. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987. p.29-30; REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores: o pensamento teológico de Rubem Alves*. p. 32-33. Alves comentando as delações pelas quais passou por causa do fundamentalismo da IPB disse: “Agora o que restava da Igreja Presbiteriana do Brasil que eu amara? Absolutamente nada. Meu desprezo era total, irremediável, absoluto”. (ALVES, R. *Ibid.* p. 36.)

²⁵¹ ALVES, R. *La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre*. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 6, nº 2, 1968. p. 3.

²⁵² *Ibid.* p. 3.

²⁵³ *Ibid.* p. 5.

dição indispensável – “el único punto de apoyo de la transcendência” – para a liberdade de Deus de construir a Igreja na história, pois, se o ponto de apoio da Teologia Reformada é a eleição divina, a Igreja sempre será a criação da liberdade Divina. E por ser a igreja um ato de liberdade de Criador, deve manter-se incondicionada e, por isso, nunca imanente como uma entidade dada: “tal es la razón por la cual hablan de la iglesia invisible, la comunidad de la Fe: la realidad de la iglesia era fugaz y no podía ser identificada em uma forma inequívoca”²⁵⁴.

Há aqui, nas raízes da teologia protestante, não só uma crítica à teologia católico-romana, através de sua ideia da “sucessão apostólica”, mas especialmente à teologia reformada que se ossificou através da ideia de uma “*pura doctrina*”²⁵⁵. Já estão aqui esboçadas as principais críticas de Alves ao Protestantismo da Reta Doutrina (PRD) e ao dogmatismo intolerante em *Protestantismo e repressão* (1979) e *Dogmatismo e tolerância* (1982)²⁵⁶.

Reformar a Igreja que insiste em perpetuar-se através da sucessão apostólica ou da “pureza doutrinária” não deve ser a nossa preocupação central; antes, devemos buscar a Igreja que Deus, em sua liberdade, está criando no mundo. Esta opção, sem dúvida, exige que nós a busquemos e abandonemos as formas tradicionais de definir *a priori* os sinais da Igreja em termos confessionais. Pleonasticamente falando, a liberdade de Deus deve se manter “livre” e a sua transcendência, “transcendente”²⁵⁷.

Onde está a Igreja nascida da criatividade e liberdade de Deus se ela não está imanente como entidade dada? Onde estão as marcas da Igreja? Nas respostas a estas perguntas, constrói-se a eclesiologia de Alves que tem fortíssimas influências de Shaull e de seu conceito de “Igreja em diáspora”²⁵⁸. Ora, para Alves devemos

²⁵⁴ Ibid. p. 6.

²⁵⁵ Ibid. p. 6.

²⁵⁶ Para uma compreensão maior do PRD ver: ALVES, R. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p. 27-36. Em *Dogmatismo e tolerância*, Alves, através da metáfora nietzschiana da serpente e da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, ataca qualquer tentativa de tornar a linguagem simbólica da religião uma linguagem absoluta e “científica”. (Cf. ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 19-44.)

²⁵⁷ ALVES, R. La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 6, nº 2, 1968. p. 7. Deve-se compreender aqui como transcendência não uma fuga alvesiana da história. Ao contrário, a transcendência em Alves recebe contornos escatológicos de uma realidade futura que pressiona o presente. Nota do autor.

²⁵⁸ SHAULL, R. La forma de la Iglesia en la nueva diáspora. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 2, nº 6, 1964. p. 2-17. Este conceito de “Igreja em diáspora” provocou um rebuliço nos anos da ebulição teológica do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). (Ver nota 10 em *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. CERVANTES-ORTIZ, L. Ibid. p. 36.)

primeiro, se é que desejamos encontrar as marcas da Igreja, abandonar – e aqui mora o paradoxo de seu pensamento – a anti-história que encontra sua formulação clássica no pensamento filosófico de Kant na separação epistemológica entre a “coisa em si” e o “fenômeno” – ou nas palavras de Alves, “libertad y tiempo objetivo”²⁵⁹. Além disso, devemos abandonar a a-historicidade onde o dogma da “justificação pela fé” desembocou com a ideia barthiana de Deus como “O Totalmente Outro”, o que toca tangencialmente a história²⁶⁰ ou a a-historicidade de Bultmann, quem interiorizou o sentido heideggeriano de tempo – como êxtase do *dasein* –, oferecendo uma libertação simplesmente subjetiva²⁶¹.

Em segundo lugar, Alves acredita que devemos aceitar a tradição bíblica onde se percebe uma relação dialética entre a historicidade e o porvir. Trocando em miúdos: é na pressão do futuro sobre a comunidade, que vive a partir desse tempo que se aproxima, que nasce a luta pela transformação das estruturas do presente. Vejamos suas próprias palavras:

La escatología – ésta es nuestra sugerencia – es la presión del futuro sobre el presente en tal manera que el hombre se libera del pasado y es capaz de crear una nueva tierra haciendo su libertad formada en el futuro para penetrar el reino de la naturaleza. Si esto es el caso, la historicidad del hombre y su libertad no están divorciadas del tiempo objetivo sino que más bien hallan su expresión en la lucha por la transformación de las estructuras del presente en la dirección del futuro²⁶².

Em terceiro lugar, Alves reputa que a notável incapacidade de se atualizarem no mundo contemporâneo e o apego ao passado tornaram as instituições eclesásticas contrárias ao futuro e, por isto, impotentes para seguir o impulso humanizado

Vale ressaltar ainda a crise que Alves confessa no artigo (*Do Paraíso ao deserto: reflexões autobiográficas*) que se tornou paradigmático nos anos efervescentes da TdL: “E para surpresa nossa, encontramos mais sinais do Espírito fora dos limites fechados de nossas comunidades eclesiais que dentro delas”. (ALVES, R. *O Enigma da religião*. p. 15.)

²⁵⁹ Id. *La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre*. p. 9.

²⁶⁰ BARTH. K. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 50.

²⁶¹ Da mesma forma Bultmann, a partir das categorias do existencialismo de Heidegger, proclama a existência autêntica como “soltura de tudo quanto é mundanamente disponível, ou seja, a postura das desmundanização, a liberdade”. (Ver: BULTMANN, R. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 27.)

²⁶² ALVES, R. *Ibid.* p. 10.

da atividade messiânica. Daí, críticos modernos como Marx²⁶³, Nietzsche²⁶⁴ e Freud²⁶⁵ só conseguiram pensar em um futuro novo catalisado pelo fim da religião.

Eis porque Alves insiste na grande e qualitativa diferença entre mudanças como reforma, adaptação, evolução e *aggiornamento* – palavras ainda dependentes do passado –, e transformações revolucionárias e livres para novos começos que só são possíveis quando se leva a sério a escatologia e, através dela, se afirma a presença de um futuro que irrompe criativamente na história humana. Em outras palavras, ao invés de sermos pressionados pelo passado que cria idolatrias, estabilidades, imutabilidades e desistorização, o Espírito cria uma comunidade do futuro que, por sua qualidade escatológica, rechaça todas as estruturas e fórmulas políticas, econômicas, sociais e religiosas formadas pelo passado²⁶⁶.

A comunidade messiânica – ou comunidade do porvir – que não pode ser identificada com uma instituição dada, também não pode ser descrita como escondida e somente percebida pelos olhos da fé. Ao contrário, ainda que não saibamos onde ela está, devemos buscá-la no chão da história. A rigor, busca-se a comunidade que vive para o futuro do homem, quem busca a humanização e um novo significado “para a” história “na” história. “¿Dónde está?”²⁶⁷, pergunta Alves. Quais são

²⁶³ Segundo Karl Marx “A angústia religiosa é, por um lado, a expressão da angústia real e, por outro lado, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito das condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o ópio do povo. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula. Exigir que renuncie às ilusões acerca da sua situação é exigir que renuncie a uma situação que precisa de ilusões. A crítica da religião é pois, em germe, a crítica deste vale de lágrimas de que a religião é a auréola”. (MARX, K. H. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972. p. 48.)

²⁶⁴ As palavras de filósofo alemão: “De fato, nós filósofos, “espírito livres”, sabendo que o “antigo Deus está morto”, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre, eis que enfim os nossos barcos podem voltar a partir e vogar diante de todos os perigos; volta a ser permitido qualquer tentativa de quem busca o conhecimento; o mar, o nosso mar, de novo abre todas as suas extensões; talvez jamais tenha existido tanto “mar aberto”. (NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p.182.)

²⁶⁵ Freud pretende desmascarar a gênese da religião: “Acho que preparamos suficientemente o caminho para uma resposta a ambas as perguntas. Ela será encontrada se voltarmos nossa atenção para origem psíquica das ideias religiosas. Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que o desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida”. (FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p. 43.)

²⁶⁶ ALVES, R. Ibid. p. 14.

²⁶⁷ Ibid. p. 15.

os sinais de sua presença? Nosso teólogo enumera pelo menos seis sinais da presença histórica dessa comunidade messiânica:

1. A comunidade messiânica é parteira do futuro. Por ser ela, uma presença histórica, busca através da liberdade humana a construção de uma nova história.
2. Pelo fato de ser parteira, a comunidade messiânica é uma comunidade do gozo.
3. Na linguagem da comunidade messiânica, a eficácia deve sempre criar a liberdade e não a domesticação do homem.
4. A comunidade messiânica vive a solidariedade humana e o perdão.
5. A comunidade messiânica aceita a sua condição de sofrimento diante de uma realidade destoante.
6. Por ser ela uma comunidade do futuro, nega o presente estado das coisas. O que é deve ser transcendido pelo que deveria ser²⁶⁸.

A partir desses sinais da comunidade messiânica, percebemos que a missão da igreja é criar esse novo futuro para a humanidade. Quer dizer: uma era que, por sua novidade, é símbolo da criatividade e da liberdade do homem, e, portanto, símbolo do Reino que exige uma ruptura com um passado obsoleto na busca de um futuro mais humanizado, chamado, em uma obra posterior, de *ordo amoris*. A nova definição de igreja como comunidade messiânica sugere, entre outras coisas, que se trata de uma comunidade de gozo, a serviço da historicidade humana, da solidariedade, do sofrimento messiânico e da abertura para o futuro a partir da dialética da cruz e da ressurreição²⁶⁹.

3.3

O humanismo messiânico: a síntese crítico-criativa entre o humanismo político e a graça (elemento crítico do protestantismo)

Terminadas as análises destas importantes contribuições de Alves à ISAL, conseguimos perceber as relações de Alves com as teorias marxistas de análises do

²⁶⁸ Ibid. p. 15-16.

²⁶⁹ Ibid. p. 16.

social e também seus distanciamentos. Cabe-nos aprofundar agora nossa análise da obra que se tornou, segundo as palavras do próprio Alves, “um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: Teologia da Libertação”²⁷⁰. Portanto, ser-nos-á interessante iniciar este subcapítulo com as palavras de Harvey Cox no prefácio em *A Theology of Human Hope*²⁷¹ que já nos mostram claramente os contornos lúdicos, dionisíacos, imaginativos e corporais que Alves ofereceu em sua tese doutoral. Traços estes que, além de terem se tornado a rosa-dos-ventos de suas obras posteriores, identificam claramente o caráter subversivo e iconoclasta do autor estudado até mesmo dentro de uma teologia crítico-emancipatória como a TdL²⁷². Com a palavra, Harvey Cox:

Alves conclui este livro, primeiro com um apelo ao papel imprescindível da imaginação na política, para depois focalizar alguns dos revolucionários atuais. Ele convoca uma nova fusão entre os elementos dionisíacos e apolíneos, uma celebração festiva do corpo, uma combinação regozijante de eros e ágape na batalha para libertar o homem tanto da opressão quanto da repressão. A nota final deste livro não podia ser mais necessária ou bem-vinda. Estou convicto de que, aqueles dedicados à batalha pelas mudanças sociais necessárias, não precisam ser ascetas de cara de poucos amigos, e que aqueles que se deleitam com os paladares e aromas da necessidade atual não precisam se engordar ou acomodar. Ao nosso esforço por forjar uma teologia da libertação, Alves vem acrescentando algo que talvez só um latino-americano possa oferecer: uma porção generosa da mais pura felicidade humana. A teologia revolucionária dele é escrita para ser tocada não apenas *vivace* mas também *con brio*. Alves não se contenta em só conversar sobre a esperança humana, ele fala e a alimenta.²⁷³

²⁷⁰ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 53.

²⁷¹ O título original desta importante obra de Rubem Alves foi: *Towards a Theology of Liberation*. Este título foi mudado, por sugestão dos editores católicos da Corpus Book, para *A Theology of Human Hope*, que desejavam com isso correlacioná-la com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann. O próprio Alves comenta no prefácio da edição em português este fato: “Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: libertação, nome sem respeitabilidade teológica, sobre o que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a teologia da esperança. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro, a partir do nada. E assim ficou *A Theology of Human Hope*”. (ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 53.)

Ver também o precioso capítulo de Júlio de Santa Ana: SANTA ANA, J. Fiel às suas origens. In: NUNES, A. V (Org.) *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 86-87. Ver nota 31 do livro: CERVANTES-ORTIZ, L. Ibid. p. 59.

²⁷² Há de se destacar aqui a importante contribuição do teólogo e cientista da religião Jimmy Sudário Cabral em *Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação*. Segundo Cabral, Alves foi o teólogo da TdL que mais bem desenvolveu uma crítica contundente às tradições no horizonte teológico latino-americano. Cabral ainda afirma que, diferentemente das teologias clássicas da Libertação, a proposta libertadora de Alves, que procurou dialogar seriamente com as teologias europeias da “morte de Deus”, absorvendo ativa e criativamente a crítica moderna à religião, propôs não só uma libertação socioeconômica do ser humano, mas também uma libertação que incluía o *ré-quiem aeternan Deo*, anunciando o fim de uma dogmática ossificadora. (CABRAL J. S. Ibid. p. 74-79.)

²⁷³ No original: “Alves concludes this book first with a plea the indispensable role of imagination in politics and then bears down on some of today’s revolutionaries. He calls for a new fusion of Apollonian and Dionysian elements, a glad celebration of the body, a joyous combination of *eros* with

A tese de Alves anuncia o “humanismo messiânico” como proposta crítico-libertadora para uma sociedade industrial que castrava a criatividade humana através do seu falso messianismo e para as teologias cultivadas no norte-atlântico que, com os seus a-históricos subjetivismos, cegavam a vista da história²⁷⁴. Há de se concordar com as considerações de García Rubio e Jung Mo Sung sobre a importância da crítica de Alves à sociedade industrial. Sobre o conflito entre a visão tecnocrática desenvolvimentista e a assim chamada visão humanista-político, García Rubio diz que Alves foi: “[...] no âmbito latino-americano, um dos que mais se aprofundaram nas implicações dessas duas visões do desenvolvimento para a libertação do homem”²⁷⁵. Já para Jung Mo Sung, nem a crítica à ausência ou à imprecisão dos temas econômicos nas principais obras da TdL, nem mesmo a análise do capitalismo – fundamento imprescindível para o desenvolvimento de uma teologia emancipatória latino-americana – ocuparam grandes espaços nas obras teológicas, exceto em alguns autores (doze obras citadas na nota 10 de seu livro), entre eles, Rubem Alves em *Da esperança e Geração do futuro*²⁷⁶.

agape in the battle to liberate man from both oppression and repression. The book could not end on a more welcome or needed note. I am persuaded that those dedicated to the battle for fundamental social change need not be joyless ascetics and that those who find delectation in the tastes and smells of the present need not become fat and placid. Alves has added to our effort to forge a theology of revolution something that perhaps only a Latin American could, a large helping of sheer human felicity. His revolutionary theology is written to be played not only *vivace* but *con brio*. Alves is not satisfied merely to talk about human hope, he speaks and nourishes it”. (ALVES, R. *A Theology of Human Hope*. New York: Corpus Books, 1969. p. xii. Tradução minha.)

²⁷⁴Para uma melhor compreensão do “humanismo messiânico” que o trabalho doutoral de Alves propõe à TdL, vale a pena ler as seguintes palavras: “O que separa o messianismo humanista do humanismo messiânico, portanto, não é o fato de um ser histórico e o outro não. Histórico são os dois. A diferença entre eles consiste em que o messianismo humanista nasce de uma experiência histórica na qual somente estão disponíveis para a tarefa da libertação humana os recursos tangíveis e quantitativamente determináveis, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todos os recursos humanos. O messianismo humanista parte do homem. Porque o homem consiste no único recurso disponível, ele constitui o objeto de sua confiança e de sua esperança. Tal messianismo, em consequência, sustenta-se ou cai junto com os poderes do homem. [...] O humanismo messiânico, ao contrário, a partir de sua experiência histórica acredita na determinação humanizante do transcendente. Ao pronunciar o nome de “Deus”, este humanismo se refere ao poder de humanização que está determinado a tornar o homem historicamente livre, mesmo quando todas as possibilidades (objetivas e subjetivas) imanentes na história já se mostram esgotadas”. (Ver: Alves, R. *Da esperança*. Ibid. p. 150.)

²⁷⁵ RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. p. 36.

²⁷⁶ SUNG, J. M. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. p. 93-125.

3.3.1

Humanismo político: a consciência proletária e a crítica à sociedade industrial

Alves abre a sua mais importante obra teológica com a sua célebre frase: “o homem é um ser histórico”²⁷⁷. A rigor, não sendo ele um ser preexistente, nasce no chão da história não como um produto acabado e vítreo, mas vem a ser o que é nas relações que estabelece com o meio ambiente: o ser humano não é apenas um ser “no” mundo, ele se torna um ser “com” o mundo. Por conseguinte, tanto o ser humano quanto seu mundo permanecem inconclusos na história, “pois as relações possíveis entre eles jamais se exaurem”²⁷⁸.

Por ser histórico, o ser humano constitui, através da sua linguagem²⁷⁹, o espelho de sua própria historicidade. A linguagem, portanto, nascida no chão da história e sempre para ela direcionada, não é uma simples descrição senão a interpretação humana da mensagem e do desafio que o ser lança ao mundo. Uma vez que a linguagem é tão histórica como o ser humano e o meio ambiente, ela permanece inconclusa e em constante mutação. Assemelha-se a um “rio”²⁸⁰ e não pode ser fixada em conquistas pretéritas, pois, a linguagem se desenvolve enquanto o ser humano se redescobre e se recria²⁸¹.

Nesse sentido, o nascimento de uma nova linguagem baliza concomitantemente uma nova experiência, autocompreensão e vocação, e, conseqüentemente,

²⁷⁷ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 57.

²⁷⁸ Ibid. p. 58.

²⁷⁹ A linguagem é um dos temas mais trabalhados ao longo das obras de Alves. Para o teólogo profundamente influenciado pela filosofia da linguagem de Wittgenstein de quem pega emprestado a célebre frase do *Tratado lógico-filosófico* – “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” – toda ação humana acontece dentro de um mundo criado pela linguagem. A linguagem muda o mundo e, por sua vez, o mundo muda a linguagem. Para uma melhor compreensão sobre a importância da linguagem na teologia de Rubem ver: NUNES, A. V. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 93-144; REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Paulo: Oikos, 2009. p. 111-118.

²⁸⁰ Uso essa expressão aqui com o objetivo de evocar a impermanência das coisas na filosofia do Heráclito. Para ele, o mundo todo é visto como um fluxo incessante, onde só permanece inalterável e estável a lei que rege a inevitável transformação das coisas. Como bem lembrou Platão, em um dos seus diálogos: “Heráclito teria dito que todas as coisas estão em movimento e que nada há em repouso; ele as compara ao fluxo de um rio e diz que você não pode entrar no mesmo rio duas vezes” (Original: “Heraclitus is supposed to say that all things are in motion and nothing at rest; he compares them to the stream of a river, and says that you cannot go into the same water twice”.) (PLATÃO. *Cratylus*. Retirado em: 28/11/2015. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu001616.pdf>. p. 67. Tradução minha.)

²⁸¹ Ibid. p. 59.

um novo ser humano e uma comunidade diferente: “Se o interlocutor não se modifica é porque tornou-se cristalizado e congelado: deixou de ser histórico”²⁸². Nas primeiras páginas de *Dogmatismo e tolerância*, livro da década de 80, as palavras do teólogo são contundentes: “Os homens podem se converter. Eles emigram de um universo linguístico para outro. E é isto que os separa – esta tênue e fugaz possibilidade de liberdade: isto os torna espírito”²⁸³.

Como outros teólogos da TdL estudados no capítulo anterior, Alves assistiu à eclosão de um novo tipo de consciência e, simultaneamente, de uma linguagem *sui generis* empregada por ela. Ambas anunciaram, segundo ele, o nascimento de uma nova comunidade, a qual o Alves chama “proletariado mundial”²⁸⁴. Esta consciência proletária se percebeu vítima de um mundo desumano e desigual, pois notaram que não eram simplesmente pobres, mas que foram “tornados pobres”. As palavras citadas abaixo patenteiam o influxo da teoria da dependência, já apontado nos artigos da revista *Cristianismo y Sociedad* analisados no subcapítulo anterior e ainda vigente em sua tese:

O seu é um mundo terceiro: o da pobreza, da carência. Elas são subdesenvolvidas. Inicialmente pensava-se que essa situação de subdesenvolvimento fosse simplesmente um estado anterior ao desenvolvimento, isto é, que tais nações estivesse a caminho de se desenvolver. Esperavam eventualmente alcançar o chamado ponto de decolagem, no qual sua inércia seria vencida e uma mudança qualitativa iria ocorrer: passariam para o outro lado, tornando-se parte daquele mundo formado pelas nações ricas. Tal esperança, todavia, está desaparecendo. A consciência proletária tornou-se sabedora da brutal realidade desse crescente abismo que separa as nações pobres das ricas. As subdesenvolvidas não podem, assim, evitar um sentimento de fracasso ou de inferioridade, dada a sua incapacidade de conseguir até mesmo o essencial para a sobrevivência física de suas populações, tendo de encarar diariamente a realidade da fome e da inanição. Ao mesmo tempo, têm de se defrontar com as economias de abundância, do desperdício e da guerra, das nações ricas do mundo²⁸⁵.

Modificou-se a percepção e consciência proletárias sobre as estruturas desumanas que mantinham certos segmentos sociais pobres e esquecidos. Mais especificamente, impôs-se um estado de reflexividade aos de baixo no terceiro mundo,

²⁸² Ibid. p. 60.

²⁸³ Id. *Dogmatismo e tolerância*. p. 31.

²⁸⁴ Id. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 61. É mister reiterarmos que para Alves, quando falamos de proletário, estamos falando de um fenômeno verdadeiramente ecumênico, unindo povos do terceiro mundo a negros, estudantes, etc.

²⁸⁵ Ibid. p. 63.

conscientizados das raízes coloniais de sua pobreza; aos negros que se viam segregados em favelas e guetos por causa da cor de sua pele e finalmente; aos estudantes, vítimas das fábricas de burocracias, as chamadas universidades: “nunca haviam sido os criadores de sua história, mas objetos da história de outrem” ²⁸⁶. Da percepção gerada por essa reflexividade nasceu o grito aprisionado dessas consciências que Paulo Freire chama de “mudas” ²⁸⁷.

Eis que o ser humano, ainda oprimido, começa a falar uma linguagem diferente, condizente com quem percebe a própria incompletude e concomitantemente sua inclusão e participação da história. Nasce um ser não mais domesticado, mas determinado a se libertar historicamente. O ser humano deixa de ser unidimensional e consciencialmente escravizado para emergir como um agente que se percebe co-autor na construção de um mundo mais humano. No ensaio autobiográfico *Do paraíso ao deserto*, a ser comentado mais detalhadamente ao final do terceiro capítulo, perceberemos o mesmo desejo de humanização e culturalização do mundo:

Em outras palavras, o eu não permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa *ordo amoris* ²⁸⁸.

²⁸⁶ Ibid. p. 63-66.

²⁸⁷ FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 69.

²⁸⁸ Id. *Enigma da religião*. p. 20. Alves retira a sua ideia de *ordo amoris* de *Ordo Amoris* do filósofo alemão Max Scheler. Segundo Scheler: “O conceito de um *ordo amoris* tem assim um duplo significado: um significado normativo e um significado apenas fáctico e descritivo. Tal significado é normativo, mas não no sentido de que a própria ordenação seja um complexo de normas. Em semelhante caso, ela só poderia ser estabelecida por alguma vontade – ou de um homem ou de Deus –, mas não poderia conhecer-se de um modo evidente. Existe decerto o conhecimento da ordem de precedência de todos os títulos possíveis que as coisas, para serem amadas, têm segundo o seu valor intrínseco e peculiar. É o problema central de toda a ética. E o ponto supremo a que o homem pode aspirar seria, na medida do possível, amar as coisas como Deus as ama, afirmar com discernimento no próprio acto de amor a coincidência do acto divino e do acto humano num só e mesmo ponto do mundo dos valores. Por conseguinte, o *ordo amoris* objectivamente justo só se transforma em norma quando, como conhecido, se encontra referido ao querer do homem e a ele oferecido por uma vontade. (SCHELER, M. *Ordo Amoris*. Disponível em: <http://www.jeanlauand.com/SchelerOrdoAmoris.pdf> Retirado em 13/05/)

A partir das análises de teóricos como P. Furter²⁸⁹, S.M. Limpinset, S. S. Wolin²⁹⁰, P. Freire, S. Carmichael e C. V. Hamilton²⁹¹, Alves compreendeu que as consciências condenadas ao mutismo e à reflexividade se perceberam agora protagonistas na criação de um *ordo amoris*²⁹². Em outras palavras, a consciência do proletariado mundial – gerada pela percepção do caráter inumano e contraditório da sociedade – e a descoberta do caráter inconclusivo do mundo e, consequentemente, dos horizontes abertos que convidam à criatividade e à experimentação humana, uniram as suas forças em um ecumenismo prático pela libertação humana. Ou segundo o próprio Alves, na percepção da inumanidade e dos horizontes abertos está a gênese do desejo de “fertilizar a terra, gerar um filho, criar um novo amanhã no qual a sua negação e a sua esperança tornar-se-ão históricas”²⁹³.

O que de fato é um direito inalienável – a liberdade humana –, não deriva de nenhum conceito ou teoria. O humano não pode emergir dos fatos que agora produzem o inumano: é antes a criação de um sujeito humano conscientemente posicionado contra a contradição dos fatos. No entanto, essa consciência não é compreendida apenas pela dialética entre a negação (da liberdade) e a esperança (de conseguí-la). É necessário estar ciente do caráter radicalmente histórico e secular dessa consciência, a qual não toma como ponto de partida uma verdade maior ou mais transcendente que a própria história. O ser consciente disso “[...] não procura por detrás das estrelas uma razão para sucumbir e oferecer-se em sacrifício [...]”, e ele e seus semelhantes “[...] se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem”²⁹⁴.

²⁸⁹ Para Furter, a cínica frase “o jovem é bom, mas deve ser orientado” já contém o verdadeiro sentido da orientação, a saber, torná-lo seu objeto. (Ver: FURTER, P. Caminhos e descaminhos de uma política da juventude. In: *Paz e Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 27-28.)

²⁹⁰ Para estes autores, os estudantes recusaram-se a se integrar à sociedade porque perceberam que os seus valores humanos seriam distorcidos ao adentrarem no prático e comprometedor mundo adulto. (LIPSET, S. M.; WOLIN, S. S. *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations*. New York: Anchor Books, 1965. p. 218-225.)

²⁹¹ CARMICHAEL, S.; HAMILTON, C. *Black Power*. New York: Vintage Books, 1967.

²⁹² Ibid. p. 39-51. Para uma compreensão mais detalhada sobre a *ordo amoris* ver: LUIZ, R. I. E. *Por uma ordo amoris: reflexões alvesianas sobre a libertação humana*.

²⁹³ Id. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 74. Apesar do próprio Alves utilizar “uma *ordo amoris*”, opto pelo artigo indefinido masculino “um” para se referir a expressão *ordo amoris*, descobri tardiamente que a expressão é masculina.

²⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 27.

A esperança não se deriva da idéia a-histórica de uma sociedade perfeita, mas da negação do presente inumano: “Esta consciência brota da história e para ela permanece voltada”²⁹⁵. Porém, para tornar o mundo mais humano é imprescindível uma ação política, porque a nova consciência do proletariado mundial acredita que um novo humano e um novo amanhã só serão criados mediante a atividade caracteristicamente política. Entendemos “política” aqui como a prática da liberdade, ou, em outras palavras, a atividade do ser humano que se descobriu livre para criar um futuro melhor: “A libertação humana mostra-se o resultado da atividade responsável do homem, quando este assume o risco de criar um amanhã mais amigável”²⁹⁶.

Entretanto, há de se afirmar que o ser humano, ao se perceber enquanto protagonista da história, também observa que a mesma, justamente por ser inumana, precisa de uma ação política, isto é, somente através do exercício histórico do poder é possível negar o hoje inumano buscando, para além dele, um futuro mais reconciliado com os desejos de humanização. Aí, sem dúvida, nascem a consciência de que o exercício político não pode ser realizado apenas por uma pequena elite e a certeza de que o “que fazer” política consiste na vocação de todo ser humano para criar o futuro.

A política torna-se, para esta consciência, o novo evangelho, a anunciação da boa nova: se o homem emergir da passividade e da vida reflexa, como sujeito da história, um novo futuro poderá ser criado. Ela desafia o homem: buscai primeiro o reino da política e o seu poder, e tudo isso será vosso²⁹⁷.

Trata-se, sem dúvida, de um humanismo que emerge da consciência do protagonismo humano, das atuais condições inumanas e do compromisso dele exigido para ver raiar o novo alvorecer. Ou segundo Alves de um “humanismo político”²⁹⁸ ou Paul Lehmann, de um “messianismo humanista”²⁹⁹ que exige de seus ideólogos um otimismo em relação aos elementos estatístico-quantitativos. Aqui já começam a se tornar mais consistentes as críticas de Alves ao otimismo ingênuo do “humanismo político” e o risco deste de desembocar em um novo fundamentalismo. Vale

²⁹⁵ ALVES, R. Ibid. p. 78.

²⁹⁶ Ibid. p. 60.

²⁹⁷ Ibid. p. 79.

²⁹⁸ Ibid. p. 80.

²⁹⁹ LEHMANN, P. *Ideology and Incarnation*. Geneva: John Knox Press, 1962. p. 25.

lembrar que para Alves o “humanismo político” é o centro das perspectivas marxistas de análise do social e também engloba os teóricos da Dependência, os da Escola de Frankfurt, sobretudo os teóricos Herbert Marcuse e Erich Fromm e o próprio Marx³⁰⁰.

Tendo sido introduzida a linguagem do “humanismo político”, sem a qual não teríamos as lentes de leitura do social, torna-se imprescindível para nossa tese compreendermos como Alves usa esse ferramental para analisar a linguagem da sociedade industrial: o tecnologismo. Primeiro, deveríamos afirmar que a crítica do teólogo à linguagem do tecnologismo não pode ser compreendida como uma negação da tecnologia. Deve-se ter em mente que tal crítica é endereçada não à tecnologia em si mesma, mas aos sistemas tecnológicos totalitários e às pretensões messiânicas de sua linguagem, ou seja, ao seu falso humanismo. Nesse sentido, o seu real destinatário não é a tecnologia, mas o tecnologismo cujos maiores profetas são Harvey Cox, Henry Clark e Theodoor Arend van Leeuwen, os teólogos da secularização³⁰¹.

Harvey Cox, o autor de *The Secular City*, tornou-se um dos partidários mais otimistas das mudanças sociais em andamento na sociedade industrial – ou na expressão dele, na cidade secular –, e seu tom é jubiloso diante das conquistas tecnológicas no mundo moderno. Há de se observar, por exemplo, como ele diferencia o homem pré-moderno do homem moderno, no sentido de valorizar em demasia as conquistas modernas:

O homem pré-secular (pré-moderno) vive numa floresta encantada. Os vales e bosques estão infestados de espíritos. As rochas e os riachos são vivos e encerram demônios amigos ou diabólicos. A realidade está carregada de poderes mágicos que surgem aqui e ali para ameaçar ou beneficiar o homem³⁰².

³⁰⁰ A crítica de Alves ao marxismo já aparece em sua primeira obra, a dissertação de mestrado defendida na Union Theological Seminary em 1963: *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*. A tese, que já apresenta os primeiros traços críticos de Alves ao anti-humanismo de Marx, foi publicada pelo Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória. (ALVES, R. *Teologia da Libertação em suas origens: uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil*. Vitória: IFTAV/Unisaes, 2004. p. 87-94.)

³⁰¹ Ibid. p. 85-89. A teologia da secularização é alvo de sua crítica também em *Dogmatismo e tolerância* onde Alves diz que a dita teologia, que vive a partir da afirmação do abandono de Deus, afirma que Deus deve ser encontrado escondido nos processos de secularização. Assim, Arend Theodor Van Leeuwen afirmava em sua obra *O Cristianismo na história do mundo*, que na tecnologia encontramos a expressão secular da ação libertadora de Deus. Esta teologia, segundo Alves, teve vida curta primeiro porque as profecias acerca do fim da religião falharam e segundo porque as promessas da ciência não satisfizeram as expectativas humanas. (ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 79-82.)

³⁰² COX, H. *Cidade do homem. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p. 32.

Em uma página de prosa efervescente, ele afirma que os cristãos devem acolher o espírito tecnológico e moderno sem medo:

[...] o processo estrepitoso de modernização não é algo que os cristãos devem temer. Devemos festejá-lo. Trata-se de uma das maneiras pelas quais Deus trabalha para libertar os homens do cativeiro. Não é uma maldição negra nem uma bênção pura. É, antes, uma oportunidade, um chamado à maturidade, exigindo dos indivíduos e das sociedades que escolham, em plena consciência, onde desejam ir e o que desejam ser. Sou da opinião de que o lugar em que surge este senso de resposta humana, é, também, o lugar em que o cristianismo está agindo na história. Deus é mais plenamente Deus onde o homem se torna mais plenamente homem³⁰³.

Para Cox, justifica-se esse otimismo em relação à modernização na medida em que a cidade secular apresenta um cenário ideológico-cultural favorável ao desenvolvimento do potencial humano: foi a ciência moderna que eclipsaram o obscurantismo dogmático e as fantasias religiosas. Nessa visão, aquele mundo antigo, infestado de poderes mágicos e demoníacos, tinha ruído com o despertar das ciências e da tecnologia.

Entretanto, o otimismo do primeiro Cox foi suplantado por uma percepção menos bonhoefferiana da sociedade moderna. Em seu *Religion in the Secular City* Cox, após críticas sobre o seu pressuposto do progressivo desaparecimento da religião na cidade secular, é categórico: “Bonhoeffer errou ao prever uma era totalmente ‘pós-religiosa’”³⁰⁴. Diante do ambíguo *revival* religioso dos anos 80, que se sentiu não só nos Estados Unidos como também aqui no Brasil, o Cox de *A Secular City*, retrata-se e se supera ao abraçar um cristianismo político e militante lastreado na própria TdL, o que unifica a dimensão mística e política da religião cristã³⁰⁵.

Alves, porém, não se deixou levar por esse otimismo ingênuo da sociedade industrial: as ideias bonhoefferianas de secularização só lhe serviram para afirmar a polifonia vida, o *cantus firmus*³⁰⁶, diante do qual todas as demais vozes da vida se

³⁰³ Ibid. p. 8.

³⁰⁴ COX, H. apud. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 140-14.

³⁰⁵ Para maiores esclarecimentos sobre a superação de Cox ver: GIBELLINI, R. Ibid. p. 141.

³⁰⁶ Para Bonhoeffer, Deus e sua eternidade querem ser amados de todo coração. Contudo, esse amor a Deus não pode prejudicar ou enfraquecer o amor terreno, devendo ser antes como o *cantus firmus* na música (i.e. J.S. Bach em sua composição *A arte da fuga*) em relação ao qual as demais vozes da vida ressoam como contraponto. Para o teólogo polonês, onde o *cantus firmus* é claro e nítido os contrapontos podem desdobrar-se com toda a força possível. Como a expressão do Concílio de Calcedônia – ambos são inseparáveis, mas distintos. Se tanto o *cantus firmus* e as demais expressões do amor terreno – os contrapontos – forem mantidos, aí teremos a afirmação da polifonia da vida.

tornam como contrapontos e também abandonar um falso conceito de Deus³⁰⁷ ao percorrer os mesmos caminhos de Tillich que pensou a morte de Deus como libertação de um Deus tirano:

Como tal está preso à estrutura sujeito-objeto da realidade, é um objeto para nós na qualidade de um sujeito. E isto é decisivo para a necessidade de transcender o teísmo teológico. Pois Deus, como um sujeito, transforma-me em um objeto que nada mais é que um objeto. Priva-me de minha subjetividade porque é onipotente e onisciente. Eu me revolto e tento transformá-lo em objeto, porém a minha revolta fracassa e torna-se desesperada. Deus aparece como um tirano invencível, o ser, em contraste com quem todos os outros seres são sem liberdade e subjetividade. É igualado aos tiranos recentes que, com ajuda do terror, tentam transformar tudo em mero objeto, uma coisa entre outras coisas, um parafuso na máquina que eles controlam. Torna-se o modelo de tudo contra que se revoltou o existencialismo. Este é o Deus que Nietzsche disse que tinha de ser morto, porque ninguém pode tolerar ser transformado num mero objeto de absoluto conhecimento e absoluto controle³⁰⁸.

Por ser uma destruidora de ídolos e uma afirmadora da vida, a secularização de Bonhoeffer foi interiorizada por Alves que também estabeleceu suas próprias críticas distante dela. Como iconoclasta, Alves afirmava que a sociedade industrial carregava um falso messianismo anti-humanista:

A tecnologia cria um homem falso, um homem que aprende a buscar felicidade naquilo que o sistema lhe dá. Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter. O sistema gera novas necessidades e ao mesmo tempo provê os objetos que as satisfazem, mostra-se eficiente para manter o ser humano como parte de si próprio³⁰⁹.

O teólogo mineiro traz à luz a ironia da tecnologia, a saber, sua excelência funcional, uma vez que o virtuosismo quantitativo da linguagem da tecnologia cria uma imobilidade qualitativa que provoca a cristalização da sociedade por ela criada. “A tecnologia coloca um ponto final na história”³¹⁰. O “humanismo político”, diferentemente, é uma linguagem dialética de percepção das inumanidades e humanização através da esperança. Não há pontos finais e sim vírgulas na construção de um mundo mais humano.

(BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 401-405.)

³⁰⁷ Ibid. p. 481-489.

³⁰⁸ TILlich, P. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. p. 142-143.

³⁰⁹ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. Ibid. p. 90.

³¹⁰ Ibid. p. 93.

Para o “humanismo político”, a ação humana deve operar mediante a negação do velho e a criação do novo e usar uma linguagem que se pretende construtora da história. Portanto, tudo o que nega ao humano a liberdade de ser autor do *script* de sua história precisa ser abolido: “A tecnologia torna impossível a mudança qualitativa ao fazer da quantitativa o seu modo de vida”³¹¹, transformando assim a criatividade humana em atividade operacional, onde o ser humano autor se transforma em copista e os autógrafos deixam de existir dando lugar aos milhares de manuscritos. A universidade se transforma em uma peça de engrenagem a serviço das necessidades puramente técnicas da sociedade. “De criador da história o ser humano é transformado em alguém que perpetua o estabelecido. Não há lugar para a ação transgressiva; é preciso ser funcional”³¹².

Aqui Marcuse é evocado enquanto crítico do homem unidimensional no qual se transforma o ser humano da sociedade industrial. Um parêntese: vale lembrar que o influxo de Marcuse não só está presente na teologia de Alves como em todos os teólogos da TdL³¹³. A crítica do “humanismo político” à sociedade industrial está embebida do pensamento de Marcuse em *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Daí, as seguintes palavras se tornam paradigmáticas para compreender a introjeção do pensamento marcusiano no humanismo político de Alves:

Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as ideias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa. A tendência pode ser relacionada com uma evolução no método científico: operacionalismo nas Ciências Físicas, behaviorismo nas Ciências Sociais. A característica comum é um empirismo total no tratamento dos conceitos; o significado destes é restringido à representação de operações e comportamento especiais³¹⁴.

³¹¹ Ibid. p. 93.

³¹² Ibid. p. 94.

³¹³ RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. Ibid. p. 36.

³¹⁴ MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 32.

Para Marcuse, é na civilização industrial desenvolvida onde nos defrontamos com um dos seus aspectos mais perturbadores: “o caráter racional de sua irracionalidade”³¹⁵. Dito de outra forma, a capacidade de produtividade e eficiência de aumentar e disseminar comodidades, de transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção e de plasmar o mundo objetivo como uma extensão da mente e do corpo – a ciência que já não quer explicar o mundo, mas antes controlá-lo –, esvazia inclusive a própria noção de alienação.

Os seres humanos, tornados unidimensionais, se reconhecem em suas mercadorias, encontram-se consigo mesmos em seus automóveis, seus aparelhos *hi-fi*, casas de veraneio, etc. Uma particularidade distintiva da sociedade industrial desenvolvida é a sufocação das necessidades que exigem libertação. E até a própria liberdade, sob um jugo de um sistema repressivo, tornou-se um instrumento poderoso de dominação. Há de se perceber a lógica da sociedade industrial para se compreender que a eleição livre de senhores não abole a relação senhor-escravo. A ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se estes funcionam como novos controles sociais que sustentam uma alienação velada. O transplante das necessidades sociais para as necessidades individuais ocorreu de tal modo, que cegados pelas múltiplas mercadorias, tornamo-nos engessados mais uma vez pelos tesouros que as traças e as ferrugens consomem (*Mateus* 6: 19).

Entretanto, se de fato essa linguagem messiânica do tecnologismo quase obstaculizou a libertação humana, tornou-se, ironicamente, a fonte oportuna para os movimentos de libertação da segunda metade do século XX. A linguagem tecnológica que cristalizou a criatividade humana em prol do quantitativo foi à base “oportuna” dos movimentos de libertação da segunda metade do século vinte. Segundo Alves:

Quando os poderes ocidentais invadiram as civilizações não-ocidentais, escravizando-as através de relações colonialistas, levaram consigo a tecnologia como um dos instrumentos de exploração. Sua introdução, porém, equivaleu à injeção de um vírus revolucionário. Ali, a tecnologia pôs abaixo velhos padrões sociais, libertando as populações colonizadas de seu provincianismo e de seu mundo fechado em si mesmo, ao mesmo tempo, em que servia a exploração. [...] Uma vez que os velhos padrões foram destruídos, os povos colonizados se descobriram vivendo na história, num contexto onde o *status quo* não é definitivo e um amanhã novo e diferente precisa ser buscado. Este ímpeto secularizante da tecnologia fez nascer os movimentos de libertação da segunda metade do século vinte: um desfecho não premeditado (e

³¹⁵ Ibid. p. 28.

até inoportuno) para a ação da tecnologia ocidental; que pretendia não ser mais do que um método de exploração e dominação³¹⁶.

A oposição do “humanismo político” às pretensões messiânico-tecnológicas não pode ser compreendida como uma avaliação irreal das próprias possibilidades da ciência e sim pelo fato de que o ser humano busca sempre o novo na história. Através das revoluções do terceiro mundo, dos estudantes e dos negros, o “humanismo político” percebeu que as pessoas se recusam a ser transformadas em peças de um mecanismo. Elas sempre serão um *cor inquietum* e não um *cor incurvatus in se*.

3.3.2

Humanismo político: crítica à teologia europeia

Doravante buscaremos mostrar como a crítica de Alves à teologia do norte-atlântico mostra ainda mais a identificação deste autor na TdL e na luta pela libertação humana empreendida “na” história e não “para além” da mesma. É importante enfatizar, antes disso, os enfoques diferentes da teologia estadunidense e europeia em relação à TdL latino-americana. Para tanto, as palavras do teólogo Segundo Galilea são paradigmáticas e elucidativas:

Dizíamos que o original da teologia da libertação é que ela parte da realidade eclesial latino-americana. Por isso mesmo, seu enfoque é diferente do de outras teologias elaboradas na Europa ou nos Estados Unidos. Estas escolas teológicas partem de contextos cristãos de opulência, de expansão cultural, a partir de mundos “desenvolvidos”. Sua produção básica é a secularização, a perda de fé num mundo científico e ilustrado. O interlocutor desta teologia é o “não-crente”. A teologia latino-americana de libertação é elaborada num contexto cristão de pobreza, de dependência, de subdesenvolvimento. Sua preocupação básica é a justiça, a libertação dos oprimidos. Seu interlocutor não é primariamente o não crente (o povo latino-americano mantém uma forte religiosidade), mas sim o “não-homem”, aquele que a marginalização e a miséria mantêm numa situação subumana³¹⁷.

Seguindo um raciocínio similar, Gustavo Gutiérrez esclarece as diferenças de orientações entre as duas teologias:

³¹⁶ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. Ibid. p. 86-87.

³¹⁷ GALILEA, S. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. p. 17.

Parece que boa parte da teologia contemporânea baseou-se no desafio lançado pelo não-crente. O não-crente põe em questão nosso mundo religioso, exigindo dele uma purificação e uma renovação profundas. Bonhoeffer aceita o desafio, formulando incisivamente a pergunta que está na base de muitos trabalhos teológicos atuais: como anunciar Deus em um mundo que se tornou adulto (*mündig*)? Mas, em um continente como a América Latina, o desafio não vem principalmente do não-crente, e sim do não-homem, quer dizer, daqueles que não são reconhecidos como homens pela ordem social estabelecida: o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente espoliado de sua qualidade de homem, aquele que mal sabe o que seja um homem. O não-homem põe em questão, antes de tudo, não tanto o nosso mundo religioso, e sim o nosso mundo econômico, social, político, cultural; e é por isso que leva à transformação revolucionária das próprias bases de uma sociedade desumanizadora. Portanto, a pergunta não versará sobre como falar de Deus num mundo adulto, mas sobre como anunciá-lo como Pai em um mundo não-humano, sobre as implicações que comporta o dizer ao não-homem que ele é filho de Deus³¹⁸.

E mais: para se compreender a real orientação da TdL é necessário, segundo os irmãos Boff, “participar ativamente no processo concreto e histórico da libertação dos oprimidos”³¹⁹. Isto quer dizer que, tendo em vista a espoliação dos pobres no terceiro mundo, torna-se ainda mais urgente superar, mais do que em qualquer outra ciência, uma epistemologia racionalista tradicionalmente contente em formular teologia através de silogismos dedutivos.

Na mesma linha crítica dos teólogos da TdL e influenciado pelas ciências do social que convergiam na expressão “humanismo político” de sua tese, Alves proclama o ser humano como sujeito de sua própria história. Diferentemente da linguagem eclesial que “subiu ao céu” e perdeu o chão da história, Alves enxerga o ser humano livre e capaz de transcender para negar a inumanidade do presente e gerar um novo dia. Aqui precisamos reiterar: a transcendência de Alves nunca é uma fuga da realidade histórica e concreta. Longe disso, pois na antropologia alve-siana o ser humano aceita o conselho de Zaratustra, quem após dez anos de solidão nas montanhas desceu e proclamou: “Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres”³²⁰.

A transcendência em Alves recebe os contornos claros da escatologia moltmanniana, para quem as afirmações da esperança contradizem a realidade inumana e constituem, contra qualquer esperança (*Romanos* 4: 18-22), uma condição para que sejam possíveis novas experiências. Por isso, a escatologia moltmanniana não pretende simplesmente iluminar a realidade que aí está, mas iluminá-la à luz da

³¹⁸ GUTIÉRREZ, G. Praxis de liberación: teología e anuncio. In: *Concílio*, vol. 96, 1974. p. 353-374.

³¹⁹ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. p. 23.

³²⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 25.

realidade que virá. Em outras palavras, quer desvelar o visto somente pela fé transformando a realidade presente naquela que por fé se espera. É uma esperança abraâmica apesar dos fatos porque se choca com aquilo que é. Moltmann afirma que “a contradição, em meio à qual a esperança coloca o ser humano frente à realidade de si mesmo e do mundo, é a contradição entre a ressurreição e a cruz”³²¹.

A partir da escatologia moltmanniana, Alves afirma que o ser humano transcendente vive entre os tempos: o das desumanidades que ele deixa para trás e o que constrói através de sua fidelidade à terra e a sua criatividade. O ser humano, vocacionado a ser construtor da história³²², nega qualquer adaptação acrítica aos fatos dados: não lhes aceita a inumanidade e opta antes por lutar contra eles, transcendê-los e lançar mão da criatividade para fazer nascer um novo dia. Para Alves, deve ser abolida a linguagem eclesial que peca por se referir à transcendência como algo localizado fora do chão da história. Por ela buscar ver “atrás das estrelas” razões para o sacrifício, tal linguagem compreende a transcendência não como uma realidade “em meio à vida” comum senão como uma dimensão “para além” da vida.

A linguagem eclesial separa o tempo da eternidade e a transcendência da história, o que torna a aquela uma verdade maior, acima e além desta. Nesse discurso teológico, a consciência humana que deveria ser crítica frente ao presente, naturalmente imobiliza-se na felicidade ilusória: “não se expande na direção de um novo amanhã, mas tenta se mover para o alto, rumo à experiência de um reino transcendente, localizado além da matéria e do tempo: a esfera espiritual e eterna”³²³.

³²¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 32-33. As palavras do teólogo Levy Bastos são esclarecedoras: “A simples referência da escatologia não se traduz de per se em um anúncio libertador. Faz-se necessário, seja elaborado um discurso que identifique as fragilidades e incorreções, muitas delas de efeitos devastadores para a pastoral cristã, nas quais incorre a temática escatológica tradicional. Isto se deve ao fato de que um discurso teológico nunca está livre de condicionamentos culturais e ideológicos, muitos dos quais acabam por suprimir o elemento libertador do Evangelho de Cristo, sem a supressão dos quais a mensagem cristã perde sua eficácia redentora. Em vez de promover a vida, a destrói. De fato, a esperança cristã é uma experiência, por meio da qual as pessoas crentes podem ser levadas ou à resistência, ou à fuga espiritual. Abordar a escatologia, todavia, de forma libertadora pressupõe uma atitude crítica ante as formas como o futuro de Deus tem sido desenhado. Para Jürgen Moltmann é de importância fundamental que se negue a tese, amplamente difundida em ambientes onde o “dispensacionalismo fundamentalista” é dominante, de que esta vida não tenha outro propósito que o de preparar para a outra, para o além. Ao contrário disto, esta vida deve, isto sim, ser compreendida como tendo significação interna em si mesma. Ela é a antecipação do futuro, mas não quer isto significar que o presente já não seja ou tenha em si as marcas antecipatórias deste mesmo futuro”. (BASTOS, L. C. O futuro da promessa: perspectivas da escatologia de Jürgen Moltmann. In: *Estudos de Religião*, vol. 23, nº. 36, jan./jun. 2009. p. 249-257.)

³²² ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 100.

³²³ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 98-99.

O Deus da linguagem eclesial, tal como a linguagem do tecnologismo, tornou-se domesticador do ser humano. E, por consequência, o Deus na linguagem da igreja tornou-se o Anti-Homem cujos profetas viraram apologetas de tal inumanidade. Nos mesmos caminhos do “humanismo político”, a teologia de Alves rompeu com essa linguagem eclesial, interiorizando o espírito nietzschiano e, sem hesitar, entoando, tal como o louco do Aforismo 125 de *A gaia ciência*, o *réquiem aeternan Deo*³²⁴.

De fato, nós filósofos, “espírito livres”, sabendo que o “antigo Deus está morto”, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre, eis que enfim os nossos barcos podem voltar a partir e vogar diante de todos os perigos; volta a ser permitido qualquer tentativa de quem busca o conhecimento; o mar, o nosso mar, de novo abre todas as suas extensões; talvez jamais tenha existido tanto “mar aberto”³²⁵.

Quando a morte de Deus foi anunciada, o ser humano tornou-se livre novamente para transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen para humanizá-la e transformar o universo físico em um *ordo amoris*. O mundo dessacralizado e seus valores derretidos convidam novamente o humano transcendente para a tarefa de reconstruir a terra mediante uma ressignificação humanista. “Nada é definitivo. Os horizontes se fazem permissivos e convidativos. O homem está livre para a experimentação. A verdade do mundo se estabelece; o homem torna-se liberto para dele fazer o seu lar”³²⁶.

Alves absorveu profundamente a “desmetaficação” do espírito da civilização moderna. A partir da fragilidade epistêmica, protagonizada pelo pensamento kantiano, o teólogo percebeu que o sujeito cognoscente está limitado a conhecer apenas a realidade fenomênica e não a “coisa em si”³²⁷. Enquanto a crítica de Ludwig Feuerbach ao sistema teológico do cristianismo histórico o ajudou a pensar que a linguagem de Deus nada mais é do que a projeção do *self* humano³²⁸. E a crítica sociológica do materialismo histórico, que entendeu o discurso religioso

³²⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 116.

³²⁵ Ibid. p.182.

³²⁶ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 106.

³²⁷ PECORARO, R. *Os filósofos clássicos da filosofia: de Kant a Popper*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 12

³²⁸ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988. p. 55.

como o suspiro da criatura oprimida pelas condições socioeconômicas, fê-lo perceber as raízes desumanas da civilização moderna³²⁹. A teologia iconoclasta alvesiana absorveu toda a crítica moderna e enxergou a morte de Deus³³⁰ como um passo necessário de amadurecimento da humanidade. A dessacralização dos ídolos era um convite aos horizontes abertos na reconstrução de um mundo mais humano³³¹.

Profundamente influenciado pela redescoberta da terra e da vocação humana como construtor, Alves não enxergou na linguagem do existencialismo um paradigma correto de libertação. Para o teólogo contestatário, a linguagem existencialista possui grandes afinidades com o “humanismo político” porque ambos afirmam o mesmo diagnóstico: o ser humano perde sua humanidade quando deixa de ser sujeito da história. No entanto, o “humanismo político” diverge do existencialismo sobre o *modus operandi* necessário para tornar a vida mais humana³³².

Para a linguagem existencialista, profundamente afetada pela irreconciliabilidade entre o subjetivo e o objetivo (o existencialismo, nesse sentido, aceita o mundo dividido da filosofia kantiana), a libertação humana é necessariamente subjetiva. “Tornar-se humano é tornar-se livre subjetivamente. [...] O resultado da humanização não deixa marcas na terra”³³³. Daí que o instrumento para a humanização não pode ser medido pelo seu poder para criar um novo amanhã e sim pela sua força de tocar a subjetividade humana. Se o “humanismo político” acredita na reconciliação humana com o seu mundo através de uma ação humana, impulsionada pela subjetividade e pela criatividade, que invade o tempo e o espaço para fazer nascer o novo, o existencialismo, diferentemente, enxerga o mundo objetivo como uma ameaça ou uma arapuca onde o ser humano pode cair. Para o existencialista, o mundo objetivo “jamais será o seu lar”³³⁴.

³²⁹ MARX, K. H. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972. p. 48.

³³⁰ Para Gianni Vattimo a noção da morte de Deus e a transvaloração dos valores em Nietzsche é um questionamento a qualquer fundamento. “Deus está morto” significa apenas a não-existência de nenhum fundamento. Não há fundamento último algum a ser atingido. Não existem fatos, somente interpretação. No entanto, esse nihilismo hermenêutico não desemboca no ateísmo porque até na afirmação sobre a inexistência de Deus a metafísica está presente como um princípio supremo. (VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 299-322.)

³³¹ CABRAL J. S. *Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação*. p. 74-79.

³³² ALVES, R. *Ibid.* p. 108-110.

³³³ *Ibid.* p. 116.

³³⁴ *Ibid.* p. 115.

A característica fundamental do ser humano para Heidegger e para Bultmann é que ele existe³³⁵. Não possuímos a existência: somos a existência. A expressão heideggeriana *dasein* nos aponta duas coisas importantes: 1) o termo *sein* significa ser e; 2) o advérbio de lugar *da-* não se limita a dizer que este *sein* está situado em um espaço geográfico, em um “aí”, por assim dizer, espacialmente compreendido. O termo *dasein* – *ser-aí* – refere-se a uma abertura originária que permite ao ente, que nós somos, manter uma ligação com o ser. Trocando em miúdos: o *dasein* assume o sentido de uma abertura ontológica e para além de um *dasein* ôntico, meramente entificado como uma realidade acabada, o *dasein*, devido ao seu caráter não-ôntico, está em aberto como um ser de possibilidades³³⁶.

Em palavras mais alvesianas, o ser não está fechado em si mesmo, mas em constante transformação. Este desenvolvimento ocorre concreta e atualmente no mundo histórico – *dasein/ser-aí* e revela o ser-no-mundo, na inseparável relação existencial entre o ser e mundo das ocupações. Entretanto, Heidegger diz que esse *ser-aí* pode ser fascinado pelo mundo e por ele absorvido. O termo heideggeriano “decadência” aparece na citação abaixo e diz respeito justamente à tendência da individualidade e da singularidade de se perderem ou a serem sorvidas no anônimo da vida ordinária, naquilo que ele mesmo chamou de “caráter público do impessoal”. Quando isso acontece o *dasein* inevitavelmente foge de sua finitude e encobre seu “estar-lançado”. Conforme o filósofo alemão:

Este empenhar-se e estar junto a [...] possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da presença recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de a presença perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela co-presença dos outros no impessoal³³⁷.

³³⁵ PIRES, F. P. *Mito e hermenêutica: O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Emblema, 2005. p. 27-52.

³³⁶ CABRAL, A. M. *A mãe das verdades: a originalidade e a originariedade do conceito de verdade em Heidegger*. Rio de Janeiro: Maanaim Editora e Adinvest Editora, 2004. p. 41-50.

³³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 240.

O *dasein* sempre se encontra “no” mundo com os entes que lhe aparecem e, justamente por isso, se diz que ele pode, ontologicamente falando, perder-se no impessoal, ser absorvido pelas ocupações. O *dasein*, enquanto ser no modo da decadência, pode quedar-se ao sair de si em sua abertura, colocando-se fora de si e sendo orientado em seu existir pelo “fora” e não por si. Nesta queda, não no sentido teológico cristão, o *dasein* é apropriado pelo mundo, passando a existir inautenticamente³³⁸. O mundo, no existencialismo heideggeriano, deve ser considerado uma ameaça à existência autêntica. “O mundo objetivo, assim, constitui uma ameaça, um mundo dentro do qual o homem cai, um mundo que o seduz e o objetiva”³³⁹.

Da mesma forma, Bultmann, a partir das categorias do existencialismo de Heidegger, proclama a existência autêntica como “soltura de tudo quanto é mundanamente disponível, ou seja, a postura da desmundanização, a liberdade”³⁴⁰. O *dasein* se permite existir autenticamente quando, na experiência da fé – entendida como liberdade perante o mundo (desmundanização) – o ser se entrega radicalmente a Deus. Consequentemente, o *dasein* mostra-se dividido entre duas possibilidades: ou permanece transcendente sobre o mundo, existindo de forma autêntica, ou torna-se cativo da objetividade, perdendo assim a sua liberdade e vivendo inautenticamente. “O evento da transcendência realmente retira o homem da história. A liberdade para o futuro de que fala Bultmann é uma forma de subjetividade, um êxtase do *dasein*”³⁴¹.

E mais: se na analítica existencial de Heidegger a passagem da existência inautêntica à autêntica é uma possibilidade ontológica (em princípio) e ôntica (de fato) para o ser humano, essa ponte é apenas uma possibilidade ontológica e não ôntica para Bultmann. Para o teólogo alemão, esta passagem só acontece graças ao evento de Cristo, que é, por isso mesmo, o evento da salvação. A cruz é o escândalo e a loucura, justamente porque nela está dada a sentença sobre toda ufania humana, seja esta baseada nos *erga nómu* (obras da Lei) ou na *sofía* (sabedoria) humana. A graça, segundo Bultmann, passa pelo juízo: uma vez quebrado todo orgulho hu-

³³⁸ CABRAL, A. M. *A mãe das verdades: a originalidade e a originariedade do conceito de verdade em Heidegger*. p. 88-94.

³³⁹ ALVES, R. *Ibid.* p. 115.

³⁴⁰ BULTMANN, R. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 27.

³⁴¹ ALVES, R. *Ibid.* p. 120.

mano – e ele foi quebrado na cruz, pela qual todos os ideais humanos estão entregues à morte –, a pessoa acha-se agora exclusivamente como recebedora passiva perante Deus, sendo justificada pela *cháris* (graça) de Deus³⁴².

Já que a salvação é o evento de Cristo, o conteúdo do *querigma* (palavra de Deus anunciada e ouvida na fé) é o próprio Cristo. Aliás, poderíamos afirmar que no *querigma*, o próprio Cristo está presente como vivente. Acolher o *querigma*, ou em outras palavras, crer na iniciativa salvífica de Deus em Cristo – enquanto Divina ação escatológica insuperável, definitiva e decisiva – é a única possibilidade do *dasein* se abrir à possibilidade ôntica de uma existência autêntica³⁴³. Donde, o ser humano para Bultmann é aquele que simplesmente ouve e acolhe a iniciativa salvífica de Deus. Nossa coparticipação na construção de uma ordem de amor é apenas auditiva, uma escuta passiva e muda.

Para Alves, a linguagem de Karl Barth possui os mesmos traços amedrontados da linguagem existencialista, pois nasce do conflito entre as expectativas otimistas do liberalismo do século XIX e as duras realidades da experiência histórica representada pela primeira guerra mundial. O otimismo anunciado no discurso moderno do progresso, enquanto paradigma da libertação humana, não poderia sobreviver à dura linguagem dos fatos. Para Barth, não há qualquer esperança para o ser humano, exceto em sua desesperança com relação à história. “A humanização, assim, não podia ser vista como uma dádiva da história. Ela proviria daquilo que estava além da história e que a negava”³⁴⁴.

Karl Barth, a partir dos estudos sobre o pensamento de Lutero, Calvino e Kierkegaard, publicou a *Carta aos Romanos*, onde ele enfatizou a total transcendência de Deus como “O Absolutamente Outro” e a distinção qualitativamente infinita entre Este e o homem. Ao definir a religião como “o sentimento de dependência absoluta”, o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768 –1834) fez um movimento pendular equivocado conduzindo a teologia e a própria religião para a margem irracional das emoções subjetivas. Deus, na linguagem barthiana, não pode ser apreendido nem por meio de sentimentos piedosos (Schleiermacher), nem por meio da história (Hegel, Baur), nem pela consciência moral (Kant, Ristchl). Ele permanece oculto, além da história, como uma alteridade além dos horizontes humanos:

³⁴² BULTMANN, R. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 139-140.

³⁴³ GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. p. 40-41.

³⁴⁴ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 125.

Deus! Ao dizermos Deus, não sabemos o que dizemos e quem verdadeiramente crê, compreende essa afirmação pois, quem crê ama, como Jó, ao Deus que em sua inacessível altura só pode ser temido (mas não pode ser observado, apalpado ou visto se não pela fé); quem crê ama, como Lutero, ao Deus *Absconditus*; a quem assim crê, revela-se a justiça de Deus: este, somente este é salvo³⁴⁵.

Observemos também as palavras esclarecedoras de Bengt Hägglund:

Neste livro, Barth formulou vigoroso protesto não apenas contra a teologia contemporânea, mas contra toda a tradição que se vinha formando desde Schleiermacher e que fundamentava o cristianismo na experiência humana. A *Carta aos Romanos* foi também um protesto contra aquelas escolas que tinham transformado a teologia em ciência da religião e tinham apresentado a análise histórico-crítica da Bíblia como a única interpretação possível. Barth publicou a segunda edição da obra poucos anos depois, e esta edição, completamente revisada, pode ser considerada o início da nova escola que posteriormente se tornou conhecida como a escola dialética. Como fez ver claramente na *Carta aos Romanos*, Barth pretendia substituir a interpretação meramente filológica e histórica com uma exposição dialética mais profunda do próprio material bíblico. Encontrou exemplos principalmente nos clássicos da tradição cristã, como, por exemplo, em Lutero e Calvino. A interpretação da Bíblia de Barth, entretanto, não é mera cópia da obra dos reformadores; a dialética que encontrou na Bíblia não é, como acontece com Lutero, o contraste entre a ira e a graça de Deus, entre o pecado do homem e a justiça providenciada por Deus; é antes o contraste fundamental entre eternidade e tempo, entre Deus como Deus e o homem como homem. A aplicação deste conceito fundamental, via de regra, resultou na rejeição do humano, fazendo assim lugar para a revelação divina, para o totalmente outro, que é revelado pela palavra de Deus aos que em espírito de humildade mostram-se receptivos às ações divinas e à mensagem da igreja³⁴⁶.

Na linguagem barthiana da *Carta aos Romanos* não há qualquer base para a messianização da história e do ser humano. A possibilidade da libertação humana está ao lado de Deus e, por conseguinte, constitui uma graça divina no meio da total passividade humana. Além disso, o “Totalmente Outro”³⁴⁷ não está em meio à vida na busca da libertação das estruturas desumanas, mas oculto no além da história e sua revelação se faz de forma tangencial, isto é, perpassa o mundo e a história, mas nunca se torna mundo e história.

A esperança inaugurada pela revelação de Deus, desta forma, mostra-se não apenas meta-histórica, como anti-histórica. E tem de ser assim, pois a história, enquanto tempo e espaço, não deixa lugar à humanização³⁴⁸.

³⁴⁵ BARTH, K. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 50.

³⁴⁶ HÄGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 343-345.

³⁴⁷ OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 56-63.

³⁴⁸ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 131.

A humanização não nasce, portanto, da criatividade do ser humano. A esperança e o novo amanhã são inerentes à realidade meta-histórica – sempre tangencial ao mundo – anunciada pela Palavra. A humanização deriva, como em Bultmann, da audição correta da Palavra de Deus e não das transformações empreendidas no chão da história pelo engenho humano.

Há de se reconhecer, no entanto, a mudança nos tons da teologia barthiana na preleção *A humanidade de Deus* (1956)³⁴⁹. Barth reconhece que, por causa das circunstâncias da época, deixou de ser levado demais por uma teologia unilateral, que acentuava exclusivamente a transcendência de Deus. Para ele, era necessário haver outra mudança teológica, não contrária à transcendência, mas junto a esta, inclusiva da própria humanidade de Deus em Jesus Cristo:

Decerto não me engano supondo que o tema proposto deveria, em todo caso, também indicar a reviravolta no pensamento da teologia evangélica na qual nos encontramos ou deveríamos nos encontrar, não em contraposição a uma anterior, mas de modo diferente do que nela nos encontrávamos. O que iniciou a se nos impor com força há cerca de 40 anos não foi tanto a humanidade de Deus, mas sua divindade: o elemento puro e simplesmente próprio de Deus em sua relação com o a pessoa e o mundo, imponentemente elevando e distante, estranho, até bem outro, com o qual a pessoa passa a lidar ao pronunciar o nome de Deus, quando Deus se encontra com ele, quando ela se envolve com Deus; o mistério, comparável só à impenetrável escuridão da morte, no qual Deus se encobre justamente quando se des-cobre, manifesta, revela ao homem; o juízo que precisa sobrevir ao homem porque e no fato de Deus querer ser e de fato ser gracioso, de querer ser e de fato ser Deus. O que descobrimos naquela reviravolta foi a majestade do crucificado, em todo o seu horror, como Grünwald a viu e retratou, com o dedo do Batista apontando poderosamente para dentro desse santuário: *Illum oportet crescere, me autem minui*. Não se pode deixar de reconhecer que, naquele tempo a humanidade de Deus passou do centro à margem, da oração principal enfatizada para a subordinada menos enfatizada. Se em 1920, p. ex., o ano em que me defrontei com meu grande professor Adolf Von Harnack nesta mesma sala, alguém me tivesse pedido falar sobre a humanidade de Deus, decerto teria ficado embaraçado. Teríamos suspeitado algum ardil por trás do tema. Em todo caso, não nos ocupávamos com ele. O fato de hoje o tema nos ser colocado – e de não poder ter recusado dizer algo sobre ele – é sintoma de que aquela reviravolta anterior não foi a última palavra. Contudo, isso pode ficar como preocupação para uma próxima geração. Nossa tarefa é, justamente tendo por base o reconhecimento da divindade de Deus, o reconhecimento de sua humanidade³⁵⁰.

³⁴⁹ No contexto da “teologia da crise”, Hans Küng mostra claramente como a teologia de Barth mudou dos tons de protesto contra os paradigmas medieval católico-romano e liberal iluminista-moderno, para um barthianismo que vivia mais sob o signo da humanidade de Deus, reconciliando-se inclusive com seu antigo companheiro de luta Emil Brunner. (KÜNG, H. *Teologia a caminho: fundamentação para um diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 219-223.)

³⁵⁰ BARTH, K. A humanidade de Deus. In: BARTH, K. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 389.

É necessário mencionar também a concentração cristológica operada em sua *Dogmática eclesial*. O abismo intransponível entre Deus e o homem foi superado por Jesus Cristo, a encarnação do eterno Verbo de Deus. Ao aceitar a definição de fé de Calcedônia e a cláusula *filioque*, Barth afirmou que:

[...] a eterna Palavra de Deus escolheu essência e existência humana, santificou-a e assumiu-a até fazer dela uma só realidade consigo mesmo de maneira a tornar-se, enquanto verdadeiro Deus e verdadeiro homem, a Palavra da reconciliação dita ao homem por Deus³⁵¹.

Para García Rubio, nem mesmo o Barth da segunda fase, centrado no acontecimento da encarnação de Deus, pode oferecer elementos para se entender a humanização do ser humano como uma tarefa primordial do cristianismo. Mesmo que na encarnação de Cristo, ao destruir toda negatividade da história humana, tenha sido revelado o triunfo total do positivo sobre o negativo, devemos nos lembrar que o cristão só pode comungar com esta afirmação mediante a palavra de Deus que o coloca diante do único tempo libertador: o tempo de Cristo. Nesse sentido, mesmo que o segundo Barth flexibilize seu influxo ottoniano, ainda se mantém transcendente ao afirmar que a transcendência se torna tempo e história só na humanidade de Cristo. Dito de outra forma, o futuro não é criado pela práxis humana, mas concedido por Deus na *parusia*³⁵².

Outra linguagem com a qual Alves dialogou crítico-criativamente foi a teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, quem a partir de uma profunda interlocução com a linguagem bíblica, também ofereceu um paradigma de humanização. Para o teólogo alemão, diferentemente das “religiões de epifania”, a fé israelita anuncia o Deus da promessa. Conforme Moltmann, a questão primordial não é perguntar onde e quando o divino, o eterno e o imutável se tornam manifestos (epifânicos), mas onde e quando o Deus da promessa revela a sua fidelidade. Se a promessa é determinante na linguagem e no sentido da revelação de Deus, então qualquer compreensão teológica da Palavra deve equivaler a uma compreensão de teor escatológico. Daí, a teologia “[...] deve ser compreendida escatologicamente, isto é, no horizonte da promessa e da espera pelo futuro da verdade”³⁵³.

³⁵¹ BARTH, K. apud. FERREIRA, F. *Karl Barth: uma introdução a sua carreira*. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VO-LUME_VIII_2003_1/v8_n1_flanklin_ferreira.pdf Retirado em: 27/05/16.

³⁵² RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. p. 96.

³⁵³ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005. p. 63.

Para Alves, a a-historicidade do projeto libertador de Moltmann estriba sobre a afirmação de que o futuro esperado não é construído pelo *homo creator* a partir do quadro de referência das possibilidades inerentes ao presente, mas através de um futuro prometido por Deus. O desenvolvimento da história, então, não deve ser entendido como um processo imanente e sim como uma criação da Palavra: poderíamos dizer que não é a inverdade do presente que cria o *cor inquietum*³⁵⁴ e sim a palavra da promessa que anuncia a vinda de uma realidade ainda não existente, proveniente do futuro da verdade. Moltmann diz:

Assim como as promessas não são palavras interpretativas da realidade presente, mas palavras de ação orientadas para os eventos esperados da fidelidade de Deus, também o conhecimento de Deus não pode ser uma espécie de resumo da “linguagem dos fatos consumados”. A verdade da promessa não está na correspondência demonstrável para com a realidade que existiu ou existe. Ela não está na *adaequatio rei et intellectus* (adequação de fato e compreensão). A promessa demonstra, antes, sua verdade em uma típica *indaequatio intellectus et rei* (inadequação de compreensão e fato), na qual ela instala os que a recebem. A promessa consiste em uma contradição visível com a realidade histórica. Ela ainda não encontrou sua correspondência e por isso impele o espírito para o futuro, isto é, para uma esperança obediente e criadora, e o leva a resistir a realidade presente, que não tem verdade em si³⁵⁵.

Além desta análise, vale lembrar uma outra de Moltmann igualmente elucidatória para o nosso propósito:

Nesse sentido, a revelação do ressuscitado não se torna histórica em meio a uma história que avança *nolens volens*, mas se encontra como *primum movens* na linha de frente do processo histórico. A realidade do ser humano e de seu mundo é que se torna “histórica” em relação a ela, e a esperança que está orientada para ela torna toda realidade insuficiente, transitória e superável. Ela é *promissio inquieta*, a propósito da qual surge o *cor inquietum* de Agostinho. Ela é *promissio inquieta* que não permite que a experiência humana do mundo se torne uma imagem do mundo fechada em si mesma, mas mantém aberta para a história qualquer experiência do mundo³⁵⁶.

Ora, o ser humano se encontra imerso no poder daquilo que é, sem qualquer força para negá-lo ou se distanciar dele criticamente: a consciência humana é aprisionada pelo que é e se tornou vítima e passiva diante da história. Para Moltmann, só a esperança, a *promissio inquieta*, pode tornar o ser humano novamente “livre”

³⁵⁴ Ibid. p. 36.

³⁵⁵ Ibid. p. 158.

³⁵⁶ Ibid. p. 120.

para reconstruir a história. Para o “humanismo político”, profundamente entranhado no “humanismo messiânico” alvesiano, as promessas e a esperança não conscientizam o ser humano sobre sua situação dolorosa. Desta, ele se torna ciente simplesmente por ser uma pessoa de carne e osso e de sentir em seu corpo a inadequação entre este, o seu mundo e a sua comunidade. Segundo Alves, a *inadequatio rei et intellectus* consiste tão-somente em um reflexo da inumanidade do presente. É a partir desta *inadequatio* que a consciência se expande para explorar o caráter inconcluso de sua realidade, buscando possibilidades que eliminem a negatividade do presente³⁵⁷.

O modelo de movimento histórico que Moltmann oferece mostra-se, desta forma, basicamente platônico. É Eros (e não a encarnação) o que cria o *cor inquietum*. E mais do que isso: Deus torna-se, como em Aristóteles, o *primum movens* que arrasta a história para o futuro, sem nela se envolver³⁵⁸.

Para o “humanismo político”, tanto a negação quanto a esperança são dois lados de uma moeda que precisam ser preservadas na proposta libertadora. A negação de um dos lados é, *ipso facto*, suicídio. Consiste na domesticação do *homo creator*. Na inversão das três transformações proclamadas na metáfora de Zaratustra: de criança o ser humano se torna um camelo domesticado. O “humanismo político” reage à domesticação anunciando o homem livre da lei. Segundo Alves:

Tão parecido com o homem novo de Nietzsche, que quebra as tábuas da lei que o passado fincou como epitáfios para as sepulturas dos vivos, a fim de viver e fazer viver, matando dragões, sacudindo camelos, rugindo como leões, brincando como crianças”³⁵⁹.

Na linguagem do “humanismo messiânico”, o novo amanhã se mostra como única determinação do presente. Deus é o nome que se dá à presença do futuro. No entanto, contrariando o paradigma moltmanniano de libertação, Alves não enxerga um Deus cuja natureza essencial é o futuro, um *primum movens* à frente da história. Antes, o caráter puramente futuro de Deus é uma nova forma de docetismo, na qual

³⁵⁷ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 149.

³⁵⁸ Ibid. p. 148.

³⁵⁹ ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. p 17.

se perde a dimensão presente, portanto, histórica, tornando-se concomitantemente a-histórica³⁶⁰.

Para Alves, o futuro não se tornou presente em um “agora eternizado” no passado desvinculado do presente ou com as expectativas do futuro, como na escatologia realizada (C. H. Dodd). Tampouco é uma ideia dogmática e a-histórica sem relações com o agora, um futuro frustrado aos moldes dos cristãos de Tessalônica, para os quais foram escritas a 1ª e 2ª *Epístola aos Tessalonicenses* ou das comunidades petrinhas da Ásia Menor, destinatárias das 1ª e 2ª *Epístola de Pedro*, como na escatologia consequente (Schweitzer). O agora é o tempo da ação libertadora direcionada para um futuro humanizado. Nem “a favor ou contra” Cullmann³⁶¹, Alves diz que o “já” e o “ainda não” não podem ser pontos abstratos na cronologia do tempo. Ao contrário, o “ainda não” deve ser aquilo que qualifica e determina o presente como o tempo a partir do qual se constrói a libertação e não um ponto de chegada³⁶². E no “já”, tem-se a presença do futuro, tornado históricos por meio da ação de Deus e dos seus co-criadores, os seres humanos no chão da história:

A Escatologia – esta é a nossa sugestão – é a pressão do futuro sobre o presente de tal maneira que o homem se livre do passado e seja capaz de criar uma nova terra fazendo sua liberdade, formada pelo futuro, penetrar no reino da natureza³⁶³.

Na linguagem do “humanismo messiânico” a respeito de Deus, temos a convergência da história, do messianismo e do humanismo. Nesse cruzamento, a linguagem permanece histórica, uma vez que descreve eventos que historicamente são portadores da libertação humana. E são veículos dessa libertação não somente pelos

³⁶⁰ Nesse sentido, a crítica de J. L. Segundo a Alves, por ser este um “filho de Moltmann” não procede, pois o projeto libertador de Alves não carrega a “a-historicidade” de Moltmann. Fundamentalmente, Alves não pensa a história como Marx pensava, ou seja, divorciada da imaginação, sendo esta fruto de uma ilusão. Alves, tal como Nietzsche, era um amante da terra, da vida e da história. Entretanto, como um amante da vida não divorciou o ser humano da mesma, através das categorias a-históricas do positivismo e da ciência histórica que retirou do ser humano o seu elemento mais histórico: a imaginação. (Ver: ALVES, R. *Enigma da religião*. p. 22-27).

³⁶¹ É mister lembrar das palavras de Cullmann: “Ao me fundamentar sobre os textos do Novo Testamento, eu me declaro sem equívocos a favor da temporalidade concebida como a essência da escatologia, mas não, todavia, no sentido de Bultmann ou de Schweitzer, mas naquele de uma perspectiva da história da salvação, segundo a qual há uma tensão entre o ‘já cumprido’ e o ‘ainda não’, entre o presente e o futuro”. (CULMANN, O. *Cristo e o tempo: tempo e história no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Custom, 2003. p. 34-35.)

³⁶² Para uma compreensão mais ampla das escatologias do século XX ver: GIBBELLINI, R. *Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 255-270.

³⁶³ ALVES, R. La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre. In: *Cristianismo y Sociedad*, vol. 6, nº 2, 1968. p. 3-19.

poderes do ser humano, mas pelo poder de Deus, que se determina a ser tão-só para o homem, por meio da graça do messias. No projeto político de libertação humana do teólogo mineiro, é importante que se perceba a destruição das pseudo-esperanças não assentadas na história. Para Alves, as visões do futuro não inspiradas pela história ou não fundamentadas no movimento da liberdade, não podem ser chamadas de esperança e sim como novas formas de platonismo e docetismo³⁶⁴.

3.3.3

Humanismo messiânico: a proposta libertadora de Rubem Alves como crítica ao humanismo político e à antropologia protestante

O “humanismo messiânico”³⁶⁵, sem dúvida, é a grande contribuição teológica de Alves à TdL. Por ser uma síntese entre o “humanismo político” – o centro onde convergiam as análises marxistas de dependência – e a teologia da graça, que sem dúvida, remete-se às raízes reformadas do autor estudado, a linguagem histórica de libertação criada pelo “humanismo messiânico” não se imobiliza diante de um estatístico-quantitativo frustrado. Esta nova linguagem, nascida nas entranhas da comunidade de fé, contém os primeiros lampejos da teologia que viria nos anos subsequentes e do discurso teológico inovador sobre a ressurreição, a imagem bonhoef-feriana da “polifonia da vida”, a afirmação e a celebração da vida, o corpo como agente e espaço da realização da humanização.³⁶⁶

Se Enrique Dussel soube reconhecer a importância da contribuição alvesiana à TdL através dessa nova linguagem³⁶⁷, o mesmo não podemos dizer de Hugo Asmann, quem apontou em *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos* que as colocações de Alves se afastavam demais das implicações estratégico-táticas da prá-

³⁶⁴ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 160-162.

³⁶⁵ Para uma compreensão melhor do *humanismo messiânico* ver: SUNG, J. M. *Teologia e economia*. p. 62-65; RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. p. 35-39; LUIZ, R. I. E. *Por uma ordo amoris: reflexões alvesianas sobre a libertação humana*. p. 58-61; ALMEIDA, S. M. *O pensamento teológico de Rubem Alves: reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Universidade Metodista São Paulo. 1998. p. 41-52.

³⁶⁶ CERVANTES-ORTIZ, L. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 62.

³⁶⁷ DUSSEL, E. *Teología de la liberación y marxismo*. In: *Cuadernos Americanos*. México: Nueva Época, ano 2, vol. 6, nº 12, nov.-dez., 1988. p. 141; DUSSEL, E. *História da Igreja Latino-Americana* (1930 a 1985). p. 74-75.

xis política e que a sua insistência em uma libertação baseada na corporeidade individual era por demais privatizante³⁶⁸. A partir desta crítica e daquela de J. L. Segundo mencionada anteriormente, vale uma pergunta que descortinará o distanciamento de Alves já em sua tese doutoral – não que fosse esta uma reação a essas críticas (o que seria um anacronismo), mas porque o Alves ludo-erótico-poético já começa a aparecer na tese: o que torna a linguagem do “humanismo messiânico” diferente da do “humanismo político” (“messianismo humanista”)?

O que separa o messianismo humanista do humanismo messiânico, portanto, não é o fato de um ser histórico e o outro não. Histórico são os dois. A diferença entre eles consiste em que o messianismo humanista nasce de uma experiência histórica na qual somente estão disponíveis para a tarefa da libertação humana os recursos tangíveis e quantitativamente determináveis, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todos os recursos humanos. O messianismo humanista parte do homem. Porque o homem consiste no único recurso disponível, ele constitui o objeto de sua confiança e de sua esperança. Tal messianismo, em consequência, sustenta-se ou cai junto com os poderes do homem. [...] O humanismo messiânico, ao contrário, a partir de sua experiência histórica acredita na determinação humanizante do transcendente. Ao pronunciar o nome de “Deus”, este humanismo se refere ao poder de humanização que está determinado a tornar o homem historicamente livre, mesmo quando todas as possibilidades (objetivas e subjetivas) imanentes na história já se mostram esgotadas³⁶⁹.

Na linguagem do “humanismo messiânico” a respeito de Deus temos a convergência entre história, messianismo e humanismo. Nessa junção triádica, a linguagem permanece histórica e descreve acontecimentos que são portadores da libertação humana, não somente pelos poderes do ser humano, mas pelo poder de Deus, que se determina a ser tão-só para o homem por meio da graça do messias. No projeto político alvesiano de libertação a partir do “humanismo messiânico”, é importante que se perceba a destruição das pseudo-esperanças não lastreadas na história. De acordo com Alves, visões do futuro não fundamentadas na história ou no movimento da liberdade humana são antes novas formas de alienação e ilusão do que esperanças³⁷⁰.

³⁶⁸ ASMANN, H. *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*. Montevideu: Tierra Nueva, 1971. p. 79-81.

³⁶⁹ Ibid. p. 206.

³⁷⁰ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 207-211.

Na teologia de Alves o ser humano é um “co-criador”³⁷¹ e a criação de um novo amanhã consiste em um empreendimento conjunto entre o homem e Deus, que conforme a linguagem do “humanismo messiânico” está envolvido com a política de libertação. Deus não olha a história a partir de seu futuro e nem a arrasta de lá: é na própria história que Deus e o homem engendram um futuro comum. Nesse sentido, a linguagem do “humanismo messiânico” não se coaduna com a antropologia pessimista protestante que coloca a libertação humana simplesmente nas mãos de Deus. Esse último tipo de linguagem, ao invés de desagrilhoar o ser humano para desenvolver sua criatividade no processo da libertação humana, torna-o apenas um instrumento da graça do único Criador. A graça, entendida assim, torna a criatividade humana supérflua ou impossível³⁷².

O “humanismo messiânico” considera necessário preservar tanto a graça, enquanto dádiva e participação de Deus no processo libertador, quanto a criatividade humana. Desta forma, o “humanismo messiânico” rejeita tanto a linguagem do “messianismo humanista” (“humanismo político”), o qual crê na política de libertação gerada apenas pelo *homo creator*, quanto a negação protestante da criatividade humana enquanto instrumento para melhorar o mundo. O projeto político de libertação humana de Alves conseguiu preservar tanto o elemento crítico do protestantismo quanto a confiança na criatividade humana do “messianismo humanista”. Para nosso teólogo, o “ser autêntico” não é simplesmente um “ser-aí” (*dasein*) amedrontado pelas condicionalidades do presente e pela aceitação da morte. Antes, o ser autêntico de Alves assume o papel de co-criador sabendo dos riscos da morte e aceitando-os como um “desejo-de-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo”³⁷³.

Entretanto, a linguagem do “humanismo messiânico” – expressão axial de sua tese de doutoramento (1969) –, anuncia o gosto e o prazer pela vida. É uma linguagem que renuncia o dualismo platônico e cristão e seu “ódio contra os sentidos, contra a alegria dos sentidos, contra a alegria em geral”³⁷⁴ e que, concomitantemente, transcende as análises socioanalíticas que percebem o ser humano apenas pelo viés reducionista da economia. Assim, sob a ótica do “humanismo messiânico”, os corpos oprimidos econômica e teologicamente e o cosmos tornam-se o

³⁷¹ ALVES, R. Ibid. p.273.

³⁷² Ibid. p. 274-275.

³⁷³ Ibid. p.193

³⁷⁴ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. São Paulo: Escala, 2004. p. 44.

lugar não só dos resultados e das conquistas da revolução proletária, mas também da exuberância erótica e da possibilidade do triunfo do estilo dionisíaco de vida sobre o apolíneo. Segundo Alves:

A política graciosa da libertação que segue em frente apesar do homem, política do ágape, produz e entrega-lhe uma realidade que possui beleza, alegria, permissão e que toma Eros possível e necessário. O homem não pode expressar a sua gratidão pela dádiva de Deus a não ser por meio da aceitação alegre e erótica desta dádiva. O *télos* do ágape, assim, consiste em Eros³⁷⁵.

O discurso sobre *Eros* será ainda mais desenvolvido no discurso de Alves na década de 80:

[...] o corpo quer viver em prazer. A vontade de viver brota de uma determinante erótica. Logicamente ao empregar aqui esta palavra não a usamos com o sentido genital que lhe dá a linguagem comum. “Eros” indica que a atividade humana, longe de simplesmente procurar manter vivo o corpo, pretende criar as condições para que o corpo encontre satisfação em objetos que lhe deem prazer, quer sejam objetos físicos ou estéticos, valores morais ou religiosos³⁷⁶.

Em sua tese doutoral, a análise alvesiana da libertação humana a partir do corpo já esboça, sem dúvida, todo um programa de antropologia teológica que será desenvolvida em suas obras posteriores. Ainda que deixaremos esse aprofundamento para o próximo capítulo, torna-se relevante afirmar aqui que aquilo que para Assmann era por demais uma proposta libertadora-corporal privatizante, transformou-se em uma primeira crítica, no final dos anos 60, ao reducionismo da TdL, a qual fazia das Ciências do Social sua única mediação de análise da existência humana, e, do contexto do pobre o seu único lugar ou o seu único **a partir de**, no projeto de libertação humana.

Crer na ressurreição do corpo ou, em outras palavras, colocar o corpo como centro privilegiado no “que-fazer” teológico – teologia **a partir do e para o** corpo – é crer na eliminação de qualquer repressão do corpo e, concomitantemente, no triunfo do sentido erótico da vida. Por isso, o “humanismo messiânico” se conscientizou profundamente sobre a abertura para o sentido erótico da vida como uma dádiva da política messiânica de libertação. Tal dádiva, somente será restituída ao

³⁷⁵ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 278.

³⁷⁶ ALVES, R. *Suspiro dos oprimidos*. p. 172.

ser humano, se ele participar da política de Deus através do sofrimento, da esperança e da ação obediente.

Através dos seus principais livros, *A Theology of Human Hope* e *Tomorrow's Child* – este último que será analisado no próximo subcapítulo – que foram o ponto de partida para os livros da década de 80 e 90, Rubem Alves empreendeu sem dúvida uma via alternativa ou complementar na TdL onde traz à tona alguns aspectos despercebidos pelos teólogos clássicos da Libertação. A alegria, o corpo, o sentido erótico da vida e a imaginação dão às reflexões alvesianas uma dimensão profundamente desprezada pelos revolucionários de tempo integral. Mas para nosso teólogo, a comunidade de fé localizada entre o presente e o futuro tem tanto a missão de desmascarar as injustiças e desumanidades atuais como de experimentar as alegrias e o prazer que esse tempo oferece, construindo assim, com a participação de Deus, um futuro mais humanizado. A comunidade de fé não pode perder o presente porque está adiantada no futuro e, muito menos, precipitar-se no desespero pela demora desse futuro desejado.

3.4

A gestação do futuro: o surgimento do teólogo ludo-erótico-imaginativo

Em *Tomorrow's Child*³⁷⁷, o autor agora livre das exigências acadêmicas, porém sempre dotado do rigor que lhe é peculiar, medita sobre o tema da libertação na perspectiva do cativo³⁷⁸. Esse livro foi o resultado de sua estada como professor visitante de ética no Union Theological Seminary de Nova Iorque³⁷⁹ e é necessário lembrar que foi escrito após o rompimento de Alves com a Igreja Presbiteriana do Brasil. A capacidade crítica de Alves o tornou uma referência progressista dentro da IPB. Ainda que suas posturas progressistas não tenham sido bem aceitas na IPB no final da década de 60.

Sentindo-se isolado e marginalizado por sua igreja de origem Alves escreve uma carta onde ele finaliza assim:

³⁷⁷ Traduzido no Brasil por *A gestação do futuro*.

³⁷⁸ Rubem Alves disse: “Pertencço a uma geração frustrada e é a partir dessa experiência que penso e falo”. (ALVES, R. *A gestação do futuro*. Campinas: Papirus, 1986. p. 175)

³⁷⁹ CERVANTES-ORTIZ, L. *A teologia de Rubem Alves*. p. 77. Vale lembrar que essa obra foi escrita através de uma bolsa concedida pelo Union Theological Seminary em 1971. (JÚNIOR, J. F. D. Prefácio à edição brasileira. In: ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 9-10.)

Por isso tomei hoje, 15 de setembro de 1970, a decisão de romper com ela. “Como andarão dois juntos se não estiverem de acordo?” Solicito, portanto, [...] que o meu nome seja cortado tanto do rol dos pastores quanto do rol de membros da IPB³⁸⁰.

A pedido da editora Harper & Row, Alves escreveu *Tomorrow's Child* após essa experiência frustrante com a sua igreja no Brasil. Sobre os sentimentos que o tomavam na ocasião ele escreveu: “E eu olhava as águas azuis do Rio Hudson, ao lado da linha de arranha-céus de Nova Iorque. Também eu estava ao lado dos rios de Babilônia”³⁸¹.

As reflexões desse livro seguem a linha traçada na última parte de *A Theology of Human Hope*. Entretanto, distanciado do vocabulário comum dos autores que meditavam sobre a libertação humana, Alves se tornou um arauto da experiência lúdica, da magia, da beleza e da corporeidade. Porque lhe faltavam as palavras-chaves – tais como “dialética” e “luta de classes” –, foi duramente criticado pelos teólogos da Libertação que disseram que Alves tinha se vendido ao público norte-americano³⁸². A própria ISAL, para a qual Alves tinha escrito importantes artigos, inclusive alguns já analisados aqui, ofereceu resistência dizendo que o livro estava muito relacionado com as categorias do norte-atlântico³⁸³.

No entanto, aquilo que pareceu um distanciamento de Alves na luta pela libertação humana se tornou uma nova maneira de pensar a TdL. Livre das exigências acadêmicas e do jargão comum à TdL latino-americana, Alves ofereceu uma meditação sobre o tema da libertação humana a partir da experiência estética, lúdica, imaginativa e corporal. No prefácio, escrito pelo próprio autor quinze anos após a publicação do livro, ele confessa porque resolveu adicionar ao tema da libertação uma dose de beleza e poesia:

Tanto que, se fosse reescrever o livro, incluiria um capítulo sobre “A Função Política da Beleza”. É que acredito que as pessoas lutam melhor quando são possuídas por visões de coisas belas. E é por isto que não posso imaginar uma teologia da libertação que não se apresente como coisa estética, obra de arte, fragmento de paraíso, sacramento de coisa saborosa. Quero uma teologia que esteja mais próxima da beleza que

³⁸⁰ ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985. p. 98-99.

³⁸¹ ALVES, R. *A gestação do Futuro*. p. 16.

³⁸² Ibid. p. 19.

³⁸³ COSTAS, O. E. *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974*. Amsterdã: Rodopi, 1976. p. 205.

da verdade, porque da visão da beleza surgem os amantes, mas sobre a convicção da verdade se constroem as inquisições³⁸⁴.

Fiel às perspectivas finais em seu primeiro empreendimento teológico (*A Theology of Human Hope*), em *Tomorrow's Child*, Alves explora o corpo e a imaginação como centro de sua reflexão. O corpo do ser humano – que é a “prioridade axiológica”³⁸⁵ –, proclama o mundo inconcluso e incompleto de modo a não poder ser o nosso lar. Por isso, enquanto corpo irreconciliado com a atual civilização e cultura, o ser humano quer ver nascer um mundo mais humano e igualitário e é através da imaginação que o ser humano busca um *ordo amoris* reconciliada com as suas intenções e desejos. Chama-nos a atenção que Alves não proclama as ilusões humanas ou o absurdo do realismo como possibilidades de libertação e sim **a imaginação**. Na teologia alvesiana, imaginação e ilusão são palavras antônimas. Se para Alves imaginação é o empreendimento humano que conduz a humanidade à libertação, o seu antônimo – ilusão – é o suspiro do humano oprimido sem esperanças em seu horizonte histórico e, por conseguinte, adaptado aos ditames dos opressores³⁸⁶. Ao contrário da crítica de J.J. Altizer – “um dos pais da defunta teologia da morte de Deus”³⁸⁷ –, que afirmou que somente os anglo-saxões sabem escrever teologia³⁸⁸, entendemos que Alves ofereceu, nesse segundo empreendimento teológico, uma crítica mordaz à civilização tecnológica que transformou o ser humano em um ser unidimensional.

3.4.1

Crítica alvesiana à linguagem da civilização moderna

Um dos aspectos mais importantes da teologia de Rubem Alves é a sua percepção da linguagem. Aliás, para o teólogo Iuri Andréas Reblin, o próprio mundo de significados de Alves, criado pelo acasalamento do desejo e da imaginação, não

³⁸⁴ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 19-20.

³⁸⁵ Ibid. p. 156.

³⁸⁶ Ibid. p. 73-108.

³⁸⁷ Ibid. p. 19.

³⁸⁸ A crítica de Altizer foi publicada em *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 42, junho 1974. p. 376-378.

subsiste sem a linguagem³⁸⁹. Para o teólogo de Boa Esperança, é impossível ver a realidade em sua concretude nua porque sempre a vemos através da linguagem.

As palavras que as nomeiam determinam parcialmente como experimentamos o mundo à nossa volta. E devido ao seu poder para definir o nosso mundo, as palavras, em última instância, condicionam o que fazemos³⁹⁰.

Alves interioriza a epistemologia kantiana ao afirmar que a nossa mente não é uma máquina de retratos, mas uma das formas de atividade humana em sua luta para criar um mundo significativo³⁹¹. Além disso, ele interioriza a filosofia da linguagem de Wittgenstein tanto em sua crítica ao realismo da linguagem da civilização moderna como ao dogmatismo intolerante da ideologia protestante³⁹². Para Alves, ao contrário do que diz a lógica da funcionalidade, o ser humano constrói o mundo através da mediação do desejo e do coração³⁹³. Daí, o ser humano é um construtor de mundos e sua atividade busca criar um *ordo amoris*, ou seja, uma organização que seja a expressão de seus valores. Nesse sentido, o comportamento humano depende de como a autobiografia se relaciona com o mundo percebido pela lente da linguagem. Se não houver uma harmonia entre a realidade mediante a linguagem e a autobiografia de um indivíduo, este será disfuncional.

Entretanto, para Rubem, a sociedade industrial não tolera um comportamento disfuncional e herético, porque o tipo ideal é um o unidimensional que aprendeu a se adaptar a estruturas dominantes e se tornou peça funcional na engrenagem industrial. Isso explica por que a civilização moderna busca meios para reduzir a

³⁸⁹ REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores: o pensamento teológico de Rubem Alves*. p. 111. Além dessa bibliografia, para compreender mais sobre o funcionamento da linguagem no pensamento de Alves ver: NUNES, A. V. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. p. 93-146.

³⁹⁰ Ibid. p. 56.

³⁹¹ ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. p. 18.

³⁹² Id. *Dogmatismo e tolerância*. p. 29-44.

³⁹³ As palavras de Alves em *Enigma da religião* são elucidativas porque colocam na mesma bolha da funcionalidade a lógica do desenvolvimento do capitalismo e do comunismo: “Gostaria de resumir as conclusões em três teses: 1) A tecnologia não é neutra. Não é meio. É fim. É sistema. Como tal toma o critério de eficiência funcional como sua norma básica. A lógica da funcionalidade – ou melhor, a ideologia da funcionalidade – cria um novo homem: o homem função do sistema. A ideologia da funcionalidade determina a seguinte relação entre o sistema e o humano: a eficácia funcional do sistema é inversamente proporcional à participação crítica do homem. Como consequência o sistema tecnológico tende a ser um sistema de dominação em que a história chega ao seu fim. 2) Por isto mesmo é necessário reformular a filosofia do desenvolvimento. Tanto uma filosofia capitalista como uma marxista parecem eleger a “tecnologização” da sociedade como seu propósito primário. É por isto que Marcuse indica as similaridades entre o desenvolvimento do capitalismo e do comunismo: as diferenças ideológicas sucumbem ante os imperativos das exigências da excelência funcional. 3) Temos, portanto, de examinar outras alternativas para as sociedades que ainda não foram capturadas pela estrutura funcional do sistema”. (Id. *O enigma da religião*. p. 114-115.)

imaginação humana a uma consciência muda. O ser humano “ideal” deve internalizar a ideologia da organização, de tal forma que, seus desejos e sua imaginação sejam negados em prol dos benefícios oferecidos pela organização. Deve aceitar a adaptação e a conformidade como paradigmas da normalidade e da sanidade. Eis a estratégia linguística da civilização moderna:

Eis o segredo: para que o comportamento humano seja “racionalizado”, o homem deve se convencer da irrelevância da lógica do coração e da inevitabilidade da lógica da realidade. Deve tornar-se objetivo. Deve estar convencido de que a sua imaginação apenas fabrica ilusões. Precisa abdicar de seu desejo e submeter-se à realidade da vida. Precisa ser convertido ao realismo. Esta, a ideologia de nossa civilização³⁹⁴.

A partir das influências de Wittgenstein, Alves empreendeu virulentas críticas à linguagem do iluminismo, que segundo ele, quis reprimir a lógica do coração humano. Seus grandes idealizadores tais como Comte, Kant, Freud e Marx mostraram o absurdo das emoções, do desejo e da imaginação que obstaculizam a razão pura. A excessiva valorização dos desejos foi visto pelo pai da psicanálise como um estágio infantil e superado da caminhada humana. A magia, o brinquedo e a neurose foram considerados regiões de sombra e vergonha que o amadurecimento iria superar³⁹⁵.

A descoberta clínica por Freud do princípio do prazer não lhe fez abandonar seu compromisso pessoal com a ideologia do iluminismo. “Pelo contrário: tornou-se até mais convencido da insanidade essencial de nossos desejos e da necessidade de se reprimir a lógica do coração”³⁹⁶. Em *Totem e tabu*, Freud aponta para três símbolos como afirmações do princípio do prazer: a magia, o brinquedo e as ilusões. Os três são expressões da insanidade e neurose humanas que precisam necessariamente ser superados para o ser humano alcançar sua maioridade e normalidade. Enfim, anulando os símbolos, a primazia do intelecto suplantaria a irracionalidade do desejo e, concomitantemente, a do coração³⁹⁷.

³⁹⁴ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 60.

³⁹⁵ Ibid. p. 55-72. Essa crítica de Alves aos teóricos como Marx, Freud e Feuerbach são retomados em dois importantes livros: um da década de 70 – *O enigma da religião* – e outro da década de 80 – *O suspiro do oprimido*. (Ver: Id. *O enigma da religião*. p 59-82.; Id. *O Suspiro do oprimido*. p. 31-50.)

³⁹⁶ Ibid. p. 63.

³⁹⁷ FREUD, S. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 87-108.

Para Alves, o marxismo parte das mesmas premissas da psicanálise. “Também é produto do iluminismo e irmão gêmeo da teoria psicanalítica, apesar de preferir ignorar esse fato”³⁹⁸. Segundo a tese marxista, ao ser interpelado emocionalmente pelos interesses materiais de sua condição econômica concreta, o ser humano se vê desencaminhado de seu coração. A consequência natural é que sem os óculos da objetividade, o homem se torna presa fácil das distorções ideológicas. Para Marx, a crítica da ideologia tinha um endereço certo: os velhos e os jovens hegelianos. Em *A ideologia alemã* o filósofo diz:

Os velhos hegelianos haviam compreendido tudo, desde que tinha reduzido tudo a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos tudo criticavam, substituindo tudo por representações religiosas ou proclamando tudo como teológico. Os novos e os velhos hegelianos tinham em comum a crença em que dominavam a religião, os conceitos e o universal dominavam no mundo existente. A diferença fundamental entre eles era que uns combatiam como se fosse usurpação esse domínio que os demais aclamavam como legítimo. Para os jovens hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, a produção da consciência transformada em autônoma – são consideradas os verdadeiros grilhões da humanidade (da mesma forma que os velhos hegelianos viam neles os elos verdadeiros da sociedade humana), e assim se torna evidente que os jovens hegelianos têm de lutar simplesmente contra essas ilusões da consciência. Já que, segundo suas fantasias, as relações dos homens, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, de modo coerente com isso, propõem aos homens o seguinte postulado moral: substituir sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, eliminando, assim, seus limites. Essa exigência de transformação da consciência significa o mesmo que interpretar de modo diferente o que existe, ou seja, reconhecê-lo por meio de outra interpretação. Apesar de suas frases que supostamente “abalam o mundo”, os ideólogos da escola hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens entre eles descobriram a exata expressão para definir a sua atividade ao afirmarem que lutam unicamente contra fraseologias. Porém esquecem que opõem a essas fraseologias nada mais que outras fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias desse mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais pôde chegar essa crítica filosófica foram alguns esclarecimentos histórico-religiosos – e mesmo assim de um pondo de vista parcial – sobre o cristianismo; todas as suas outras afirmações são apenas novas maneiras de enfeitar suas pretensões de ter feito descobertas de alcance histórico mundial, mas na verdade, trata-se apenas de insignificantes esclarecimentos³⁹⁹.

Os velhos e jovens hegelianos acreditavam que a consciência fosse a base da realidade e que o ser humano poderia revolucionar esta realidade transformando sua consciência. Para Alves, a crítica de Marx contra a ideologia alemã é idêntica à

³⁹⁸ ALVES, R. op.cit. p.63.

³⁹⁹ MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 43.

crítica de Freud sobre magia, brinquedos e ilusões. Ninguém pode transformar o mundo através da imaginação pela mudança da consciência. Pelo contrário, “a imaginação deve ser abolida por duas razões. Primeiro, por ser origem da falsa consciência e, segundo, por não ser uma das forças operantes na dinâmica da história”⁴⁰⁰.

Para o teólogo mineiro, o marxismo se opôs tão duramente aos socialistas utópicos, porque à raiz de a razão humana ser criativa, estes acreditavam que ela fosse capaz de transcender os limites das estruturas dominantes e que o comportamento não fosse determinado apenas por energias sociais e ambientais. Os utópicos estavam convictos da criatividade do *homo creator* e da possibilidade de a liberdade reconstruir a história para além dos determinismos das forças materiais⁴⁰¹.

Ecoando as críticas althusserianas ao anti-humanismo marxista, Alves percebeu a relação mecânica existente entre a estrutura econômica (relação de produção, forças produtivas, etc.) e a superestrutura (Estado, Direito e Ideologia) no método analítico de Marx. Ao eleger a estrutura como seu plano determinante, Marx torna os demais planos (político, jurídico e ideológico) apenas meros reflexos ou epifenômenos da estrutura econômica. Conforme Althusser:

[...] pode-se e deve-se então falar abertamente de um anti-humanismo teórico de Marx, e ver nesse anti-humanismo teórico a condição de possibilidade absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano e da sua transformação prática⁴⁰².

O método analítico proposto por Marx não partia do ser humano, mas do período social economicamente dado. Para tanto, a história é vista como uma estrutura completa em si mesma e determinada, em última instância, pelos elementos quantitativos da economia. Em detrimento da esperança humana, a história nessa perspectiva assume o *status* de um objeto físico e até mesmo o futuro que ela engendra desertifica a gama integral da experiência do homem. O futuro, tal qual se deu na esperança moltmanniana, tornou-se uma “dádiva” ofertada ao *cor incurvatum in se ipsum*⁴⁰³, mas agora aparece construído e forjado pelo humano científico desumanizado. Ora, se a consciência humana é passiva, ou seja, se ela não existe em uma relação dialética com o mundo, a sociedade e a história circundantes, deveríamos

⁴⁰⁰ ALVES, R. *A Geração do futuro*. p. 64.

⁴⁰¹ Ibid. p. 65.

⁴⁰² ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 202.

⁴⁰³ ALVES, R. *O Enigma da religião*. p. 29-30.

crer que, uma vez mudadas as estruturas econômicas que geram o suspiro da criatura oprimida, teríamos, concomitantemente, abolidas as ilusões que nos aprisionam.

Percebe-se aqui a mudança no tom da crítica de Alves ao método marxista de análise. Se em sua dissertação *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brasil* (1963) e no artigo *Injusticia y rebelión* (1964) a crítica alvesiana se dirigia ao perigo de metafisicar o método marxista de análise do social, aqui em *Tomorrow's Child* (1972), já começa a se esboçar uma desconstrução não iconoclasta senão antropológica do anti-humanismo das filosofias da modernidade que retiravam os olhos humanos para enxergarem melhor⁴⁰⁴.

Para Alves, tanto a sanidade – tão almejada pelo método psicanalítico – quanto a verdade histórica – tão centralizada pelo método marxista – requeriam do ser humano uma adaptação do princípio da realidade e um abandono da “onipotência dos pensamentos”⁴⁰⁵. Quer dizer: queriam que a consciência humana se tornasse um simples reflexo “correto” da realidade. Tal interpretação da imaginação é, sem dúvida, a expressão da filosofia da história desenvolvida após a revolução científica (Galileu) incipiente no século XVI. Para essa filosofia, o conhecimento da realidade implicava a progressiva emancipação da consciência das fantasias criadas pela imaginação e pela emoção. A linguagem patenteia o esforço para denegrir a imaginação humana como um elemento irracional, infantil e insano que precisa ser abolida para que o homem alcance seu estágio maduro e científico. Nesse discurso, a adaptação ao “mundo real” é a condição *sine qua non* para a maturidade humana⁴⁰⁶.

Alves também vê no funcionalismo e no pragmatismo da civilização moderna o mesmo esforço de adaptar o ser humano à realidade. Subjacente à linguagem funcionalista e pragmatista é uma inconfessa premissa ideológica de que não há nada de errado no sistema. Ao contrário, é nesse sistema que o ser humano se sente em casa e onde sua biografia se encaixa na história. Esse modelo de ser humano adaptado representa o exemplo da sanidade que inconscientemente crê na chegada da Idade da Razão quando a razão se torna o próprio sistema social. Uma vez que o

⁴⁰⁴ A respeito da crítica de Alves ao anti-humanismo de Marx, Freud e Feuerbach ver: ALVES, R. *O Enigma da religião*. p. 59-82. O capítulo inicial *Do Paraíso do deserto: reflexões autobiográficas* mostra o quanto Alves absorveu a crítica althusseriana ao marxismo. Esse ponto será abordado detalhadamente no próximo subcapítulo.

⁴⁰⁵ FREUD, S. *Totem e tabu*. p. 96.

⁴⁰⁶ ALVES, R. *A Geração do futuro*. p. 68-69.

pragmatismo e o funcionalismo identificam tal sistema social com a realidade – eis o segredo inconfesso do realismo –, o desejo e a imaginação têm o mesmo destino vilipendiado que no marxismo e no freudismo. Para Alves, se o sistema é quem, em última instância, determina a forma e os limites do possível, todas as criações da imaginação que transgridam tais limites são definidas *a priori* como utópicas e ir-realizáveis. Quem constrói a história não é o ser humano e sim a dinâmica do sistema⁴⁰⁷. O homem que é co-criador⁴⁰⁸ torna-se uma peça na manutenção da organização social. Segundo a linguagem da civilização moderna, a imaginação humana não pode ser criativa, no sentido de criar uma nova forma de organização social. Antes, a função da imaginação humana é apenas a de modificar as coisas de maneira a manter a operação do sistema. A linguagem da civilização moderna é, portanto, a ilusão que nos enfeitiça com a sua afirmativa de que a realidade não pode ser alterada, tornando o ser humano incapaz de um ato criativo. Eis aqui, para o teólogo de Boa Esperança, o suspiro da criatura oprimida:

Dotado da maior de todas as possibilidades pela sabedoria da evolução, o homem a recusa e prefere voltar ao nível do comportamento animal. Incapaz de criar torna-se igual ao dinossauro⁴⁰⁹.

3.4.2

A imaginação: a rejeição da lógica do realismo

Tomorrow's Child denuncia irracionalidade do sistema, para o qual a manutenção de sua eficácia tende a tornar as condições de nossa civilização piores e calamitosas. O futuro não pode ser uma extensão de nossa forma presente. É necessário um recomeço. Nesse tópico, o teólogo mineiro proclama a reconstrução de nossa civilização com base em novos fundamentos.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 69.

⁴⁰⁸ Na linguagem do “humanismo messiânico” proclamado em *A Theology of Human Hope*, o ser humano é um co-criador. Daí, o homem é pensado livre das estruturas que condicionam a sua ação. A proposta alvesiana de libertação visa a tornar o ser humano livre para criar a partir de sua imaginação uma *ordo amoris* que seja a sua casa. (ALVES, R. *Da esperança*. p. 198.)

⁴⁰⁹ Ibid. p. 72. Em *O Suspiro dos oprimidos*, Alves fala sobre a diferença da atividade animal e humana: o animal toma o mundo tal como lhe é dado, sendo a sua postura totalmente ecológica, ou seja, de adaptação e ajustamento enquanto o ser humano não toma a natureza como seu limite, antes parte dela buscando transformá-la através de suas próprias exigências. A atividade humana tem por objetivo sujeitar a natureza às necessidades do corpo. (Cf. ALVES, R. *O Suspiro dos oprimidos*. p. 12.)

Nosso mundo precisa de um novo corpo; precisa ser regenerado, no sentido etimológico do termo: ser criado outra vez. O velho corpo tem de morrer se se quiser preservar a vida em um novo. Porque o corpo humano é muito mais do que o seu próprio e limitado organismo: ele consiste na civilização inteira, civilização que criamos a fim de tornar possível a existência. Em linguagem bíblica se afirma que para a vida ser preservada, o corpo já envelhecido e senil – ou seja, que já deixou de ser um instrumento de expressão da vida e agora é muito mais um repressor dela – precisa ser desfeito. Ele deve morrer. Tal fato é o que dá vida a oportunidade de criar um novo corpo para si mesma. Assim, ela poderá ressuscitar numa outra forma. Sociedade, organização, civilização, cultura: nossos membros, extensões de nossa estrutura biológica. [...] O presente corpo precisa se desfazer, se é que a vida merece uma chance para criar um outro, novo. Temos de atravessar morte e ressurreição. É necessário nascer novamente⁴¹⁰.

Diferentemente dos animais que são incapazes de reconstruir sua história, o ser humano recria a sua a partir da imaginação. O corpo do ser humano quer “antropologizar” o universo transformando-o em sua extensão e o não estar preso a seu passado biológico torna-o, conseqüentemente, apto para deixar um antigo modo de vida para criar outro novo. “O humano pode sobreviver por um processo literal de morte e ressurreição. E é isto que significa ser criativo. É isto que significa ser livre”⁴¹¹. Rubem Alves percebeu essa característica humana lendo Thomas Kuhn, o teórico que escreveu a respeito da crise dos paradigmas em *A estrutura das revoluções científicas*:

As crises podem terminar de três maneiras. Algumas vezes a ciência normal acaba revelando-se capaz de tratar o problema que provoca crise, apesar do desespero daqueles que o viam como o fim do paradigma existente. Em outras ocasiões o problema resiste até mesmo as novas abordagens aparentemente radicais. Nesse caso, os cientistas podem concluir que nenhuma solução para o problema poderá surgir no estado atual da área de estudo. O problema recebe então um rótulo e é posto de lado para ser resolvido por uma futura geração que disponha de instrumentos mais elaborados. Ou, finalmente, o caso que mais no interessa: uma crise pode terminar com a emergência de um novo candidato a paradigma e com uma subsequente batalha por sua aceitação. [...] A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações⁴¹².

⁴¹⁰ Ibid. p. 76.

⁴¹¹ Ibid. p. 77.

⁴¹² KHUN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 116.

De acordo com Kuhn, portanto, a ciência caminha não através de um processo cumulativo e ininterrupto e sim por meio de eventos revolucionários quando o velho paradigma é substituído por um novo a partir de princípios, métodos e aplicações *sui generis*. Em outras palavras, os modelos dominantes são abandonados e outros inéditos são inventados. Isto significa que, mesmo sendo considerado absurdo, insano, irresponsável, herético ou subversivo pela organização que ele pretende suplantear, o ato criativo precisa acontecer para avançar as ciências e a vida. É nisto que consiste a imaginação humana.

A criatividade, contudo, é um ato proibido pela organização de nosso mundo cujo paradigma é de reduplicação⁴¹³, uma vez que as forças dominantes de nossa civilização se prendem aos velhos paradigmas. Entretanto, o ser humano é transcendente. Ele não “[...] permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico num *ordo amoris*”⁴¹⁴.

Infelizmente, no inconsciente coletivo da civilização a organização representa a realidade “verdadeira” enquanto os desvios sociais são considerados patológicos. Esta é a inconfessa metafísica do realismo: o sistema é a medida todas as coisas até daquelas que não consegue medir. Da mesma forma, é a sua mascarada antropologia: o ser humano é uma função da estrutura social. Mas há um aspecto incoerente nos “acordos silenciosos”⁴¹⁵ desse sistema, pois a realidade é uma criação humana do *homo creator*. Daí, o sistema social é tão-somente uma criatura e, portanto, é o ser humano e não o sistema que mede todas as coisas. Quando a realidade não concorda com as aspirações da imaginação é ela e não o ser humano que deve ser considerada insana.

Para que a vida continue humana é necessário que se comece com a imaginação, pois ela encerra o pré-requisito do ato criativo e é a expressão do projeto in-

⁴¹³Em *O enigma da religião* Alves medita sobre o dogma da objetividade científica, a qual carrega dois pressupostos. O primeiro refere-se à natureza da realidade: ela é dada, independe da consciência e é autônoma, isto é, contém em si a lei do seu próprio ser. O segundo se relaciona com o conhecimento. Se a realidade é dada, independentemente da consciência, conhecer nada mais é do que um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto ativo. A consciência é passiva e, portanto, precisa se ajustar. A lógica que lhe é imanente – a lógica do princípio do prazer e das emoções – precisa ser reduzida ao silêncio. Conforme a lógica da objetividade científica, conhecer é reduplicar. (Cf. ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 88.)

⁴¹⁴ Ibid. p. 20.

⁴¹⁵ WITTGENSTEIN, L. *Tractus logico-philosophicus*. São Paulo: Nacional, 1968. p. 70.

consciente e incessante do coração humano: a criação de um mundo com uma significação humana. “O presente corpo precisa se desfazer, se é que a vida merece uma chance para criar um outro, novo. Temos de atravessar morte e ressurreição. É necessário nascer novamente”⁴¹⁶.

3.5

Do paraíso ao deserto: as reflexões do exílio

O capítulo inicial *Paraíso ao deserto: as reflexões do exílio*⁴¹⁷ em *O enigma da religião*⁴¹⁸ é uma série de testemunhos autobiográficos onde percebemos o entroncamento entre a teologia, a biografia e a história sob o ponto de vista pessoal de Alves. O teólogo Cervantes-Ortiz capta a ironia de Rosino Gibellini ao colocar esse texto, em si reacionário, entre os textos representativos da TdL nos anos de sua maior difusão ao lado dos ensaios programáticos de Gutiérrez, L. Boff, Assmann, Dussel e Segundo⁴¹⁹.

No entanto, quando lemos as próprias palavras de apresentação de Gibellini, notamos que ele, ao contrário da ironia sinalizada por Cervantes-Ortiz, quis oferecer ao mundo europeu a oportunidade de ler os maiores teóricos dessa “nova maneira de fazer teologia”. Observemos as palavras e a preocupação de Gibellini que fundamentam este precioso compêndio:

⁴¹⁶ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 76.

⁴¹⁷ Esse texto foi originalmente publicado com o título *Confessions: On Theology and Life* no periódico *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 29, 1974. Posteriormente, foi incluído em *La nueva frontera de la teología en América Latina* organizado por Gibellini sob o título de *Del paraíso al desierto*. Além deste artigo, outros, de autores paradigmáticos da TdL, foram incluídos como: *Práxis de liberación y fe de Cristiana*, Gutiérrez; *Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión* de L. Boff; *La actuación histórica del poder de Cristo* de Assmann; *Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas* de Galilea; *Capitalismo-socialismo, cruz teológica* de J. L. Segundo; *Praxis histórica e identidad cristiana* de J. M. Bonino, etc. (GIBELLINI, R. *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.)

⁴¹⁸ Vale ressaltar as palavras jubilatórias de L. Boff diante para *O enigma da religião*: “Creio que é um dos melhores textos mundiais, pois soube enfrentar a crítica dos modernos e mostrar o seu equívoco, o de terem colocado a religião no âmbito da razão quando o seu lugar é no *pathos*, no sentimento profundo, no utópico. Ela não está aí para explicar o mundo mas para ser um protesto contra este tipo de mundo que pode ser descrito e explicado pela ciência. Ela é a voz de uma consciência que não pode encontrar descanso no mundo, tal como ele é, e que tem como seu projeto utópico transcendê-lo. O que interessava a Rubem não era propriamente a religião mas a dimensão religiosa do homem que o faz projetar sonhos, utopias e poesia”. (BOFF, L. Rubem Alves: O cor inquietum. In: *Tempo e Presença*. Ano 10, nº. 29/30. 2015. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=581&cod_boletim=30&tipo=Artigo)

⁴¹⁹ CERVANTES ORTIZ, L. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 33.

Hemos buscado – con el cualificado consejo de los teólogos latinoamericanos – a los principales representantes de este nuevo proyecto teológico y les hemos invitado a escribir un volumen compuesto por trece ensayos de otros tantos teólogos latinoamericanos, generalmente inéditos y escritos expresamente para nuestro volumen⁴²⁰.

Não podemos deixar de lado que Gibellini já havia compreendido que naqueles anos os próprios teólogos da TdL já faziam um primeiro balanço de seu trabalho desenvolvido. No encontro latino-americano de Teologia, na Cidade do México (1975), cujo tema “O debate em torno ao método da Teologia na América Latina” foi discutido pelos principais teólogos da TdL, a própria teologia do hemisfério sul teve a oportunidade de se repensar autocriticamente à luz das perseguições dos regimes ditatoriais⁴²¹. Segundo Gibellini:

En el encuentro latinoamericano de teología de México (1975), que ha registrado la presencia de casi de todos principales teólogos latinoamericanos comprometidos en este frente, se han dibujado las nuevas estrategias para una teología y praxis de liberación en una situación de cautividad y de destierro⁴²².

O fato é que esse texto final na obra organizada por Gibellini abre possibilidades para compreender que a TdL, que se instalava com tanta propriedade no mundo europeu, pecava por um otimismo que se moderou com o passar dos anos. E Alves, funcionou nesse encerramento como um reacionário que não participava mais do furor com o qual os outros apresentavam “a nova maneira de fazer teologia da TdL”⁴²³. Expressões como “os gemidos pela liberdade permanecem como gemidos”, “uma forma de cativeiro é abolida para ser imediatamente substituída por outra”, “[...] nossos deuses morreram [...] mas os nossos heróis morreram também” são apenas demonstrativos de como a religião e seus horizontes, que ultrapassam o espaço e o tempo, e a política e suas fronteiras, sempre no chão da história, foram comprimidas dentro dos espaços pessoais e do curto tempo das próprias vidas individuais⁴²⁴.

⁴²⁰ GIBELLINI, R. *La nueva frontera de la teología en América Latina*. p. 10.

⁴²¹ ANDRADE, P. F. C. *O uso da sociologia na Teologia da Libertação*. p. 70-71.

⁴²² GIBELLINI, R. *Ibid.* p. 11.

⁴²³ CERVANTES-ORTIZ, L. *Ibid.* p. 34.

⁴²⁴ ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 17

De qualquer forma, esse capítulo é uma espécie de retrospecto crítico da trajetória de vida de Alves onde a anomia experimentada em sua adolescência, o fundamentalismo⁴²⁵ da religião – sua “gratificação substitutiva”⁴²⁶ –, a interiorização da secularização bonhoefferiana e das sociologias de esquerda, até a sua saída reacionária daqueles que se perceberam exilados, são avaliadas crítico-critivamente como se o teólogo estivesse deitado no divã psicanalítico. À medida que o pensamento de Alves se desenvolve neste capítulo, vai aparecendo a definição de qual é o verdadeiro papel da teologia ou da religião que no texto citado são expressões correlatas. É necessário ter em mente que aqui Alves medita de forma emocional a partir da experiência do Cativoiro (*Salmos* 137:1). Para nosso teólogo, o cativoiro se caracteriza pela justaposição dolorosa entre os sonhos de liberdade e a consciência da impotência⁴²⁷:

Teologia é a tentativa do homem de ajuntar de novo as pétalas de sua flor, que é contínua e cruelmente destruída por um mundo que não ama flores. Ela é o “suspiro da criatura oprimida” (Marx), que, incapaz de fazer reviver a flor morte, é, a despeito disto, capaz de ter a esperança de que as suas sementes irão germinar depois de passado o inverno. A teologia é uma expressão do projeto inconsciente e sem fim que é o coração do homem: a criação de um mundo com uma significação humana [...]. Em outras palavras, o eu não permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa *ordo amoris* (Max Scheler)⁴²⁸.

Em outro momento diz:

Teologia é uma atividade para aqueles que perderam a unidade paradisíaca original, ou para aqueles que ainda não a encontraram. É uma busca de pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam fazer sentido do caos que nos engole. É uma tentativa de arranjar os fragmentos de um todo que foi destruído. Nas suas origens está o problema da esperança, isto é, a questão da plausibilidade dos valores humanos que amamos, num mundo que conspira contra eles⁴²⁹.

⁴²⁵ Para Alves, o fundamentalismo é aquela atitude que atribui um caráter último às suas próprias crenças. É uma atitude autoritária diante do seu sistema de crenças, e inversamente, uma posição de intolerância e inquisitorial ante qualquer tipo de “herege” ou “revisionista” que o caracteriza. A atitude fundamentalista pode ser própria de qualquer revolucionário (marxista, feminista ou seguidos do Poder Negro) e até de um cientista – especialmente aquele que esquece que trabalha com “modelos”, como diz Thomas Kuhn, ou com simples palpites, como sugere Popper –, e mesmo de um liberal progressista. (ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 11.)

⁴²⁶ Ibid. p. 10.

⁴²⁷ Ibid. p. 30.

⁴²⁸ Ibid. p. 20.

⁴²⁹ Ibid. p. 19.

Isso espelha L. Feuerbach, para quem a religião “[...] é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação de seus segredos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor”⁴³⁰. A teologia é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade, isto é, aquilo que está deve ser transformado em uma extensão do corpo humano⁴³¹. Contra o irrealismo do realismo e do fundamentalismo de algumas dogmáticas que ocultam os seus acordos silenciosos, Alves proclama que toda teologia é antropologia na medida em que o teólogo exterioriza-se ao conferir aos fatos objetivos uma valorização humana. Contra a reduplicação⁴³², como ideal científico de objetividade, o anti-humanismo de Freud e Marx⁴³³ – filhos do ideal iluminista de ajustamento –, e o behaviorismo de Skinner⁴³⁴, que concebe o ser humano como um conjunto de estímulos, Alves quer proclamar a imaginação, nascida e transbordada da vontade do corpo, como a “Grande Razão” que transforma todo fato bruto em extensão de seus sonhos.

Há de se reconhecer aqui também, como vimos em *A Theology of Human Hope* e *Tomorrow's Child*, o influxo do pensamento nietzschiano que, contra os dualismos socrático-platônico e cartesiano, proclamava o corpo como a grande razão. No discurso *Dos desprezadores do corpo* em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche ataca a narrativa metafísica ocidental que desprezou o corpo, suas paixões, desejos e instintos em nome de uma alma imortal ou de uma substância pensante – *res cogitans*. Nietzsche proclama:

Entretanto o que está desperto e atendo diz: - “Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas o nome de qualquer coisa do corpo”. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande⁴³⁵.

⁴³⁰ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988. p. 19.

⁴³¹ ALVES, R. Ibid. p. 21.

⁴³² Ibid. p. 22.

⁴³³ Ibid. p. 22-23.

⁴³⁴ Ibid. p. 24. No behaviorismo de Skinner, a tarefa da investigação científica era estabelecer as relações funcionais entre as condições de estímulo controladas pelo pesquisador e as respostas subsequentes do organismo. Skinner não se preocupava em especular sobre o que ocorria dentro do organismo, as entidades internas, os impulsos ou os processos fisiológicos. Na visão behaviorista, o organismo humano seria controlado e operado pelas forças do ambiente, do mundo exterior, e não pelas forças internas. Não que ele as negasse, mas ele não aceitava a validade das mesmas no estudo científico do comportamento. (SCHULTZ, D. P. & SCHULTZ, S. E. *História da psicologia Moderna*. São Paulo: Cengage Learning, 2012. p. 295-296.)

⁴³⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 41.

Alves, ao receber o influxo de Zaratustra, percebe que a grande razão, o corpo, não quer se ajustar, como a pequena razão, pelo menos sob a ótica de Descartes, Kant, Marx, Freud e Skinner, aos muros do cativeiro, pois isso significa a aceitação passiva de um mundo – ontologizado por suas tramas verbais antiga – não reconciliado com os seus desejos. Ao perceber as fraquezas de seus braços ou se ver diante do fracasso de suas aspirações estatístico-quantitativas, o corpo, porque é aí que sente a dor, sempre será um *cor inquietum* que busca plasmar, através da imaginação, um mundo reconciliado com seus sonhos e desejos, enfim, o *ordo amoris* de Max Scheler.

Desta forma, há algo de peculiar no corpo humano: o comportamento do animal diante do sofrimento é de fuga de um lugar no meio ambiente onde não sofra mais. Mas no ser humano, a lógica é diferente: seu corpo sente dor, mas a fuga não é a sua resposta, porque quer transformar o ambiente de sofrimento em um *ordo amoris*. O sofrimento dispara a imaginação. Ao contrário dos animais, que apenas reagem aos estímulos do meio, o ser humano se conscientiza de sua incompletude e busca ou tenta criar o que está ausente a partir da dor: quer tornar real aquilo que somente existe em sua imaginação⁴³⁶.

Assim, a cultura começa no corpo. E uma vez que ele tenha engendrado esperanças e aspirações, estas passam ser uma extensão do corpo. Para Alves, não experimentamos a vida a partir da captação imediata de nossos sentidos, mas através da mediação do nosso coração. A cultura se converte no corpo do homem. A intenção do mágico, os desejos da criança e os sonhos do utopista se tornam carne. A imaginação triunfa sobre a realidade. Ela faz abolir a estranha e inumana ordem do poder, transfigurando-a. Ambos, o corpo e natureza, renascem em uma nova forma que brota do coração. A imaginação faz nascer uma nova criação⁴³⁷.

⁴³⁶ ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-33.

⁴³⁷ Id. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2009. p. 31.

4.

Por uma Teologia da Libertação do corpo

*A igreja diz: o corpo é uma culpa.
A ciência diz: o corpo é uma máquina.
A publicidade diz: o corpo é um negócio.
O corpo diz: Eu sou uma festa⁴³⁸.*

Neste capítulo, ser-nos-á imprescindível esboçar aquilo que se tornou a sua prioridade axiológica da teologia de Alves: o corpo. Até aqui, temos revisitado as mais importantes páginas da TdL latino-americana e buscado ali os seus conceitos-chave e sua maneira de dialogarem com as Ciências do Social. O que se pretendeu inicialmente foi mostrar que a TdL, antes de ser uma teologia **a partir** do corpo, foi transformada por seus teólogos fundantes em uma teologia **a partir** de um corpo específico, a saber, aquele economicamente oprimido. Indubitavelmente, esse passo que a TdL ofereceu à teologia cristã foi fundamental para retirar o corpo – este ainda restringido ao das vítimas econômicas – de seu longo anonimato.

Em seguida, refletimos sobre o pensamento de mais um daqueles teólogos fundantes da TdL, Rubem Alves: um vanguardista que foi além de seus colegas contemporâneos ao transformar o corpo na pedra angular de toda a sua teologia. O pensamento iconoclasta de Alves e o seu horror ao ventriloquismo⁴³⁹ levaram nosso teólogo a conceber o conceito de libertação além da venerada visão ideológica, e, sem negar esta, incorporar a linguagem, a beleza, o erotismo, a brincadeira, enfim, outras dimensões que sublinham uma complexidade maior do humano. Apesar da caricatura que muitos colegas seus fazem dele como teólogo de preocupações pequeno-burguesas, Alves reage ao afirmar que é a beleza, o riso, o brinquedo e a imaginação que emanam do corpo inquieto que tornam o ser humano o verdadeiro agente libertador de todas as formas de opressão contra a vida⁴⁴⁰.

Doravante, elegeremos o corpo, tal como desejado pelo teólogo de Boa Esperança, como o lugar privilegiado sobre o qual se constrói o edifício da teologia cristã, especialmente aquela que se pretende integralmente libertadora. Parece contraditório, ou ao menos paradoxal, dizer que o corpo é o fundamento incontestado no

⁴³⁸ GALEANO, E. *As palavras andantes*. Porto Alegre: LPM, 1994. p. 138.

⁴³⁹ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 19.

⁴⁴⁰ Id. *O enigma da religião*. p. 7-8.

“que-fazer” teológico cristão, uma vez que geralmente se atribui ao cristianismo histórico uma forte suspeita da “carne” e da sexualidade. Entretanto, ainda que se desconfie da corporeidade humana em virtude das “obras da carne”, não podemos deixar de enxergar a proclamação inicial no Evangelho cristão: “[...] *a Palavra se fez carne*” (João 1: 14). Esta afirmação, escandalosamente proclamada pela comunidade joanina, não só evoca positivamente o corpo, como faz dele **o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do ser humano**. Em outras palavras, a dimensão física e material é o lugar preferencialmente escolhido pela vontade de Deus de nos encontrar. E mais: a cruz onde o corpo de Cristo foi esmagado (usando aqui a expressão dos cânticos do Servo Sofredor no *Dêutero-Isaías* 53:5) torna-se, nas palavras de Paul Scolas, a verdadeira escada de Jacó, pela qual sobem e descem os anjos que unem o céu com a terra, e a nova sarça ardente onde se nos revela o nome de Deus que significa libertação e salvação⁴⁴¹. Além disso, não podemos nos esquecer de que o Evangelho, ao contrário da filosofia platônica, proclama antes a ressurreição dos corpos do que a imortalidade da alma e a metempsi-cose, ou reencarnação.

A partir da tríade – ver-julgar-agir⁴⁴² – pretendemos aqui sistematizar uma Teologia da Libertação do corpo que abranja não simplesmente os aspectos econômicos – importantes, porém incompletos por si só –, mas também aqueles que impedem um existir corporal livre de todas as opressões. Portanto, refletimos inicialmente sobre o primeiro passo (o “ver”) nos subcapítulos iniciais abordando historicamente as múltiplas negações que o corpo enfrenta, para termos posteriormente dele um concreto-pensado sobre o qual teologizarmos seguindo Alves. Nos subcapítulos que abordam o Corpo do Crucificado e o corpo lúdico das crianças, refletiremos sobre segundo passo (o “julgar”) à luz da fé e da Palavra de Deus o concreto-

⁴⁴¹ SCOLAS, P. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A. & SCOLAS, P. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁴⁴² O método ver-julgar-agir, promovido por toda vida de Joseph Cardijn, foi acolhido pelo papa João XXIII na encíclica *Mater et Magistra*. Em comemoração aos 70 anos da *Rerum Novarum*, João XXIII, lendo os sinais dos tempos, convoca à Igreja a colaborar, na verdade, na justiça e no amor, com todos os homens na construção de uma autêntica comunhão e de promover a dignidade humana em meio ao caos social e globalizado de seu tempo. Vejamos as próprias palavras de João XXIII que salientam o acolhimento do método ver-julgar-agir: “Pois bem, para se pôr em prática a doutrina social, passa-se, ordinariamente por três etapas: em primeiro lugar, o estudo da real situação concreta; a seguir, atenta apreciação da mesma à luz dos princípios; finalmente, determinação do que se pode ou deve fazer-se, a fim de que as normas dadas possam ser aplicadas, conforme os tempos e os lugares. São os três momentos, habitualmente expressos com as seguintes palavras: ver, julgar e agir”. (*Mater et Magistra*, nº. 236).

pensado, e, finalmente, abordarmos nos subcapítulos finais um “agir” pastoralmente imbuído do desejo de construir uma ordem de amor reconciliada com o *cor inquietum* do ser humano.

4.1

O corpo desprezado: o dualismo platônico-cartesiano

De agora em diante, esforçar-nos-emos em mostrar, através de um olhar cuidadoso, como o corpo – a mais oprimida dimensão do ser humano – foi desprezado sobretudo no mundo ocidental. O primeiro passo de três – o “ver” – revelará o nosso concreto-pensado: a fisicalidade do corpo culturalmente rejeitada ou relegada a segundo plano. Amparado pela crítica mordaz de Nietzsche à metafísica ocidental, Alves, em um importante artigo, disse que a história da civilização ocidental é *grosso modo* uma história de repressão⁴⁴³. Isso certamente porque, desde Sócrates, se privilegiou no Ocidente a ideia (o mundo intelegível de Platão), a alma, a coisa pensante – *res cogitans* – ou o além mundo em detrimento do corpo, sendo que as sensações e as realidades percebidas pelos sentidos foram ilegitimamente desvalorizados. Vejamos a *boutade* de Nietzsche na segunda parte do Prólogo de *A gaia ciência*:

Toda filosofia que coloca a paz mais alta do que a guerra, toda ética que conceba negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um final, um estado definitivo, todo anseio, sobretudo estético ou religioso, possuindo um lado para um além, um de fora, um acima, que procure saber se não foi a doença que inspirou o filósofo. Dissimulam-se inconscientemente as necessidades fisiológicas do homem sob o manto da objetividade, do ideal, da ideia, da pura espiritualidade; leva-se a coisa tão longe que assusta; e diversas vezes me perguntei se até hoje a filosofia, em geral, não foi uma simples exegese do corpo e uma má interpretação do corpo⁴⁴⁴.

Não só em *A gaia ciência*, mas em todo o pensamento nietzschiano há uma crítica virulenta aos dois pilares do Ocidente: a metafísica socrático-platônica e o cristianismo, “[...] pois cristianismo é platonismo para o povo”⁴⁴⁵. Indiscutivelmente, a centralidade platônica e posteriormente cristã de uma realidade maior (o

⁴⁴³ ALVES, R. *Deus morreu - Viva Deus!* In: *Liberdade e fé*. Rio de Janeiro: Tempo e presença. p. 29- 30.

⁴⁴⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 15.

⁴⁴⁵ Id. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 8.

além-mundo) acabaram promovendo uma cultura que nega, ou pelo menos relega a vida, a Terra, o corpo e suas sensações físicas a um segundo plano. O binômio (mundo inteligível-mundo sensível; mundo físico-mundo espiritual) encerra uma dualidade perniciosa que divide o próprio ser humano em corpo-alma. E pior: essa cisão é apenas uma máscara de um monismo intransigente, ou seja, ao se afirmar a imortalidade da alma, a esfera autônoma do suprassensível, afirma-se concomitantemente o corpo como sua prisão. Tudo isso desperta uma certa curiosidade: como o cristianismo histórico desembocou-se em um dualismo antropológico se a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento sempre afirmaram a integralidade do ser humano? Como se desvalorizaram tanto o corpo e suas sensações no cristianismo histórico se neste se confessa a encarnação da Palavra⁴⁴⁶ e a ressurreição dos corpos? Vejamos a seguir alguns acenos de como esse dualismo socrático-platônico penetrou no cristianismo histórico.

4.1.1

Gênese da problemática: a recepção cristã do platonismo

“Nenhuma outra filosofia da antiguidade marcou tão profundamente a teologia cristã na época do seu surgimento e desenvolvimento inicial quanto o platonismo”⁴⁴⁷, diz-nos Wolfhart Pannenberg, cuja teologia é construída sobre um sofisticado paradigma interdisciplinar com a filosofia. Para ele, o pensamento platônico prestava-se, de modo especial, para a apropriação cristã do espírito grego e, ao mesmo tempo, a própria proclamação cristã que promoveu, no segundo século d.C., a renascença do pensamento platônico. No capítulo *A recepção cristã do platonismo*⁴⁴⁸, Pannenberg expõe pelo menos três âmbitos temáticos onde a recepção produtiva e a assimilação do platonismo pelo cristianismo antigo são desnudadas: **1)** a teoria platônica de Deus; **2)** o ideal platônico de vida como equiparação a Deus e; **3)** a ligação entre a teoria do conhecimento e a da graça. Por não serem o objetivo

⁴⁴⁶ Alves diz: “Nosso corpo se revela o desejo de Deus. Afinal de contas, o que nos segreda a doutrina da encarnação é que Deus, eternamente, quis ter um corpo como o nosso”. ALVES, R. *Creio na ressurreição do corpo*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 7.

⁴⁴⁷ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 33.

⁴⁴⁸ Ibid. p. 33-61.

de nossa tese, não queremos expor estes pontos aqui minuciosamente: vale ressaltarmos apenas o ideal platônico de vida como equiparação a Deus – *homoiosis Theo* –, sobretudo no tocante aos fundamentos antropológicos do mesmo.

Segundo Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, os gregos conheceram e sentiram os temores e horrores do existir e para que lhes fosse possível viver, colocaram a criação onírica dos deuses olímpicos entre eles e a vida. Antes de ser uma teodiceia que disfarçasse a vida tal como ela é, os magníficos deuses olímpicos legitimavam a própria vida pelo fato de eles próprios a viverem⁴⁴⁹. Assim sendo, a existência de tais divindades é sentida como algo em si digno de ser desejada e a verdadeira dor do ser humano homérico está na possibilidade de separar-se da própria vida. Até mesmo o lamento diante da morte se converte, neste ser humano tão unido à existência, em hino de louvor à vida. Entretanto, é necessário assinalarmos que, conforme Nietzsche, esta unidade do ser humano com a natureza “[...] não é de modo algum simples, resultante de si mesmo, por assim dizer inevitável, que tenhamos de encontrar à porta de cada cultura, qual um paraíso da humanidade”⁴⁵⁰; ao contrário, quão indizivelmente sublime torna-se o ser humano reconciliado com a vida concebida homericamente.

No Livro II de *A república*, a conversa entre Sócrates e Adimanto evidencia como a filosofia socrático-platônica rejeita a visão poética:

Sócrates – Portanto, parece-me que precisamos começar por vigiar os criadores de fábulas, separar as suas composições boas das más. Em seguida, convenceremos as mães e as mães a contarem aos filhos as que tivermos escolhido e a modelarem-lhes a almas com as suas fábulas muito mais do que o corpo com as suas mãos. Mas maior parte das que elas contam atualmente devem ser condenadas.

Adimanto – Quais?

Sócrates – Julgaremos as pequenas pelas grandes, porquanto umas e outras devem ser calcadas nos mesmo moldes e produzir o mesmo efeito; concordas?

Adimanto – Concordo. Mas não sei quais são essas grandes fábulas de que falas.

Sócrates – São as de Hesíodo, Homero e de outros poetas. Eles compuseram fábulas mentirosas que foram e continuam sendo contadas aos homens.

Adimanto – Quais são essas fábulas e o que há nelas de condenável?

Sócrates – O que antes e acima de tudo deve ser condenado, mormente quando a mentira não possui beleza.

Adimanto – E quando não possui?

Sócrates – Quando os deuses e os heróis são mal representados, como um pintor que pinta objetos sem nenhuma semelhança com os que pretendia representar⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. p. 34.

⁴⁵⁰ Ibid. p. 35.

⁴⁵¹ PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 65.

Ora, compete aos fundadores da cidade não espalharem, como os poetas, a história de Hera acorrentada pelo filho ou a de Hefesto precipitado do céu pelo pai, ao contrário, o que se deve fazer é representar Deus sempre tal como é, quer seja na epopeia, na poesia, na lírica ou na tragédia. Deus é Aquele que é “essencialmente bom”⁴⁵² e nada do que é bom pode ser prejudicial. Então, a Deus, que é a Causa de tudo que é bom, não se pode atribuir nenhum dos males e, justamente por isso, é impossível admitir, de Homero ou de qualquer outro poeta, erros tão absurdos como aqueles narrados em suas obras acerca dos deuses⁴⁵³. É justamente esse Deus, “essencialmente bom”, que é o modelo para a conduta humana. Diante disso, poderíamos nos perguntar: de que maneira alguém se torna semelhante a Deus – *homoiosis Theo*? Através da virtude? Vejamos as próprias palavras de Platão no Livro VI da supracitada obra:

Sócrates – Logo, Adimanto, aquele cujo pensamento se entrega realmente à contemplação da essência das coisas não julga agradável contemplar a conduta dos homens, declarar-lhes guerra e encher-se de ódio e animosidade; com a visão dominada por objetos fixos e imutáveis, que não comportam nem suportam mútuos preconceitos, mas estão todos sujeitos à lei da ordem e da razão, esforça-se por imitá-los e, tanto quanto possível, tornar-se semelhante a eles. Ou crês que é possível não imitar aquilo de que a todo o momento nos aproximamos com admiração?

Adimanto – Não é possível.

Sócrates – Portanto, estando filósofo em contato com o que é sagrado e sujeito à ordem, ele mesmo torna-se ordenado e sagrado, dentro do limite permitido pela natureza humana, o que não evitar que, com frequência, a multidão o julgue de forma injusta⁴⁵⁴.

À maneira dos deuses que contemplam as ideias⁴⁵⁵ eternas para nutrirem sua imutabilidade, os seres humanos também se tornam semelhantes a eles ao desviarem o seu olhar das coisas sensíveis e fugidias para a realidade espiritual e duradoura. Para Pannenberg, teólogos da envergadura de Paulo de Samósata, Orígenes, Teodoro de Mopsuéstia e Agostinho foram influenciados com a ideia platônica da

⁴⁵² Ibid. p. 67.

⁴⁵³ Ibid. p. 68.

⁴⁵⁴ Ibid. p. 210

⁴⁵⁵ Segundo Platão: “Ora, um intelecto divino, uma vez nutrido pela inteligência e o conhecimento puro, e o intelecto de cada alma capaz de receber o que lhe é apropriado, regozija-se em contemplar a realidade durante um período de tempo, e através da sua observação da verdade é nutrido e tornado feliz até que o movimento circular o recoloca no mesmo lugar”. (PLATÃO. Fedro. In. *Diálogos III*. Bauru: Edipro. p. 61.)

homoiosis Theo como fonte da conduta humana ideal⁴⁵⁶. Além disso, queremos ressaltar que a relevância da *homoiosis Theo* para a teologia da Igreja antiga se evidencia ainda ao recordarmos que a versão em grego do Antigo Testamento (LXX) reproduz o teomorfismo do homem “[...] segundo a imagem e semelhança de Deus” (*Gênese* 1: 26) com a mesma expressão (*homoiosis Theo*) que estamos analisando aqui⁴⁵⁷.

Aprofundando um pouco mais esta temática, devemos nos perguntar: qual é a força, segundo Platão, que impulsiona a alma para a *homoiosis Theo*? Segundo o mito em *Fedro* sobre a ascensão da alma imortal para o mundo imperecível da verdadeira vida é Eros⁴⁵⁸. Para Platão, sendo incorpórea e imortal, a alma dos seres é mais antiga do que qualquer movimento corporal. A vista da beleza terrena desperta a lembrança da verdadeira beleza na alma: esta adquire asas e, novamente alada, voa recordando-se⁴⁵⁹ assim das coisas celestes.

Se por um lado Eros catapulta a alma a recordar-se das verdades eternas, o corpo, segundo Platão, é visto como cárcere em cujas grades estamos aprisionados, “[...] como ostra em sua concha”⁴⁶⁰. O diálogo *Fédon* explicita isso ainda mais, pois o Equécrates pergunta a Fédon: “Estiveste, pessoalmente com Sócrates no dia em que ele bebeu o veneno na prisão, ou soubeste acerca disso de outra pessoa?”⁴⁶¹. A partir desta pergunta, Fédon passa a descrever um diálogo que Sócrates teve com os seus discípulos no dia em que “[...] ele ergueu a taça aos lábios e, com um ar misto de jovialidade e tranquilidade, sorveu o seu conteúdo totalmente”⁴⁶².

Para Sócrates, a morte estava sempre dentro dos planos divinos e por isso deveria ser bem aceita e o verdadeiro filósofo não busca os prazeres do corpo e muito menos confia nos sentidos para chegar à verdade: antes, ele anseia pela morte que é a separação e a libertação da alma de seu cárcere. O corpo e os seus sentidos somente servem para impedir a busca do conhecimento. Com a palavra, Sócrates:

⁴⁵⁶ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. p. 45-46.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 46.

⁴⁵⁸ PLATÃO. *FÉDRO*. In. *Diálogos III*. p. 66-67.

⁴⁵⁹ A doutrina da reminiscência (ou anamnese) se encontra no diálogo de Sócrates com Mênon, onde se diz que a alma é imortal, e, por isso, nasce e renasce muitas vezes contemplando todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos. Uma vez que a alma aprendeu todas as coisas, a investigação e o aprendizado são uma espécie de reminiscência. (PLATÃO. *Mênon*. *Diálogos V*. Bauru: Edipro, 2010. p. 127.)

⁴⁶⁰ PLATÃO. op. cit. p. 65.

⁴⁶¹ Id. *Fédon*. In. *Diálogos III*. p. 187.

⁴⁶² Ibid. p. 277.

E quanto à efetiva aquisição do conhecimento? Constitui o corpo um obstáculo ou não se houver com ele uma comunhão visando à busca do conhecimento? O que quero dizer é o seguinte: têm a visão e a audição humanas nelas encerrada qualquer verdade, ou é exato, como os poetas nos dizem constantemente, que nem ouvimos e nem vemos qualquer coisa com precisão? E se esses dois sentidos corpóreos não oferecem clareza ou precisão, dificilmente os outros as oferecerão, visto que são inferiores a esses. Não pensas assim? “Certamente penso”, ele respondeu⁴⁶³.

Podemos citar adicionalmente estas palavras que enfatizam mais claramente a depreciação socrática do corpo:

Ora, ele disse, tudo isso leva necessariamente os legítimos filósofos a pensar e comunicar entre si algo assim: “é provável que haja um caminho que nos leve, acompanhados de nossos argumentos em meio a nossa busca, a concluir que enquanto tivermos corpo, e estiver a alma misturada a esse mal, jamais alcançaremos completamente o que desejamos, ou seja, a verdade. Pois o corpo nos mantém continuamente ocupados devido a sua necessidade de sustento; some-se a isso que se é acometido por doenças, estas obstam nossa busca do ser. O corpo nos enche de desejos sensuais, apetites e temores, e de toda uma gama de ilusões e tolices, de maneira que, como dizem, ele realmente nos impossibilita em absoluto o pensar. O corpo acompanhado de seus desejos é o único responsável por guerras, conflitos civis de facções e batalhas; de fato, todas as guerras nascem do desejo de obtenção de riqueza, e é o corpo e o cuidado que ele exige, aos quais estamos escravizados, que nos obriga a ganhar dinheiro e obter riqueza. O resultado de tudo isso é não nos restar tempo para o cultivo da filosofia. Mas o pior de tudo é que, se realmente conseguimos algum ócio e nos voltamos para a filosofia, o corpo incessantemente irrompe em meio aos nossos estudos, nos transtornando em confusão, agitação e medo, de modo a nos impedir de contemplar a verdade; realmente o que constamos é que se pretendemos algum dia obter um conhecimento puro de qualquer coisa teremos que nos libertar do corpo e observar as coisas em si mesmas com a alma exclusivamente⁴⁶⁴.

Para Paul Tillich, tanto a ideia de um *telos* interior na existência humana, o qual convida o homem a participar da esfera espiritual e divina quanto a de uma queda da alma da eterna participação no mundo essencial e sua degradação terrena em um corpo físico, encontram ressonâncias não só entre os místicos cristãos, mas nos escritos dos pais da Igreja⁴⁶⁵. Entre estes, um exemplo claro é a teologia de Tertuliano, a qual desembocou na própria armadilha que ele (Tertuliano) pretendeu criticar. Suas obras *De cultu feminarum*, *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia* e *De virginibus velandis* são apenas demonstrações claras de sua visão

⁴⁶³ Ibid. p. 198.

⁴⁶⁴ Ibid. p. 199-200.

⁴⁶⁵ TILlich, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2007. p. 28-29.

acentuadamente dualística acerca do matrimônio e da sexualidade⁴⁶⁶. Mesmo reconhecendo a importância do pensamento de Tertuliano para a teologia posterior e sua oposição ao diálogo acrítico entre a teologia cristã e a filosofia, Enrique Dussel diz:

Tertuliano mostra muitas sutilezas que são próprias de um pensamento original, porém, sem saber, caiu na própria armadilha que pretendia criticar: o platonismo, o neoplatonismo, o helenismo com seu dualismo, intrínseco a um sentido do ser oposto ao hebreu-cristão⁴⁶⁷.

4.1.2

O Dualismo cartesiano

O dualismo socrático-platônico não foi superado no alvorecer dos tempos modernos. Antes, Descartes em seu *Discurso do método* desenvolveu, segundo García Rubio, uma visão de ser humano rigorosamente dualista⁴⁶⁸. Na busca de um conhecimento claro, evidente e resistente até às mais extravagantes dúvidas céticas, Descartes colocou em xeque tudo aquilo que herdou da tradição ao eleger o *cogito ergo sum* como o primeiro princípio de sua filosofia:

Há muito tempo eu notara que, quanto aos costumes, por vezes é necessário seguir, como se fossem indubitáveis, opiniões que sabemos serem muito incertas, como já foi dito acima; mas, como então desejava-me ocupar somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos às vezes enganam, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais simples temas da geometria, e neles cometem paralogismos, julgando que eu era tão sujeito quanto qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de a

⁴⁶⁶ ALTANER, B. & STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos pais da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 165.

⁴⁶⁷ DUSSEL, E. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974. p. 176.

⁴⁶⁸ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 101.

abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como primeiro princípio da filosofia que buscava⁴⁶⁹.

Sem dúvida, abre-se aqui no limiar da modernidade o fosso intransponível entre o corpo – *res extensa* – e o pensamento – *res cogitans*. Ao analisar a essência do ser humano, a abrangência da dúvida metódica de Descartes relega a materialidade do corpo e do mundo a um lugar desprivilegiado enquanto afirma a supremacia do pensamento (mental/não físico). Conforme o filósofo: “[...] por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material”⁴⁷⁰. Ora, segundo a visão cartesiana podemos conceber clara e distintamente a alma sem o corpo e o corpo sem a alma: o verdadeiro é aquilo que é evidente para o espírito, ou em outros termos, aquilo que é intuível com clareza e distinção. Trata-se, sem dúvida, de uma concepção pura da razão sem qualquer recurso a experiência sensível, o que significa dizer que, do ponto de vista cartesiano, matéria (corpo) e pensamento (espírito) são realmente distintos, daí a poderem existir independentemente um do outro.

Segundo García Rubio, as consequências desta antropologia são bem conhecidas: o sujeito (a consciência humana) está cortado da própria corporeidade e vice-versa. Pois bem: se o sujeito, que mediante o corpo entra em contato com os outros sujeitos, está separado de sua própria corporeidade, ele está igualmente afastado de seus outros relevantes. Isso abre a porta para o individualismo moderno com as suas sequelas de dominação e opressão dos outros (pessoa concreta, classe, raça, sexo, povos, etc.)⁴⁷¹.

No mesmo sentido de García Rubio, ainda que a partir de uma abordagem antropológica e sociológica, Le Breton diz que Descartes reduz o corpo a uma metáfora mecânica. A partir de Descartes, o individualismo ganhou um terreno considerável, segundo o sociólogo francês, uma vez que o corpo não é mais apropriado para figurar a coletividade humana cuja dimensão holística começou a se distender. Entre os séculos XVI e XVIII nasce, segundo Le Breton, o ser humano moderno: a pessoa cingida de si mesma (aqui sob os auspícios da divisão ontológica entre corpo e homem), dos outros (o *cogito* não é o *cogitamus*) e do cosmos. Doravante, o corpo

⁴⁶⁹ DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 37-38.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 39.

⁴⁷¹ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. p. 101.

apenas pleiteia em benefício próprio e sendo desenraizado do resto do universo, encontra seu fim em si mesmo e não mais é a reverberação de um cosmos humanizado⁴⁷².

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche mostra que é um falseamento a realidade efetiva dizer que o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa – *Es denkt*⁴⁷³ – não pode desembocar naturalmente no velho e desencantado “eu”. Para Nietzsche, o “eu”, ou o *self* é apenas mais uma suposição, afirmação, e certamente não uma certeza imediata⁴⁷⁴. Nietzsche mostra que a concepção cartesiana e as outras tendências modernas que afirmam a existência de uma substância pensante continuam a alargar o fosso entre corpo e alma cavado pelo dualismo socrático-platônico. O Aforismo 191 do mesmo livro de Nietzsche expõe seu pensamento sobre o pai do racionalismo (ou o avô da revolução), que reconheceu unicamente a autoridade da razão: “[...] mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial”⁴⁷⁵.

Para Scarlett Marton, ao conceber o homem como dotado de princípios racionais inatos, Descartes acabou inventando a substância pensante e criando um sujeito transcendente capaz de apreender o ser no pensamento. Sem se dar conta de que operava no nível ficcional, o filósofo francês fez da razão a fonte de todo conhecimento verdadeiro. O “superficial” Descartes não conseguiu perceber que a razão é apenas um instrumento ligado à constituição biológica e orgânica do ser humano. Trocando em miúdos: por ser metafísico, ele não pôde perceber que o conhecimento não se deve a uma eventual vocação do homem para a verdade, mas antes à sua própria necessidade de sobrevivência e autoconservação⁴⁷⁶.

Como observamos, Nietzsche critica as concepções modernas que definem o homem a partir da *res cogitans*, a ponto de interpretar o pensamento racional como uma doença. Contudo, não devemos enxergar nesta crítica um ataque à razão em si, mas à mesma dissociada das atividades corporais. Para Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, o pensamento consciente é apenas uma pequena razão: o instrumento

⁴⁷² LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 88-89.

⁴⁷³ Na gramática alemã, a partícula *es* tem múltiplos usos. Trata-se de um pronome pessoal que com frequência atua impessoalmente. Corresponde ao inglês *it* e ao latim *id*, derivando, como estes, do indo-europeu **i*.

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 21-22.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 80.

⁴⁷⁶ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 214.

da grande razão é o corpo, uma totalidade orgânica. Conforme o filósofo alemão em *Dos que desprezam o corpo*:

Entretanto o que está desperto e atento diz: “Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas o nome de qualquer coisa do corpo”. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande⁴⁷⁷.

4.2

A objetificação do corpo: a liberdade escravizadora

No Livro 2 de *Emílio ou Da educação*, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) diz que para o processo pedagógico ocorrer favoravelmente, o educador precisa ser perspicaz o bastante para a criança, sob seus ensinamentos, ter a impressão de que é ela – e não o educador – que está no comando, embora seja ele sempre a dirigir o processo educacional. Segundo Rousseau: “Não há sujeição mais perfeita do que aquela que conserva a aparência da liberdade: cative-se assim a própria vontade”⁴⁷⁸. É mister afirmarmos, a partir da desconcertante fala de Rousseau, que o corpo na pós-modernidade, ao aceitar o marketing das grandes indústrias do corpo (cosméticos, academias, moda etc.) que anunciam uma “falsa” sensação de liberdade, acabou escravizada novamente em uma idealidade esvaziadora da própria vida. Antes de examinarmos propriamente esta masmorra pós-moderna do corpo, faz-se necessário compreender o corpo não mais reduzido aos seus aspectos estritamente biológicos, mas como um vetor semântico⁴⁷⁹ – ou nas palavras de Alves, como um construtor de mundos.

Segundo Le Breton, o corpo é um vetor semântico que constrói a evidência da relação com o mundo: do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva. Através do corpo, o ser humano se apropria da sua vida em estado bruto, lapida-a para outros, servindo-se para tal dos sistemas simbólicos que compartilha com a sua comunidade. Ao abraçar fisicamente o mundo, a pessoa humaniza-o transformando em um universo que lhe seja familiar, compreensível e carregado de sentido. Le Breton esclarece:

⁴⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 41.

⁴⁷⁸ ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 114.

⁴⁷⁹ LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 7.

Pela corporeidade, o homem faz o mundo a extensão de sua experiência; transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor e receptor, o corpo produz sentido continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural⁴⁸⁰.

Para Le Breton, no final dos anos 60, a crise de legitimidade das modalidades físicas da relação do ser humano com os outros e com o mundo ampliou-se consideravelmente através do feminismo, da “revolução sexual”, da expressão corporal, da emergência das novas terapias entre outros, cuja consequência é um novo imaginário do corpo: o luxuriante invade a sociedade e atinge todas as práticas e discursos sociais. Em um cenário desprovido de uma discussão mais aprofundada e crítica, o corpo se transforma em um símbolo de união contra um sistema de valores considerado repressivo e ultrapassado. A libertação do corpo exigiu a transformação de paradigma caduco⁴⁸¹.

Entretanto, este discurso “libertador” colocou o próprio corpo como algo distinto – uma posse, um outro ou uma espécie de *alter ego* – do ser humano. Irônica e infelizmente, a própria apologia do corpo (ao opor o indivíduo ao próprio corpo) se tornou um novo encarceramento dualista fadado a reeditar a falida premissa platônico-cartesiana. Obviamente, esse discurso retroalimentou o imaginário dualista da modernidade, que coisificou o próprio corpo ao torná-lo uma peça fundamental para a engrenagem industrial.

4.2.1

O corpo-máquina

Na seção *Notas e esboços* em *Dialética do esclarecimento*, Theodor Adorno e Max Horkheimer afirmam que o corpo na modernidade foi “escarnecido e repellido como algo inferior” e, concomitantemente, “reificado, alienado”⁴⁸². Essa dupla subordinação do corpo – “reificado” e “inferiorizado” – fez parte da lógica e dos interesses do capital, além de ser uma continuidade orgânica do quadro mais antigo

⁴⁸⁰ Ibid. p. 8.

⁴⁸¹ Ibid. p. 10.

⁴⁸² ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 19.

do desencantamento do mundo, promovido desde os “anti-helenos” na cultura ocidental.

Ao assumir o papel de novo messias na busca da libertação humana de todas as forças míticas ou metafísicas que historicamente escravizavam o homem, foi sobretudo a cultura ocidental moderna que apenas substituiu sardonicamente a forma de dominação. Herbert Marcuse, outro importante teórico da Escola de Frankfurt, sem hesitar mostrou a contradição dessa civilização industrial: “Na realidade social, a dominação do homem pelo homem ainda é, a despeito de toda transformação, o contínuo histórico que une a Razão pré-tecnológica e Razão tecnológica”⁴⁸³. Nesse sentido, a civilização moderna da transformação tecnológica apenas alterou:

“[...] a base da dominação pela substituição gradativa da dependência pessoal (o escravo, do senhor; o servo, do senhor de herdade; o senhor, do doador do feudo, etc.), pela dependência da ‘ordem objetiva das coisas’ (das leis econômicas do mercado)”⁴⁸⁴.

Na mesma linha dos pensadores citados, Erich Fromm percebeu inclusive as relações entre o protestantismo e o capitalismo ao afirmar:

No capitalismo, a atividade econômica, o sucesso, as vantagens materiais passam a ser fins em si mesmos. O destino do homem torna-se contribuir para o crescimento do sistema econômico, ajuntar capital, não tendo em vista sua própria felicidade ou salvação, mas como um fim por si mesmo. O homem converteu-se em um dente de engrenagem da vasta máquina econômica – importante se dispunha de muito dinheiro, insignificante em caso contrário –, mas sempre um dente de engrenagem para servir a uma finalidade a ele alheia⁴⁸⁵.

Segundo Horkheimer e Adorno, o ser humano moderno (esclarecido/iluminista) é aquele que aprendeu astuciosamente a dominar o próprio corpo, disciplinando-o e renunciando às gratificações imediatas de suas pulsões. É necessário enxergar, no entanto, que esse controle não estava absolvido de suas penas. Adorno e Horkheimer anotam que a “[...] história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia, dá mais

⁴⁸³ MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 142.

⁴⁸⁴ Ibid. p. 142.

⁴⁸⁵ FROMM, E. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983. p. 95.

de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende”⁴⁸⁶. Se antigamente a ascese era justificada teologicamente – a união mística com o Absoluto por meio da mortificação dos desejos físicos e do apaziguamento da mente – modernamente ela é motivada economicamente pelo crescimento do sistema capitalista e do lucro.

Em *Vigiar e punir*, Michel Foucault rompe com a perspectiva que reduz a função repressiva do corpo⁴⁸⁷ ao Estado – instância suprema do poder de classe. Para Foucault, o corpo foi estudado no campo da demografia e das patologias históricas como sede de necessidades, apetites, processos fisiológicos e metabolismo e alvos de ataques microbianos ou viróticos. Entretanto, para este teórico – e especialmente para nossa pesquisa – o corpo precisa ser pensado enquanto agente imediatamente mergulhado em um campo político e subjugado pelo alcance das relações de poder. Em um labirinto de relações complexas e recíprocas o investimento político do corpo está ligado à sua utilização econômica e representa mormente uma força de produção capitalista⁴⁸⁸, uma peça na grande engrenagem impessoal.

O corpo só se torna ferramenta útil se é produtivo e submisso. Não obstante, esta submissão não é imposta apenas pelos instrumentos da violência ou da ideologia: ela representa antes um processo sutil através de um saber que Foucault denominou como “a tecnologia política do corpo”⁴⁸⁹. Difuso, espalhado e impossível de ser localizado nas instituições sociais ou no aparelho do Estado, este saber permeia o ar que respiramos. Certamente, os agentes sociais e governamentais lançam mão da “tecnologia política do corpo” e a utilizam, mas por ser ela mesma e seus mecanismos e efeitos ubíquos, encontram-se em uma dimensão completamente diferente: uma espécie de tácito e inconsciente consenso coletivo que permeia o imaginário e as relações sociais. Ainda segundo Foucault, trata-se de uma microfísica do poder impulsionada pelos aparelhos e instituições sociais, embora seu campo de validade esteja na convergência da materialidade, das forças e da convivência dos próprios corpos⁴⁹⁰.

O estudo foucaultiano da microfísica pressupõe que o poder nela exercido seja concebido antes como uma estratégia que se segue do que uma propriedade que se

⁴⁸⁶ ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Ibid. p. 61.

⁴⁸⁷ LE BRETON, D. Ibid. p. 79.

⁴⁸⁸ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 25.

⁴⁸⁹ Ibid. p. 26.

⁴⁹⁰ Ibid. p. 26.

possui. E mais: que os seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a simplesmente uma “apropriação” senão a disposições, manobras e táticas projetadas e colocadas na prática. Trocando em miúdos: o poder se exerce, não se possui. Mais do que um privilégio de uma classe dominante é o efeito de conjuntos de suas posições estratégicas, efeito este inclusive manifestado e reconduzido pela posição dos dominados.

Ao empregar a expressão “docilidade” (corpo analisável, manipulável) conforme o conceito do homem-máquina de La Mettrie⁴⁹¹, Foucault pergunta: “Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo?”⁴⁹². Para o autor de *Vigiar e punir*, o corpo sempre esteve preso no âmago de poderes muito apertados que lhe impuseram limitações, proibições ou obrigações. As sociedades ocidentais costumam eleger as disciplinas como forma de controlar minuciosamente as operações do corpo ao sujeitar-lhe constantemente as forças e lhe impor uma relação de docilidade-utilidade.

Na modernidade nasce uma sujeição política que é igualmente uma dinâmica do poder que define a capacidade de domínio sobre o corpo dos outros para que estes obedeçam e ajam especificamente com técnicas rápidas e eficientes. A disciplina contemporânea fabrica corpos submissos em movimento de mão dupla: por um lado, aumenta-lhe as forças em termos econômicos utilitários e, por outro, diminui-lhes concomitantemente as mesmas em termos políticos conformistas⁴⁹³. E para piorar, longe de encontrar o seu centro de radiação na supremacia do aparelho ou instituição, como por exemplo o Estado, a disciplina enseja um novo tipo de relação que atravessa e permeia as instituições de diversos tipos, fazendo-as convergir para um sistema de obediência e eficácia⁴⁹⁴.

Le Breton mostra que a abordagem de Foucault da prisão como “figura concentrada e austera de todas as disciplinas” evidencia que estas se instauraram no decorrer do século XVII e XVIII como formas de dominação para tornar os atores eficazes e dóceis. Foucault encontra a “anatomia política do detalhe”⁴⁹⁵ não só na

⁴⁹¹ Julien Offray de La Mettrie (1709 - 1751) foi um médico e filósofo francês e um dos primeiros escritores a escrever sobre o materialismo na era do iluminismo. É reivindicado como um fundador da ciência cognitiva.

⁴⁹² Ibid. p. 118.

⁴⁹³ Ibid. p. 119.

⁴⁹⁴ LE BRETON, D. Ibid. p. 79.

⁴⁹⁵ FOUCAULT, M. Ibid. p. 120.

organização do sistema penitenciário, mas também espalhada e difusa na organização escolar, hospitalar, militar e corporativa. Os corpos dóceis (submissos) estão destinados a cumprir seus papéis para alcançar o melhor rendimento.

4.2.2

O corpo-mercadoria

São inquestionáveis as mudanças profundas e a força que os movimentos contra-culturais provocaram no Ocidente nos anos 60 e 70. No entanto, eles não foram capazes de controlar um outro gigante: a cultura do consumo. Estamos no início do século XXI e a sensação é de que nossos corpos foram transformados em consumidores de uma enxurrada de mercadorias e serviços. E pior: na lógica da sociedade consumista, os nossos corpos também se tornaram os próprios produtos expostos à venda nas vitrines. Segundo Slater, essa cultura de consumo não é uma consequência tardia da modernização industrial, mas parte da própria construção de mundo moderno⁴⁹⁶.

Novamente, o corpo se deteriorou na alienação provocada pelo consumo de mercadorias. Tudo está à venda. Todas as dimensões do existir humano se tornaram produtos do ilogismo desta voracidade capitalista desenfreada. Desde a arte, a música, o sexo, a religião, as orações, o esporte até a política, a educação e a saúde, tudo se transformou em tentáculos subvencionados pela indústria do consumo. Baudrillard afirma que os homens prósperos já não estão mais rodeados de outras pessoas, mas de objetos. Aliás, segundo o mesmo pensador, nossa civilização se diferencia das demais porque vivemos em função dos objetos:

Vivemos o tempo dos objetos: quero dizer que existimos segundo o seu ritmo e em conformidade com a sua sucessão permanente. Atualmente somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as outras civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas⁴⁹⁷.

E não só dos objetos em si, mas de sua panóplia e profusão – a evidência da abundância. Segundo Baudrillard, há algo mais no amontoamento do que uma simples soma de produtos: destacam-se a presença do excedente, a negação mágica e

⁴⁹⁶ SLATER, D. *Cultura do consumo e modernidade*. São Paulo: Nobel, 2002. p. 18.

⁴⁹⁷ BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995. p. 15-16.

definitiva da rareza e a afirmação luxuosa de uma natureza reencontrada e prodigiosamente fecunda. Além do acúmulo (profusão), há também a panóplia – objetos organizados em coleção. Quase toda loja – seja de vestuário, eletrodomésticos ou alimentos – oferece uma gama de objetos diferentes entregues tanto à escolha como à reação psicológica em cadeia do consumidor, que enfeitiçado (hipnotizado?), os percorre, inventaria e aprende como categoria total⁴⁹⁸. Temos que levar em conta, além disso, que a vitrine, os anúncios publicitários, a firma produtora e a marca (que desempenha um papel essencial) impõem a visão coerente e coletiva (o encaideamento de significantes) arrastando o consumidor para uma série de motivações mais complexas.

Além disso, vale destacar também a própria contribuição de Zygmunt Bauman sobre o esvaziamento cartesiano das relações humanas – agora sob uma nova forma – através do encontro do sujeito (os potenciais compradores) com os objetos de consumo. Para Bauman, o encontro/relação entre consumidores e mercadorias se torna a principal unidade em nossa sociedade líquida pós-moderna. Em outras palavras, o ambiente existencial conhecido como sociedade de consumidores se distingue por uma ressignificação das relações humanas a partir da interação entre compradores e coisas. O espaço estendido entre os indivíduos foi colonizado e anexado pelos mercados de consumo⁴⁹⁹.

Além desse isolamento, o indivíduo, que se tornou solitário nesta relação com o objeto, tornou-se também coisificado. Para Bauman, em nossa sociedade, ninguém pode se tornar sujeito sem antes se tornar mercadoria, nem pode manter segura a sua subjetividade sem recarregar incessantemente as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável: a subjetividade do sujeito se concentra no esforço despendido para que ela própria se torne uma mercadoria vendável. Assim, a característica proeminente desta sociedade é que seus consumidores se tornaram suas próprias mercadorias⁵⁰⁰.

Além disso, o corpo como mercadoria transformou o indivíduo nas últimas décadas em um guarda de si mesmo. Mesmo diante das tardias revoluções novecentistas sob a égide de uma pretensa “liberdade”, hoje vivemos em um constante

⁴⁹⁸ Ibid. p. 17.

⁴⁹⁹ BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 19

⁵⁰⁰ Ibid. p. 20.

“panóptico”⁵⁰¹ onde a docilização e vigilância do corpo continua agora veladamente. É interessante ver, por exemplo, em um artigo do professor Francisco Ortega (UERJ), como a ascese contemporânea está esvaziada inclusive de sentido. Se as antigas práticas ascéticas visavam a transcendência das paixões do corpo para o bem comum, hoje esse comportamento é bioascético, individualista e apolítico. Sobre o hedonismo e o narcisismo, diz o professor que:

O imperativo do cuidado, da vigilância e da ascese constante de si, necessário para atingir e manter os ideais impostos pela ideologia do *healthism* exige uma disciplina enorme. Ao narcisismo, próprio de uma sociedade hedonista da busca do prazer e do consumo desenfreado, foi acrescentado o imperativo da disciplina e do controle corporal, provocando uma ansiedade e um sentimento de ambivalência. A compulsão consumista foi canalizada para o consumo de produtos de saúde, fitness e beleza (o que os norte-americanos chamam de *commodification* dos artigos de saúde), e a ambivalência se traduz na tentativa de reprimir qualquer desejo que prejudique a procura de saúde e de perfeição corporal⁵⁰².

Para Ortega, a distinção entre o corpo e o *self* perdeu a sua relevância com as bioasceses contemporâneas. Através das atividades de *fitness*, o psiquismo é externalizado e os indivíduos são somatizados. A partir desta nova lógica, devemos compreender inclusive que o *bodybuilding*⁵⁰³ ou fisiculturismo, as tatuagens, os *piercings*, transplantes, próteses, clonagem e as alterações corporais (*body modification*) são esforços para que o indivíduo contemporâneo se singularize mais corporal do que psiquicamente⁵⁰⁴. Observemos as palavras elucidativas de Le Breton:

A crise de significação e de valores que abala a modernidade, a procura tortuosa e incansável por novas legitimidades que ainda hoje continuam a se ocultar, a permanência do provisório transformando-se em tempo da vida, são, entre outros fatores, os que construíram logicamente para comprovar o enraizamento físico da condição de cada autor. O corpo, lugar do contato privilegiado com o mundo, está sob a luz dos holofotes. Problemática coerente e até inevitável numa sociedade de tipo indivi-

⁵⁰¹ “Panóptico é um termo utilizado para designar uma penitenciária ideal concebida pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham em 1785. O conceito do desenho permite a um vigilante observar todos os prisioneiros sem que estes possam saber se estão ou não sendo observados.

⁵⁰² ORTEGA, F. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. In: *Cadernos de Saúde Coletiva* (Rio de Janeiro), vol. 11, nº 1, 2003. p. 59-77.

⁵⁰³ LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003. p. 40-44. Em um dualismo às avessas, o *bodybuilder* é aquele que através de uma ascese física constrói o seu corpo à maneira de um anatomista meticuloso preso apenas à aparência subcutânea. Sem dúvida, há nesta prática o isolamento do corpo como *alter ego* quando consideramos que se trata de uma operação escultural metódica do corpo do indivíduo.

⁵⁰⁴ Ibid. p. 62.

dualista que entra numa zona turbulenta, de confusão e de obscurecimento das referências incontestáveis e conhece, em consequência, um retorno maior a individualidade⁵⁰⁵.

Cisado dualisticamente de seu próprio psiquismo, o ser humano pós-moderno mantém uma relação, ao mesmo tempo benéfica, narcisista e social, de terna proteção pseudo-maternal como o corpo, já que pensa que este é seu único trunfo e sabe que, na sociedade de consumo, é julgado pelos outros a partir da aparência do corpo e de suas vestes. Na modernidade, sob a égide do pertencimento social e cultural, a única extensão dos outros é ironicamente aquela que se faz através do olhar. Por isso, o mercado renova permanentemente as marcas para manter e valorizar uma aparência pessoal capaz de seduzir o olhar alheio. Roupas, cosméticos, cirurgias, *fitness*, etc., fornecem uma miríade de produtos destinados a fornecer um “corpo” como um cartão vivo de visitas⁵⁰⁶.

“Onde estão os outros corpos? Onde está o meu próprio corpo?”, são as desconcertantes perguntas que hoje nos interpelam. Segundo as antropologias do consumo, apenas nos olhos que admiram as transformações narcísicas do corpo-mercadoria. No mito de Narciso, as moças desprezadas por sua arrogância pediram aos deuses para vingá-las e a deusa Némesis (Afrodite) o condenou a apaixonar-se pelo seu próprio reflexo na Lagoa de Eco, entorpecendo-o como a própria beleza até à morte. Hoje ao confundirmos nossa humanidade com os produtos expostos no vitrinismo e amontoados na panóplia e sermos permanentemente visíveis aos múltiplos olhos – os panópticos pós – Facebook, Instagram, YouTube, Snapchat etc. –, criamos uma cultura narcisista e entorpecida em que o corpo do outro não mais dói no meu. Ou o que é pior: o meu próprio corpo só dói em favor de mim mesmo.

Nas páginas anteriores temos elaborado o primeiro passo da tríade – ver, julgar e agir. Agora, resta-nos julgar, a partir das Sagradas Escrituras e da antropologia alvesiana, o concreto pensado (GIII), que no próximo subcapítulo é a nossa matéria prima (GI) e refletir sobre as necessárias ações pastorais para que o corpo desprezado pelo dualismo platônico-cartesiano e coisificado pelas filosofias da modernidade tardia se reencontre com o sentido erótico da vida e esta insistente cisão “corpo-alma” se desfaleça para dar lugar ao ser humano integral, reconciliado consigo mesmo, com os outros, com o cosmos e com Deus.

⁵⁰⁵ LE BRETON, D. Ibid. p. 10.

⁵⁰⁶ Ibid. p. 78.

4.3

O povo crucificado: o corpo dos crucificados no Crucificado

Depois de compreendido o histórico desprezo pelo corpo, agora tornar-se-á necessário examinarmos a opressão do corpo à luz da fé e da antropologia alvesiana. Para tanto, pretendemos demonstrar, nos próximos subcapítulos, que o Corpo do Crucificado e o Corpo lúdico das crianças são paradigmas incontestes e que juntos fornecem-nos o segundo passo – o julgar – no “que-fazer” teológico da Libertação.

O marxismo penetrou efusivamente na hermenêutica latino-americana e a aproximou, a partir de uma ótica socioanalítica, das Escrituras Sagradas e do Cristo das Escrituras. Leonardo Boff abandonou as lentes puristas da exegese histórico-crítica porque se distanciavam de uma análise crítica da atualidade. O saber pretensamente científico e neutro colocou o sujeito de lado: “O compreender, como a palavra com-preender sugere, implica **com** o sujeito e **prende** a ele”⁵⁰⁷. Ainda que a hermenêutica histórico-crítica possua as suas importantes contribuições à teologia e à hermenêutica em geral, ela criou um sujeito não corporal no processo de leitura, porque tentou retirar mecanicamente desse leitor o seu próprio *sitz im leben* (contexto vital). Ora, definitivamente não existe um acesso direto à realidade ou a algum texto. Toda e qualquer compreensão envolve sempre o sujeito “corporal-leitor” com os seus condicionamentos, possibilidades e limitações. Ao tentar compreender um objeto, o sujeito sempre parte, no ato hermenêutico, de uma pré-compreensão derivada de seu ambiente cultural.

Evocando o círculo hermenêutico⁵⁰⁸, Boff diz que para compreender realmente quem é Jesus – “Mas afinal como chegamos a conhecer Jesus?”⁵⁰⁹ – precisamos inevitavelmente nos sentir atingidos e agarrados por ele. Não podemos sair da nossa vida, cultura e contexto pessoal para atingir o Jesus histórico assim como ele foi. Aliás, a própria *formgeschichte* (exegese das formas) buscou separar os ditos

⁵⁰⁷ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. p. 227.

⁵⁰⁸ Para Treballe, a crítica ilustrada não estava livre de preconceitos e as suas pretensões de objetividade não passavam de um “piedoso desejo”. Para ele, o mundo da pós-modernidade não é o antigo cosmos sagrado, mas tampouco a sua simples negação ou dissolução na consciência subjetiva. O mundo pós-moderno é um mundo criado pela linguagem e se manifesta no intenso diálogo com o “outro”. Daí, a interpretação é mediante as pré-compreensões e pré-conceitos e um círculo hermenêutico (Heidegger). Quer dizer: a compreensão não é monólogo com a objetividade senão diálogo com a subjetividade do “outro” ou com o “outro” expresso nos textos transmitidos pela tradição. (BARRRERA, J. T. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 671-672.)

⁵⁰⁹ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. p. 222.

jesuânicos daqueles trabalhados criativamente pela própria comunidade à luz da constatação das ressonâncias que um certo “Jesus Histórico” ocasionou nas comunidades pós-pascais. L. Boff afirma que, para conhecermos a vida de Jesus, é necessário irmos aos Evangelhos não desgarrados de nós mesmos, mas com “tudo que somos e temos”⁵¹⁰.

Embora Boff tenha sido questionado por alguns teólogos latino-americanos que viram *Jesus Cristo Libertador* como uma cristologia germânica para América Latina⁵¹¹, o mérito da obra foi ter trazido, através da mediação socioanalítica, as alusões para a nossa realidade e as citações e os mais recentes comentários feitos na Europa na época. Neste sentido, podemos destacar alguns critérios imprescindíveis para uma cristologia na América Latina, segundo Boff. O primeiro é a primazia do antropológico sobre o eclesiológico: o que está em foco na América Latina não é tanto a Igreja, mas o ser humano a quem Ela deve auxiliar, erguer e humanizar. É a elaboração antropológica que estava sendo feita na América Latina que deve ser acolhida para uma reflexão cristã renovada⁵¹².

O segundo critério fundamental é a primazia do utópico sobre o factual. O elemento determinante no “que-fazer” teológico latino-americano não pode ser nem o nosso passado (de colonização) nem o nosso presente (espoliação) e sim o futuro. Daí, a utopia não deve ser entendida como sinônimo de ilusão e fuga do contexto atual, pois nasce do princípio-esperança – infensa à absolutização ideológica da realidade – que opta pela permanente abertura de nosso contexto⁵¹³. O terceiro critério é a primazia da perspectiva crítica sobre a dogmática. Na reflexão teológica, a crítica assume o papel de deslocar as tradições eclesiais e as instituições eclesiais – outrora funcionais – que, ao se tornarem obsoletas e anacrônicas, impediram o diálogo entre Igreja e sociedade, fé e mundo⁵¹⁴. O quarto critério é a primazia do social sobre o pessoal. Para Boff, o problema mais crítico na sociedade latino-americana é a marginalização social de uma grande parte da população. Estando a Igreja, segundo ele, imiscuída em um contexto que a transcende, Ela deve participar

⁵¹⁰ Ibid. p. 228.

⁵¹¹ OLIVEIRA, N. *Desconstruindo a Libertação: teologia e filosofia política*. Disponível em: <http://ejesus.com.br/desconstruindo-a-libertacao-teologia-e-filosofia-politica-1/> Retirado em: 09/06/16.

⁵¹² BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. p. 232.

⁵¹³ Ibid. p. 232.

⁵¹⁴ Ibid. p. 233.

criticamente da arrancada global de libertação: “Como Jesus, deverá de modo especial dar atenção aos sem-nome e aos sem-voz; deverá acentuar particularmente as dimensões seculares e libertadoras que a mensagem de Cristo encerra e ressaltar adequadamente o futuro que ele promete [...]”⁵¹⁵.

O último critério, tão importante como os demais, é a primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia. Enquanto fio condutor das sistematizações-filosóficas sobre Cristo, a ortodoxia impulsionou a Igreja a pregar frequentemente sobre o Cristo libertador, mas não situou como uma instituição relacionada com os movimentos de libertação. Para Boff, Cristo e a Igreja primitiva se ocuparam da prática solidária de transformação do mundo e não de compreensões intelectuais sobre o movimento do nazareno. Neste sentido, é necessário resgatar o momento praxiológico da mensagem de Cristo que é particularmente sensível às exigências do “que-fazer” teológico na América Latina⁵¹⁶.

Percebe-se a mesma acentuação prática na reflexão cristológica do padre espanhol Jon Sobrino, para quem Jesus é o mediador do Reino de Deus: um Reino marcado pela exigência de justiça e libertação. A reflexão cristológica de Sobrino é prática e poder-se-ia denominar uma cristo-práxis que contempla mais o seguimento de Jesus do que uma ortodoxia doutrinária do Mestre, pois ao seguirem Cristo, os pobres se tornam o lugar privilegiado da reflexão cristológica. Os pobres – vítimas da história – dão ao conceito “povo crucificado” um papel medular na análise de Sobrino⁵¹⁷: “Creio que aprendi a historizar o mistério [...] Comecei a ver o mistério no povo crucificado e marcado pela esperança”⁵¹⁸. Com tons acentuadamente místicos e humanos, o padre também diz:

⁵¹⁵ Ibid. p. 233. No artigo citado abaixo, L. Boff correlaciona o Cristo crucificado com os sofredores e marginalizados. O povo, em sua marginalização e sofrimento, pode ser visto como o continuador e atualizador da situação do Servo Sofredor, cuja paixão infinita reclama redenção. Desta forma, na medida em que este povo marginalizado continua sofrendo, o próprio Cristo – identificado com os pobres – continua sendo torturado e crucificado até o final da história do anti-Reino. Pregar a cruz, no entender de Boff, é convocar para este amor forte e revolucionário de identificação com os sofredores, para junto com eles combater os mecanismos produtores de cruces. A situação dos servos sofredores não nos convida à contemplação, mas à ação libertadora: “O que tem fome grita: quero viver! E nosso gesto é de solidariedade, criando condições de vida para todos”. (BOFF, L. Como pregar a cruz numa sociedade de crucificados? In: *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), vol. 44, nº. 173, março 1984. p. 71.)

⁵¹⁶ Ibid. p. 234.

⁵¹⁷ HURTADO, M. *Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea*. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/091111-Novascristologias.pdf> Retirado em: 09/06/2016.

⁵¹⁸ SOBRINO, J. Teología desde la realidad. In: SUSIN, L.C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 159.

Aprendi que não há nada mais essencial para viver como ser humano do que o exercício da misericórdia diante de um povo crucificado, e que não há nada mais humano e humanizante do que a fé no Deus de Jesus”⁵¹⁹.

De fato, ao identificar Jesus no rosto dos pobres (o povo marginalizado), os teólogos da TdL conferem ao corpo, economicamente oprimido sistemática e historicamente ferido pelas máculas de um sistema opressor, uma apreciação importante, retirando-o de seu ocultamento milenar. Ao escolher o genitivo “da Libertação”⁵²⁰, a TdL destaca a mensagem da libertação no Evangelho que convida a todos os homens e mulheres a viverem a sua plena vocação: a de serem filhos de Deus (*João* 1:12). Por isso, a esmagadora miséria, a desigualdade, as consequentes mortes e doenças são a violação da dignidade original da humanidade criada à imagem e semelhança do Criador (*Gênesis* 1: 26-27). Ao reagir à espoliação na América Latina, a TdL trouxe o ser humano para o centro da preocupação teológica. No entanto, a TdL não conseguiu enxergar a existência humana em termos mais profundos, porque tinha o seu olhar tão-somente fixado aos aspectos estritamente econômicos e políticos da ótica socioanalítica. Na *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé amplia sua reflexão sobre a libertação humana quando a coloca sob os auspícios do pecado:

A libertação é antes de tudo e principalmente libertação da escravidão radical do pecado. Seu objetivo e seu termo é a liberdade dos filhos de Deus, que é dom da graça. Ela exige, por uma consequência lógica, a libertação de muitas outras escravidões, de ordem cultural, econômica, social e política, que, em última análise, derivam todas do pecado e constituem outros tantos obstáculos que impedem os homens de viver segundo a própria dignidade. Discernir com clareza o que é fundamental e o que faz parte das consequências, é condição indispensável para uma reflexão teológica sobre a libertação⁵²¹.

Vale destacar o trecho que segue:

Privilegiar deste modo a dimensão política, é o mesmo que ser levado a negar a “radical novidade” do Novo Testamento e, antes de tudo, a desconhecer a pessoa de

⁵¹⁹ Id. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 28.

⁵²⁰ Não me ocuparei aqui com a crítica ao genitivo “da Libertação” que já foi comentando no segundo capítulo.

⁵²¹ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 5.

Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, bem como o caráter específico da libertação que Ele nos traz e que é fundamentalmente libertação do pecado, fonte de todos os males. Aliás, pôr de lado a interpretação autorizada do Magistério, denunciada como interpretação de classe, é afastar-se automaticamente da Tradição. É, por isso mesmo, privar-se de um critério teológico essencial para a interpretação e acolher no vazio assim criado, as teses mais radicais da exegese racionalista. Retoma-se, então, sem espírito crítico, a oposição entre o “Jesus da história” e o “Jesus da fé”. Conserva-se, sem dúvida, a letra das fórmulas da fé, especialmente a de Calcedônia, mas atribui-se a essas fórmulas uma nova significação, que constitui uma negação da fé da Igreja. De um lado, rejeita-se a doutrina cristológica apresentada pela Tradição, em nome do critério de classe; e de outro lado, pretende-se chegar ao “Jesus da história” a partir da experiência revolucionária da luta dos pobres pela sua libertação. Pretende-se reviver uma experiência análoga à que teria sido a de Jesus. A experiência dos pobres lutando por sua libertação, que teria sido a de Jesus, e só ela, revelaria assim o conhecimento do verdadeiro Deus e do Reino. É claro que a fé no Verbo encarnado, morto e ressuscitado por todos os homens, a Quem “Deus fez Senhor e Cristo” é negada. Toma o seu lugar uma “figura” de Jesus, uma espécie de símbolo que resume em si mesmo as exigências da luta dos oprimidos. Propõe-se assim uma interpretação exclusivamente política da morte de Cristo. Nega-se desta maneira seu valor salvífico e toda a economia da redenção⁵²².

Não há como negar: os óculos socioanalíticos são importantes, mas ao mesmo tempo esvaziadores porque reduzem a existência humana aos aspectos políticos e econômicos. O ser humano é um animal político (*anthropos physei politikon zoon*)⁵²³, mas também é *homo volens*, *homo religiosus*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo culturalis*, *homo socialis*, *homo eroticus* – *homo somaticus*. Por isso, torna-se necessária uma reflexão a partir da integralidade e multidimensionalidade do ser humano (corpo) para pensar o mal e a libertação do mesmo. Isso não quer dizer que ao refletimos a partir do corpo estamos fugindo do nosso compromisso de lutarmos contra a pobreza – isto é uma condição *sine qua non* das experiências do êxodo, do profetismo hebraico e da experiência de Jesus de Nazaré.

Entretanto, quando colocamos o nosso lócus hermenêutico no corpo e não no pobre (povo marginalizado), estamos ampliando um pouco mais o vocábulo libertação, dando-lhe um sentido mais holístico e específico do que a da ideologia dialética que partidarizou politicamente os seres humanos em oprimidos e opressores. Há outros corpos que sofrem a opressão do poder: o corpo da mulher, da criança, do índio, do negro, do místico, do herege, etc. Ao centralizarmos o corpo, à maneira de Rubem Alves, colocamos todas as demais coisas sob os auspícios de nosso discernimento: teologia, ciência, política, economia, gênero, etc. Ora, é necessário

⁵²² Ibid. p. 43.

⁵²³ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 56.

ainda afirmar que todos estes últimos, que nascem do ser humano que deseja, podem em algum momento oprimir o próprio corpo que é, através da morte e da ressurreição das linguagens, um construtor de culturas. Em *O corpo dos sacrificados*, Alves novamente afirma que a cultura é a extensão do nosso corpo. E porque o nosso corpo é essencialmente *inquietum*, a cultura pode se converter em opressor:

E assim ele cria cultura transformando em asas os sonhos que o seu corpo gerou. Enquanto as melodias se fazem ouvir tudo é alegria e vigor. Mas há o momento do crepúsculo. Vem o declínio e, com ele, a tristeza⁵²⁴.

Há, entretanto, nessa dança erótica da vida um pecado que assombra a todos os corpos: o poder absoluto – “sereis como deuses”, diz a serpente da cosmogonia javista (*Genesis* 3:5). Para Alves, a vida é construída quando o corpo e o poder se encontram. Contudo, o mesmo poder que faz os corpos sorrirem e dançarem é o poder que também os fazem contorcer e gritar. “O poder pode ser divino ou demoníaco, pode libertar ou escravizar, dar vida ou matar”⁵²⁵. Citando Agostinho, Alves diz que não somos livres para escolher entre o poder e o amor. Somente somos livres para escolher as alianças que fazemos entre eles: ou o poder do amor ou o amor ao poder⁵²⁶.

Os que amam o poder, no entender de Alves, ocuparam todos os espaços externos⁵²⁷. Cristalizaram as culturas. Silenciaram o espírito revolucionário. Vitralizaram o princípio protestante. Por isso, os que escolhem o poder do amor vivem, a partir de seus espaços internos onde a força da imaginação reina onipotente, construindo mundos enchidos simbolicamente com os objetos últimos do desejo. E naquelas regiões internas onde a religião daqueles que amam sem ter poder é construída: “nos guetos, nas prisões, campos de concentração, asilos de velhos, exilados, refugiados sem terra, índios sem nada, favelas, pobres, deserdados [...]”⁵²⁸. Para Alves, a religião é a confissão de desejos fortes de corpos fracos e, por isso mesmo, as promessas e as esperanças de um corpo novo – corpo grande, belo, sublime, corpo de Cristo:

⁵²⁴ ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte*. p. 43.

⁵²⁵ Ibid. p. 45.

⁵²⁶ Ibid. p. 47.

⁵²⁷ Para Alves, os fortes e os fracos tomam caminhos diferentes: os que querem preservar o presente – já que ocuparam todos os espaços externos – e os que querem que deste presente surja um novo mundo. (ALVES, R. *Creio na ressurreição do corpo*. p. 31.)

⁵²⁸ Id. *Variações sobre a vida e a morte*. p. 52.

Não, não foi engano. Repito: aos fracos só resta [...] É isso mesmo. Para que ninguém se equivoque, pensando que atribuo aos fracos e pobres uma virtude especial. Sou deformado o suficiente pelo calvinismo, pela psicanálise, pelo marxismo. Tríplice maldição que impede ilusões otimistas acerca de pessoas, grupos, classes. Se os fracos e pobres fazem soar o tema do poder do amor não é porque esta seja uma opção sua. Eles estão a isso condenados. Se alguém só possui uma flauta está condenado a tocar flauta nas suas melodias. Os fracos e os pobres só possuem uma coisa: seu amor, seu desejo. Falta-lhes o poder. E é por isto que a sua melodia não pode se fazer ouvir através do poder, mas somente através do amor. Abre-se-lhes então o caminho mágico, o de crer que do amor uma nova ordem de coisas surgirá. Caminho mágico? Sim. Os fracos e pobres esperam o Messias, aquele que, trazendo o Reino de Deus, redime o corpo dos homens que geme. Fazer vibrar a melodia que surge dos seus corpos, a nostalgia do seu amor e a fragilidade de seu poder é proclamar a esperança de que, de alguma forma inexplicável, um Messias virá. Messias: o poder do amor em uma pessoa, bem-aventurança de todos aqueles que esperam⁵²⁹.

Jesus é a esperança dos corpos fracos, mas também é o desejo de Deus – seu maior sonho feito carne. Jesus é a prece de Deus. É a certeza de que não só os corpos fracos esperam. O Deus “fraco” também espera. O Deus “fraco” também deseja. Segundo Alves:

É isto que horroriza e espanta, neste Deus que se vê, bem fundo nos olhos de Jesus de Nazaré: Deus crucificado, sacrificado, Deus mulher-grávida, gerando um mundo novo, redenção, lágrimas, Deus que chora⁵³⁰.

O corpo do Crucificado revela um Deus que também é vítima: “Deus é um Deus que sofre”⁵³¹. Portanto, Deus deixa de ser uma explicação para as dores do mundo, tornando-se Aquela Presença que permanentemente nos lembra que o presente pode ser transformado pelo poder do amor. As teodiceias perdem o sentido diante de um Deus sofredor. Ora, Ele não nos convida às explicações, mas à participação na *via crucis*⁵³². A teologia alvesiana assume os traços bonhoefferianos do

⁵²⁹ Ibid. p. 54.

⁵³⁰ Id. *Creio na ressurreição do corpo*. p. 37.

⁵³¹ Id. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 233.

⁵³² Para Étienne Babut, a expressão “Todo-Poderoso” não se encontra na Bíblia hebraica e só aparece, segundo ele, no Novo Testamento por causa da influência da Septuaginta. Além disso, a expressão ganhou força, na história da Igreja, por causa da tradução do texto sagrado para o Latim. (Cf. BABUT, E. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo. Loyola. P. 17-20.) Esta observação de Étienne não nos faz questionar a onipotência do Deus Criador – que positivamente revela um Deus que ampara Seus filhos em meio às injustiças. Entretanto, esta observação lança uma suspeita sobre as inúmeras tentativas de uma teodiceia a partir da onipotência de Deus. O Deus que se revela nas Escrituras é Aquele que demonstra a Sua potência somente através do amor. Isto é, naquilo que Ele verdadeiramente demonstra a Sua potência – os Seus atos de amor – simultaneamente demonstra, por causa do Seu amor, a Sua impotência. Da mesma forma, é necessário ler as palavras de Susin: “A bondade de Deus se revela na decisão de criar um universo fora de si, e vice-versa: a

Deus impotente⁵³³. Em *Resistência e submissão*, Bonhoeffer diz que não há possibilidades de sermos honestos sem reconhecer que temos de viver no mundo – *etsi deus non daretur* (mesmo que Deus não existisse)⁵³⁴. Aliás, Deus mesmo – o Deus que nos abandona (*Marcos* 15: 34) – nos obriga a esse reconhecimento. O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de que Deus é o Deus perante o Qual nos encontramos continuamente. Segundo Bonhoeffer, “[...] perante Deus e com Deus vivemos sem Deus”⁵³⁵. Para este teólogo, na cruz Deus deixou ser empurrado para fora do mundo. Foi ali na cruz que Deus se mostrou impotente e fraco e, somente assim, Ele estará conosco e nos ajudará. Ao ler *Mateus* 8: 17⁵³⁶, Bonhoeffer subverte a lógica do ser humano religioso em busca de um Deus Todo-Poderoso para encontrá-Lo nesses versículos que revelam-Lhe a impotência e o sofrimento. O ser humano – diante desse Deus que sofre – é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus: “Completamos, em nossos corpos, o resto dos sofrimentos de Cristo, pelo Reino”⁵³⁷. Na contramão das teologias que querem disfarçar ou idealizar em termos religiosos a ausência de Deus, as cartas bonhoefferianas nos convidam a viver “de forma mundana”, participando assim dos sofrimentos de Deus.

Ser cristão não significa ser religioso de uma determinada maneira, tornar-se alguém (um pecador, um penitente ou um santo) com base em alguma metodologia, mas significa ser pessoa; Cristo não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano. Não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana. Esta é a metanoia: não pensar primeiro nas próprias necessidades ou aflições, perguntas, pecados e medos, mas deixar-se arrastar para o

decisão revela sua bondade e o modo de toda verdadeira bondade, que é a difusão, a irradiação, o dom de si sem dobras e sem cálculos, por pura expansão de generosidade, deixando livre a graça e o agraciado. Há um significado muito especial no modo de decisão, que revela também o modo de bondade: ‘de-cisão’, etimologicamente, nos conduz à ação de um corte – uma ‘cisão’ – e de um afastamento, uma separação – ‘de’. Ou seja: Deus, ao criar algo absolutamente distinto de si, ‘delimita-se’, de certa forma, se retrai e renuncia a ocupar todos os espaços para que haja algo fora dele, um espaço de outro, o espaço da criação. Esse gesto criador, que pressupõe essa renúncia inicial por parte de Deus, não é arbitrária e sem significado, pois provém de seu amor: Deus ama o distinto de si e se esvazia, renuncia em favor do outro, dando-lhe espaço e também tempo”. (SUSIN, L. C. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas. p. 54.)

⁵³³ Ver: ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 233; ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte*. p. 145.

⁵³⁴ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 487.

⁵³⁵ Ibid. p. 488.

⁵³⁶ “Para que se cumprisse o que fora dito através do profeta Isaías : ‘Ele tomou sobre si nossas fraquezas, e carregou as nossas doenças’”. (*Isaías* 53:4)

⁵³⁷ ALVES, R. *Creio na ressurreição do corpo*. p. 68.

caminho de Jesus, para dentro do evento messiânico do cumprimento de *Isaías 53* agora!⁵³⁸

Para Alves, se no corpo de um crucificado confessamos um Deus vítima, confessamos concomitantemente um Deus que espera. Justamente por isso, quando falamos de Deus falamos de um futuro, “[...] que mora, silencioso dentro dos nossos próprios gemidos e dos gemidos de todos que sofrem: fim do medo, fim da dor, fim das lágrimas, fim dos desertos, fim das armas, fim das prisões”⁵³⁹. De um futuro reconciliado com os nossos desejos, alegrias, risos e brincados, etc. “E este futuro? Salvação! Nossos corpos totalmente livres. Livres de tudo que faz sofrer”⁵⁴⁰. Corpos tornados crianças:

É preciso que nos tornemos crianças de novo. Gostaria que a teologia fosse isso: as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos numa multidão de crianças⁵⁴¹.

4.4

O corpo lúdico das crianças: o sonho de todos os corpos

“Meu Deus, me dá cinco anos. [...] me dá a mão, me cura de ser grande, ó Meu Deus, meu pai, meu pai”⁵⁴² são as palavras teopoéticas de Adélia Prado que expressam o desejo alvesiano de subverter a lógica adulta e “madura” de manutenção do *status quo*. Para Alves, a nossa sociedade está tão dominada pelo dogma da produtividade que acabou se tornando o próprio túmulo das crianças e o próprio fim dos brincados – presenças subversivas dos valores vítreo-metafísicos da produtividade. Em *Perspectivas sociológicas*, Peter Berger desnuda a verdadeira intenção da maturidade:

A maturidade é o estado de espírito que se acomodou, que se conciliou com o *status quo*, que renunciou aos sonhos mais atrevidos de aventura e realização. Não é difícil perceber que tal noção de maturidade desempenha a função psicológica de dar ao indivíduo uma justificativa para a redução de suas expectativas⁵⁴³.

⁵³⁸ BONHOEFFER, D. op. cit. p. 489.

⁵³⁹ ALVES, R. *Creio na ressurreição do corpo*. p. 39.

⁵⁴⁰ Ibid. p. 75.

⁵⁴¹ Id. *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia*. p. 48.

⁵⁴² PRADO, A. *Reunião de poesia*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013. p. 21.

⁵⁴³ BERGER, P. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 66-67.

A “maturidade” é aceitação do princípio do ajustamento. Os atos subversivos são silenciados em nome das regras da sociedade. A sociedade tecnológica – ou poderíamos chamá-la de tecno-ilógica⁵⁴⁴ – age a partir de seu dogma central: “[...] o homem deve ser justificado pela sua produção”⁵⁴⁵, o que equivale a uma total traição da teologia protestante – a justificação pela fé. O mundo tecnológico é controlado por dois pólos: produção e consumo. A autorrealização, segundo essa “matura” filosofia humanística é medida pela capacidade de produção e consumo: os melhores – sejam as máquinas, homens ou sistemas sociais – são avaliados quantitativamente pelo número de produção e consumo. O ser humano se torna unidimensionalmente um comedor de coisas, reduzido ao seu sistema digestivo boca-estômago⁵⁴⁶.

Em um mundo governado pela lógica produção-consumo, a criança e o brinquedo se tornam as presenças subversivas e ilógicas que denunciam o anti-humanismo moderno. O verbo “desfrutar” – que tem um fim em si mesmo – no anti-humanismo moderno é substituído pelo verbo “usar” – neste verbo palavras, objetos e pessoas se transformam em apenas meios para se chegar a outra coisa⁵⁴⁷. Brincar é uma atividade não-produtiva, e sua lógica não está nos possíveis objetos que poderia produzir e sim no prazer que oferece. O brinquedo tem um fim em si mesmo, uma proposta de prazer e de alegria. Por isso, as crianças se tornam os corpos privilegiados – *inquietum est cor* – que subvertem uma pretensa “maturidade” que deseja petrificar o hoje (o que é e o que está), desmanchando a “reserva escatológica”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁴ PRADO, A. Ibid. p. 38.

⁵⁴⁵ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 97.

⁵⁴⁶ A própria TdL, segundo a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, desemboca em uma visão de Evangelho (des)integral quando, “justificado” pela urgência, acolhe uma evangelização que opõe Palavra e pão. Citando as palavras de Jesus ao tentador – “Não só de pão vive o homem, mas de toda Palavra que procede da boca de Deus” – a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé propõe que se acolha espontaneamente as duas coisas (Palavra e pão) no processo da evangelização. (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 24.)

⁵⁴⁷ ALVES, R. Ibid. p. 96.

⁵⁴⁸ O conceito “reserva escatológica” foi cunhado por Ernst Käsemann em seu estudo a respeito da apocalíptica cristã. Käsemann mostra como o apóstolo Paulo faz valer a “reserva escatológica” contra o entusiasmo estático-helenista da Igreja de Corinto. (Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. p. 302; MOLTAMNN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. p. 199-212.)

Se a criança é o corpo privilegiado que mantém a fluidez heraclitiana da vida, o prazer se torna o princípio determinante para que a vida continue sendo livre e alegre. As crianças só perdem o princípio orientador dos desejos quando “pedagogicamente” a repressão as tornam um *cor incurvatum in se ipsum*⁵⁴⁹. Antes, porém, as crianças são aquelas mesmas que “creem na onipotência dos desejos”⁵⁵⁰. Foi este fato, por exemplo, que levou Freud a identificar a dinâmica da magia e dos homens primitivos com a dinâmica do brinquedo:

É fácil perceber os motivos que conduziram os homens a praticar a magia: são os desejos humanos. Tudo o que precisamos admitir é que o homem primitivo tinha uma crença imensa no poder de seus desejos. A razão básica por que o que ele começa a fazer por meios mágicos vem a acontecer é, em última análise, simplesmente que o deseja. De início, portanto, a ênfase é colocada apenas no seu desejo. As crianças se encontram numa situação psíquica análoga, embora sua eficiência motora não esteja ainda desenvolvida. Já expus em outra oportunidade a hipótese de que, primeiramente, elas satisfazem seus desejos de uma maneira alucinatória, isto é, criam uma situação satisfatória por meio de excitações centrífugas dos órgãos sensoriais. Um homem adulto primitivo tem à sua disposição um método alternativo. Seus desejos são acompanhados de um impulso motor, a vontade, que está destinado, mais tarde, a alterar toda a face da terra para satisfazer seus desejos. Esse impulso motor é a princípio empregado para dar uma representação da situação satisfatória, de maneira tal que se torna possível experimentar a satisfação por meio do que poderia ser descrito como alucinações motoras. Esse tipo de representação de um desejo satisfeito é bastante comparável à brincadeira das crianças, que dá prosseguimento à técnica primitiva e puramente sensorial de satisfação. Se as crianças e os homens primitivos acham o brinquedo e a representação imitativa suficiente para eles, isto não constitui um sinal de que sejam desprezíveis, em nosso sentido, ou de que aceitem resignadamente sua impotência real. É o resultado, facilmente compreensível, da virtude suprema que atribuem aos seus desejos, da vontade que está associada a esses desejos e dos métodos pelos quais os desejos operam⁵⁵¹.

De acordo com Alves, essa interpretação freudiana do brinquedo, da magia e da criança conduz à afirmação de que tais comportamentos nada mais são do que expressões diversas de uma neurose que precisa ser tratada. Ou seja, Freud, filho do imanentismo moderno, qualifica como neurótico o comportamento do mágico e da criança, que através da imaginação negam radicalmente a lógica dominante em nossa moderna sociedade de adultos – o *status quo*. Conforme Alves: “O absurdo da situação não se encontra na ‘possibilidade impossível’ da qual fala a imaginação,

⁵⁴⁹ ALVES, R. *Enigma da religião*. p. 30.

⁵⁵⁰ Id. *A Geração do futuro*. p. 96.

⁵⁵¹ FREUD, S. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Disponível em: http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/cle000164.pdf. p. 57 Retirado em: 13/06/16.

e sim no fato de ela ter se tornado impossível precisamente por aqueles que detêm o poder sem possuírem a imaginação”⁵⁵².

As crianças subvertem a lógica e os valores modernos, porque elas estão conscientes de que são simultaneamente “atores” e “autores” de seu *script*. Alves usa essa metáfora do teatro para denunciar o ilogismo dos adultos que assumem papéis fixos, convertendo-se ontologicamente naquilo que fazem, um pouco como no conto *O espelho* de Machado de Assis, em que o alferes vai confundindo cada vez mais sua farda com sua essência⁵⁵³.

As crianças não se esquecem das origens humanas de seus jogos e, por isso, continuam livres para assumir novos papéis. Hoje elas são *cowboys*, amanhã tornam-se índios⁵⁵⁴. Assim sendo, elas mostram “fluidez” em suas escolhas e o sorriso que subjaz a quaisquer decisões. De acordo com Alves:

As crianças estão brincando. Uma delas aponta o dedo para a outra e diz “bang, te matei!”. Os adultos estão jogando. Um deles aponta a sua arma ao outro e “bang: te matei!”. O brinquedo das crianças finda com a ressurreição universal dos mortos. O jogo dos adultos termina com a morte universal dos vivos⁵⁵⁵.

Por isso, Alves elege o *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura* de Johan Huizinga e as três transformações do espírito em *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche para anunciar uma nova proposta libertadora para o ser humano. Aliás, o próprio Cristo, muito antes desses teóricos, disse que o caminho libertador é tornar-se criança: “Eu lhes asseguro que, a não ser que vocês se convertam e se tornem como crianças, jamais entrarão no Reino dos céus” (*Mateus* 18: 3).

A principal tese proposta da monumental obra de Huizinga é a afirmação de que o jogo corresponde a uma das noções mais primitivas da experiência humana. Aliás, segundo Huizinga, a atividade lúdica é anterior à própria cultura humana. No entender deste teórico, os animais tais como os homens também brincam: a civilização não acrescentou característica essencial alguma à ideia geral de jogo⁵⁵⁶. Os cachorrinhos convidam uns aos outros para jogar e suas brincadeiras obedecem a

⁵⁵² ALVES, R. Ibid. p. 103.

⁵⁵³ ASSIS, M. *Cônicas: obras completas de Machado de Assis*. W. M. Jackson: Rio de Janeiro, 1985. p. 7-47

⁵⁵⁴ Ibid. p. 98.

⁵⁵⁵ Ibid. p. 100.

⁵⁵⁶ HUIZINGA, J. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 3.

certo ritual de atitudes: respeitam regras, fingem ficar zangados e, principalmente, experimentam um imenso prazer e divertimento. Huizinga afirma que o jogo pree-
xistia à própria cultura, acompanhando-a e marcando-a de desde as mais distantes
origens até nossa fase atual de civilização⁵⁵⁷. O jogo, em sua significação primária
– e não naquelas múltiplas formas concretas, enquanto estrutura propriamente so-
cial – é presente nas grandes atividades arquetípicas da sociedade humana. Até
mesmo a linguagem, o primeiro grande instrumento que o ser humano construiu
para se comunicar, está marcada pela experiência lúdica. Huizinga ainda reputa que
o ato de designar é como se o próprio espírito estivesse saltando entre a matéria e
as coisas pensadas no jogo metafórico das palavras. Segundo essa visão, é o jogo
que produz a cultura e não o contrário: a cultura precisa ser necessariamente com-
preendida *sub specie ludi*⁵⁵⁸.

Há inúmeras tentativas da fisiologia, psicologia e biologia de decifram o
significado do jogo. Algumas definem as origens e o fundamento do jogo em termos
de descarga de energia vital, outras como satisfação de um certo instinto de imitação
ou ainda como necessidade de distensão. Há algumas que afirmam que o jogo é
uma preparação do jovem para as tarefas mais sérias que a vida lhe exigirá. E ainda
outras que veem o princípio do jogo como um impulso inato para exercer uma certa
faculdade, ou como o desejo de dominar ou competir. Segundo Huizinga, nossas
respostas são sempre parciais porque abordam o jogo utilizando-se das ciências ex-
perimentais, sem se darem conta do caráter profundamente estético presente no
jogo. Ao se preocuparem com os métodos quantitativos, deixaram de enxergar o
jogo em si mesmo. Só o divertimento resiste a toda análise e interpretação lógi-
cas⁵⁵⁹. A própria existência do jogo é uma confirmação permanente da natureza
supra-lógica da situação humana. Se brincamos e jogamos conscientemente, é por-
que somos muito mais do que simples seres racionais, pois sendo o jogo irracional
é, ao mesmo tempo, a afirmação de nosso desejo pela irracionalidade.

Neste sentido, o jogo em Alves assume um papel ético e profético. Ao con-
trário das expectativas em um mundo adulto, as crianças brincam e resistem através
da onipotência da imaginação, além de criarem um mundo – um *script* – que lhes

⁵⁵⁷ Ibid. p. 6.

⁵⁵⁸ Ibid. p. 7.

⁵⁵⁹ Ibid. p. 5.

proporcionem prazer e alegria. Mesmo que inconscientemente, as crianças se indignam na brincadeira contra a tentativa de domesticar-lhes a imaginação. Sabemos que a realidade nua e crua produz enfermidades, úlceras e depressões, mas o jogo cria, a partir da imaginação, um mundo de liberdade onde até mesmo o *status quo* e o cosmos podem ser absolutamente transubstanciados⁵⁶⁰.

Segundo Alves, Nietzsche também foi um defensor da atividade lúdica. No discurso *Ler e escrever*, Zaratustra afirma: “Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar. E quando vi o meu demônio, pareceu-me sério, grave, profundo e solene: era o espírito do pesadelo. Por ele caem todas as coisas”⁵⁶¹. É interessante perceber que Zaratustra atribui os adjetivos **sério**, **profundo** e **solene** ao seu próprio demônio. Para Nietzsche, Deus precisava ter os traços tenros e festivos de uma criança para que então Ele se tornasse sujeito/objeto de sua crença. Além desse discurso, há um outro de Nietzsche mais elucidativo ainda: *Das três transformações*.

Ali, Nietzsche anuncia as três transformações do espírito. Percebe-se não só os caminhos percorridos pelo próprio filósofo, mas aqueles mesmos que nós devemos palmilhar para nos encontrar conosco mesmos, não mais subjugados ou congelados em um eterno “NÃO”, mas possuindo os traços da inocência e do olvido de uma criança. Neste discurso, Nietzsche afirma que o espírito atravessa três metamorfoses. Primeiramente, ele se transforma em um camelo, que é um espírito ajoelhado que aceita, sem rebelar, a realidade impetuosa do destino⁵⁶². No próprio deserto solitário, este espírito se transforma em um leão. O leão é aquele espírito que não deseja mais chamar de Deus o grande dragão. O grande dragão se chama, na metáfora riquíssima de Nietzsche, “Tu deves”. E o leão é aquele que, transgredindo os interditos do dragão, diz corajosamente: “Eu quero”⁵⁶³. Segundo Nietzsche, para criar a liberdade de um santo NÃO, mesmo perante o dever, é necessário a transformação do espírito em um corajoso leão. Só um leão poderia conquistar o direito de criar novos valores e enxergar até no mais santo – que amou em seu tempo o “tu deves” – a ilusão e a arbitrariedade de sua decisão.

⁵⁶⁰ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 102.

⁵⁶¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 46. Semelhante à essa afirmação nietzschiana temos o famoso poema de Fernando Pessoa: “Num meio-dia de fim de primavera. Tive um sonho como uma fotografia. Vi Jesus Cristo descer à terra. Veio pela encosta de um monte. Tornado outra vez menino, a colher e a rolar-se pela erva. E a arrancar flores para deitar fora. E a rir de modo a ouvir-se de longe”. (PESSOA, F. *Poemas completos de Alberto Caeiro*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 43.)

⁵⁶² Ibid. p. 35.

⁵⁶³ Ibid. p. 36.

Nietzsche pergunta: “Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança?”⁵⁶⁴. Ele mesmo responde dizendo: “A criança é inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação”⁵⁶⁵. A experiência lúdica nos faz lembrar que existem valores a serem criados. E não importa qual seja hoje o nosso “parque de diversão” – seja a política, a igreja, a economia, etc. O que importa é que saibamos, como as crianças e a experiência lúdica, que o nosso mundo ainda não está inteiramente pronto. A cultura ainda não é a extensão ideal para que os nossos corpos sintam prazer. Aliás, em se tratando de cultura pós-moderna, até mesmo o desejo e os corpos se converteram em produtos regidos pela busca insaciável do lucro e do prazer exacerbado, este que vem a ser a negação ou anulação do próprio prazer. Há ainda um longo caminho libertador que precisamos percorrer para que o nosso mundo se torne um jardim de delícias.

4.5

A antropologia alvesiana: a reconciliação do ser humano com o seu corpo

Nos subcapítulos anteriores, buscamos esboçar aquilo que se tornou nesta tese o segundo momento (julgar) da tríade – ver-julgar-agir. Elegemos o Corpo do Crucificado e o corpo das crianças como lentes incontestes na preparação do segundo passo – o “julgar” – que é a leitura hermenêutica da opressão do corpo à luz da fé cristã e da antropologia alvesiana. Doravante, proporemos pistas pastorais para que o ser humano integral, livre de todas as opressões, viva o sentido erótico da vida e se reconcilie com o seu corpo, os dos outros, o cosmos e Deus. Começaremos a partir da reconciliação do ser humano com o seu próprio corpo. Nossa escolha, sem dúvida, não é casual, porque respeita um eixo sistemático que principia no próprio ser humano e termina na reconciliação deste com a totalidade dos entes.

⁵⁶⁴ Ibid. p. 36.

⁵⁶⁵ Ibid. p. 36.

4.5.1

Eros, o telos do ágape: a antropologia alvesiana como proposta de reconciliação do ser humano com o seu corpo

Através da linguagem da comunidade de fé, Alves protesta contra todas as formas de repressão do corpo e do mundo. Sem negar ou se adaptar ao sentido trágico da vida através de um ascetismo dualista, Alves opta por transcendê-lo no aqui-e-agora, na política do Messias em favor da vida, na exaltação do mundo dos sentidos e no reencontro, através da liberdade, com a alegria que devemos sentir nas coisas boas que a vida dá ao homem. Para Alves, a linguagem bíblica antes de sinalizar “[...] a negação do mundo, a absolutização da eternidade, um medo da vida, o mal estar diante de qualquer coisa humana, sensual, corporal [...]”⁵⁶⁶ representa, sem dúvida, um discurso transbordante de um dionisíaco sentido da vida⁵⁶⁷.

Na cosmogonia sacerdotal (*Genesis* 1:1-2,4a) há uma exaltação da vida quando Elohim, ao olhá-la, viu que “tudo era muito bom” (*vayar Elohim ky tov*). Para Claus Westerman, a fórmula de aprovação que conclui toda a obra criada – “E eis que tudo era muito bom” – nos diz que para o Criador toda a criação é boa. E o fato dela ser boa aos olhos de Deus libera o ser humano para sentir a alegria pela criação de Deus. Essa bondade inclui também, segundo Westerman, o belo (a palavra hebraica pode significar bom e belo). Ou seja, a alegria pela criação de Deus abriga toda a alegria pelo que é belo⁵⁶⁸. Além do escrito sacerdotal (P), conforme o próprio Alves lembrou⁵⁶⁹, o próprio salmista (*Salmos* 104: 15) é aquele cantor que passeia o seu olhar por sobre montes, vales, florestas, campinas, jardins e vinhas; metáforas paisagísticas que não só representam o melhor e o mais belo da lírica da Bíblia Hebraica, mas também revelam a sua visão unitária e religiosa da natureza como um organismo oníabrangente cujos mínimos pormenores oferece sentido ao ser humano⁵⁷⁰.

Em sua reflexão autobiográfica *Do Paraíso ao deserto*, Alves revela que a sua grande descoberta foi perceber que os homens bíblicos se sentem em casa no

⁵⁶⁶ ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 13.

⁵⁶⁷ Id. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 277.

⁵⁶⁸ WESTERMANN, C. *O livro de Gênesis: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 27.

⁵⁶⁹ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 277.

⁵⁷⁰ WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 515.

mundo. Segundo o teólogo de Boa Esperança, a Palavra de Deus, do princípio ao fim, é uma constante celebração da vida e de sua bondade: “É bom estar vivo, é bom ser carne e sangue, é bom estar no mundo. De repente a obsessão calvinista com a Glória de Deus nos pareceu profundamente desumana e antibíblica”⁵⁷¹. Para Alves, a linguagem da comunidade de fé fala do amor pela vida e por este mundo e não de uma alegria além da vida e do mundo. Iuri Andréas Reblin, um dos mais importantes intérpretes da teologia de Alves, diz que os próprios relatos bíblicos revelam que as bênçãos concedidas por Deus ao seu povo não são metafísicas, mas destinadas ao corpo: maná (comida para o corpo), a terra prometida (habitação para o corpo), a fertilidade e a descendência (a continuidade do corpo)⁵⁷².

Alves assume a linguagem reformada do *ágape*, ou seja, da política graciosa que segue em curso apesar do ser humano, a partir de um *telos* antropológico, uma finalidade clara: a de tornar o *Eros* possível e necessário. Para Alves, a teologia protestante tem estado absolutamente determinada a manter a centralidade do *ágape* – Deus para o homem, o Messias que graciosamente liberta o ser humano, apesar de suas possíveis resistências e impotências. No entanto, para que a linguagem teológica protestante não seja mais uma vez a reverberação de uma visão gnóstica do mundo, é necessário que o *ágape* – que se faz historicamente presente “apesar de” – leve a sério o *Eros*⁵⁷³. Aqui o *Eros* adquire um significado diametralmente oposto ao sentido platônico. Se em Platão *Eros* é a força que impele a alma para o *homoi-osis theo*⁵⁷⁴, ou seja, aquilo que o liberta do seu cárcere, em Alves *Eros* é o *telos* do *ágape* de Deus na transformação política do mundo em um espaço erótico onde as cores, formas, odores, movimentos, ritmos e sons e as possibilidades sensoriais são estimuladas ao máximo⁵⁷⁵.

Se na teologia alvesiana há a recuperação do sentido erótico da vida, um substantivo da linguagem da comunidade de fé adquire uma importância central: o corpo, pois é deste que o ser humano é capaz de receber as dádivas. É o corpo humano que estabelece a solidariedade do homem com o mundo e a solidariedade deste com ele. Por meio do corpo o homem se descobre filho da Terra (*Genesis* 2:7). Para o javista, o ser humano é teomórfico ao receber a sua existência e sua

⁵⁷¹ ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 13.

⁵⁷² REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. p. 97.

⁵⁷³ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 278.

⁵⁷⁴ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. p. 47.

⁵⁷⁵ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 279.

forma de Deus. Além disso, todos os elementos que compõem o corpo humano fazem parte da Terra⁵⁷⁶. Vale ressaltar ainda, que quando o javista diz que Javé Deus insufla no ser humano o fôlego da vida – *neshamah* – não está ele dizendo que uma alma está sendo insuflada no corpo. Antes, ele é criado como alma vivente, isto é, como um ser vivente. A Bíblia hebraica não diz que o ser humano consiste de corpo e alma ou de corpo, alma e espírito. O ser humano com toda a sua existência é a criatura de Deus. Ou seja, uma valorização do espiritual eterizado em detrimento do carnal material não tem fundamento na fé da criação⁵⁷⁷. Segundo João Luiz Correia Júnior, o termo hebraico *neshamah* (hálito) é sinônimo do hebraico *ruah* (em grego *pneuma* = sopro, espírito). O pó volta à terra (*adamah*) de onde saiu (*Genesis* 3:19) e o espírito (*ruah*) retorna para Deus que o concedeu (*Eclesiastes* 12:7). O hálito, na essência da antropologia semítica, não é ainda alma imortal e independente do corpo: é a vida que Deus concede e que Ele retira quando quer (*Salmos* 104: 29-30)⁵⁷⁸. Para Frederico Dattler, só no *Livro da Sabedoria*, escrito originalmente em grego antes de Cristo, aparece a visão platônica da alma independente e como que aprisionada dentro do corpo material e perecível⁵⁷⁹.

Por meio do corpo, o ser humano descobre-se um com a natureza. O corpo e o mundo deixam de ser entidades estranhas ou cárceres. Através dos sentidos corporais o ser humano é capaz de se deleitar na natureza, descobrindo-a como um jardim onde os seus afetos são convidados à máxima expansão. Entretanto, é mister afirmarmos a dimensão existencial (sua liberdade e o seu amor) não desprezada em Alves. Ao contrário, o ser humano através do corpo é capaz de fertilizar a terra “[...] com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro”⁵⁸⁰, transformando-a em um *ordo amoris*.

O corpo, na antropologia alvesiana, subverte a lógica do *cogito*, semente do individualismo moderno, na busca bíblica do *cogitamus*. Na oração do Cristo não

⁵⁷⁶ Milton Schwantes diz que quando lemos *Gênesis* 1-11 estamos em contato com longas tradições. Trata-se, segundo ele, de tradições da humanidade. Os temas dos capítulos 1-11 foram fortemente incorporados nas tradições israelitas e judaítas, quando os assírios e depois os babilônicos conquistaram Israel e Judá, a partir do século VIII a.C. (SCHWANTES, M. *Gênesis 1-11: vida, comunidade e Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2007. p. 16.)

⁵⁷⁷ WESTERMANN, C. *O Livro do Gênesis: um comentário exegético-teológico*. p. 35.

⁵⁷⁸ JÚNIOR, J. L. C. A dimensão do corpo na Bíblia. In: *Estudos Bíblicos* (Petrópolis), vol. 3, nº. 87, 2005. p. 11.

⁵⁷⁹ DATTLER, F. *Gênesis: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 42.

⁵⁸⁰ ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 20.

há possibilidade de se compreender sozinho: “*Pai Nosso [...]...Pão nosso [...]*”⁵⁸¹. O corpo do ser humano é a pré-condição para a comunhão e através dele, a pessoa se conscientiza de ser “eu”, na experiência de encontrar outro corpo, o “tu” da alteridade. Para García Rubio, *Adam* é um ser sociável. Portanto, é só no encontro com o “outro”, na relação pessoal, que a experiência humana se torna definitivamente humana⁵⁸². Através do corpo, portanto, o ser humano descobre que não existe como uma mônada, mas recebe o seu ser do outro.

Queremos assinalar que, em Alves, o ser humano, além de se descobrir enquanto ser social, descobre-se, porque é corpo, também enquanto ser sexual⁵⁸³. Seu corpo o conduz ao outro. É *Eros* quem conduz o homem para a mulher e a mulher para o homem. Masculinidade e feminilidade fazem parte da bondade da criação e constituem uma realidade que condiciona e torna necessário o sentido erótico da vida. Por não ser materialmente condicionado, determinado e dependente do corpo, o “eu” – fruto da abstração do *cogito* – das ficções modernas, não possui qualquer realidade para o gosto bíblico da vida.

Por meio da comunhão “eu-tu”, no qual o “eu” reconhece a dignidade do “tu”⁵⁸⁴, o ser humano descobre o poder de projetar a sua transcendência sobre a natureza. E o espírito, que em Platão era uma entidade em fuga, torna-se para Alves o poder determinado pelo corpo de estar voltado para o futuro. Por isso, a linguagem alvesiana enraizada na linguagem da comunidade de fé opõe-se definitivamente à negação platônica do corpo. Consequentemente, não há lugar para a transcendência humana no além do mundo ou no além do corpo. A libertação do ser humano se constrói não pela negação do corpo, mas pela negação de tudo aquilo que o reprime, que não o deixa livre para o mundo e o mundo livre para o seu transbordamento⁵⁸⁵.

Até mesmo Deus, o totalmente Outro, em um movimento kenótico (*Filipenses* 2:5-11), torna-se o totalmente Nosso, através do seu Filho que assume a condição humana – *sarx* (*João* 1:14). Deus é encontrado na linguagem da comunidade

⁵⁸¹ Para Leonardo Boff, o pão que é produzido junto deve ser repartido junto e consumido junto. Só então podemos, verdadeiramente, pedir o pão “nosso” de cada dia. Deus não escuta a oração que apenas pede o pão para mim. A relação verdadeira para com Deus depende da solidariedade dos homens uns com os outros. Orar o Pai Nosso, “pão nosso”, é ir contra a maré do individualismo. (BOFF, L. *O Pai-Nosso: a oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 116-117.)

⁵⁸² RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. p. 162.

⁵⁸³ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 281.

⁵⁸⁴ MANZATTO, A. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 264.

⁵⁸⁵ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 282.

de fé em meio à vida e à luta para transformar a natureza em um jardim, um lugar de alegria e felicidade humana. Não seria este o sentido da afirmação de Lutero a respeito da ubiquidade? Deus, diz Lutero, é “[...] incansavelmente ativo em todas as criaturas”⁵⁸⁶. Para Lutero, esse Deus onipresente não é outro a não ser o Deus revelado em Jesus Cristo, o Deus encarnado, que precisamente por causa da sua encarnação se revela a si mesmo como o amor incriado. Esta afirmação luterana, acerca da ubiquidade do corpo crístico é fundamentalmente uma defesa de sua convicção de que onde quer que Deus esteja em atividade, Ele está em amor.

Segundo Alves, a ubiquidade de Lutero não aponta a uma interpretação cósmica de Cristo – um “Cristo cósmico” – e sim a uma leitura cristológica do cosmos – um cosmos crístico visto da perspectiva da história messiânica da libertação. Sob esta ótica, a transcendência passa a ser enxergada não como uma fuga do cosmos, mas como a presença de Deus “no” e “através” do visível e sensorial. Assim, o mundo físico deixa de ser visto como uma catapulta que lança os nossos pensamentos para a metafísica, como nas provas tomasianas, mas como o lugar único e privilegiado da transcendência e de nosso encontro com a vida.

Desta forma, corpo e o cosmos se tornam a partir da teologia de Alves a “[...] possibilidade do triunfo do estilo dionisíaco de vida, a permissão para um transbordamento de vitalidade, de deleite, de prazer e de alegria na e através da vida dos sentidos”⁵⁸⁷. Entretanto, as dádivas recebidas e experimentadas pelos sentidos são apenas “aperitivos” que deixam o ser humano feliz, mas não plenamente realizado. O ser humano, que é um *cor inquietum* caracterizado pela incompletude, anseia por mais: a ressurreição dos corpos e a plenificação da vida.

4.5.2

Cremos na ressurreição do corpo: a antropologia unitária como pressuposto de uma escatologia alvesiana

É necessário aqui revisitarmos a obra que se tornou, ao longo da história da filosofia, o texto que em excelência abordou a doutrina da imortalidade da alma: o

⁵⁸⁶ LUTERO, M. apud. WATSON, P. S. *Deixa Deus ser Deus: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero*. Canoas: Ulbra, 2005. p. 223. Para maiores informações sobre a ubiquidade de Lutero ver: ALTMANN, W. (Org). *Nossa fé e suas razões: o credo apostólico – história, mensagem, atualidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 132-133.

⁵⁸⁷ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 284.

Fédon de Platão. A discussão acerca deste problema determinou fundamentalmente o pensamento metafísico ocidental até hoje. Essa doutrina surge a partir de uma objeção de Cebes diante do desejo socrático da morte:

Quando Sócrates concluiu, Cebes se manifestou dizendo: “Sócrates, tens meu assentimento para os outros pontos de teu discurso, mas quanto ao que disseste sobre a alma, a tendência humana é exibir descrença. As pessoas supõem que quando a alma abandona o corpo não existe mais em lugar algum e que no dia em que o indivíduo morre é destruída e dissolvida; que logo que deixa o corpo e se dissocia dele ela se dispersa como sopro ou fumaça, esvai-se e não é mais algo em lugar algum. Se existisse por si mesma em algum lugar, liberta dos males que indicaste há pouco, haveria boa razão para uma abençoada esperança, Sócrates, de que o que dizes é verdadeiro. Mas talvez sejam necessários muitos argumentos e demonstrações para mostrar que, uma vez um ser humano esteja morto, a alma continue existindo e retenha poder e inteligência”⁵⁸⁸.

Não analisaremos os argumentos socráticos em favor da imortalidade da alma expostos em *Fédon*, pois não é o objetivo desta pesquisa⁵⁸⁹; mas apenas uma das partes do diálogo na prova final (102 A- 107 B) quando o próprio Cebes admite a imortalidade da alma:

“Entendes suficientemente o quero dizer?” “O perfeitamente suficiente”, ele respondeu. “Pois então responde”, ele disse. “O que é que, presente num corpo, o torna vivo?” “Uma alma”, ele disse. “E é sempre o que ocorre?” “Claro que sim”, ele disse. “Consequentemente, uma vez que a alma ocupe qualquer coisa, transmite vida a essa coisa?” “Certamente”, ele disse. “Há qualquer coisa que seja o oposto da vida?” “Há”, ele disse. “O que?” “A morte” “Ora, a alma, segundo o consenso a que chegamos anteriormente, jamais admitirá o oposto daquilo que traz consigo.” “Com toda certeza”, disse Cebes. “Ora, como chamamos aquilo que não admite a forma do par?” “O não-par”, ele respondeu. “E aqueles que não admitem o justo e o musical?” “Injustos”, ele respondeu, “e não musicais”. “E como chamamos aquilo que não admite a morte?” “Imortal”, ele disse. “E a alma não admite a morte?” “Não.” “Consequentemente a alma é imortal.” “É imortal.” “Muito bem”, ele disse. “Podemos considerar isso como demonstrado?” “E, inclusive, demonstrado muito satisfatoriamente, Sócrates”.

Para Renold J. Blank, o modelo tradicionalmente usado no cristianismo para afirmar a continuidade da vida no pós-morte diante da evidência de um cadáver sem

⁵⁸⁸ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 205.

⁵⁸⁹ Para uma análise mais detalhada dos argumentos platônicos sobre a imortalidade da alma ver: SANTOS, B. S. *A imortalidade da Alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade da prova final* (102A – 107B). Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_imortalidade_da_alma_no_fedon_de_platao_coerencia_e_legitimidade_da_prova_final/n13bento.pdf Retirado em: 02/06/16.

vida, é antropológicamente dualista. Segundo este ensinamento, transmitido inclusive pelos catequistas cristãos, na morte a alma se separa do corpo e entra em uma nova dimensão, a eternidade. Lá, a alma vive como ser espiritual até que em um futuro muito distante chegue ao final dos tempos, onde acontecerá a ressurreição do corpo e o juízo final⁵⁹⁰. Como se pode observar, a tentativa tradicional de explicar a continuidade da vida e a presença óbvia do cadáver resulta em uma síntese infrutífera que recai no velho dualismo, entre a antropologia bíblica e a imortalidade da alma.

Karl Rahner, em seu *O curso fundamental da fé*, estabelece um princípio fundamental a partir do qual deve se ler qualquer afirmação escatológica nas Sagradas Escrituras. Conforme Rahner, em virtude da natureza do ser humano, as afirmações escatológicas das Escrituras são as consequências que derivam da experiência do “presente” cristão. Segundo este teólogo, não projetamos algo de um futuro no presente, mas antes projetamos o nosso presente cristão – como existe na experiência que o ser humano faz consigo mesmo, com Deus na graça e em Cristo – no seu futuro, porque o ser humano não pode conceber o seu próprio presente senão como o surgir, o devir e a dinâmica para um futuro que para ele sempre estará aberto. Portanto, a escatologia rahneriana se constrói a partir do olhar que o ser humano lança da experiência salvífica em seu agora na graça e em Cristo. Isso o leva a pensar sobre como deve ser o seu futuro, se o presente enquanto preparação do futuro é o que o ser humano conhece precisamente em sua antropologia cristã⁵⁹¹.

Diante deste fundamento antropológico colocado para pensar a própria escatologia, Rahner pergunta qual é a ideia fundamental que a antropologia cristã possui a respeito do ser humano? Para ele, se a antropologia cristã não afirma que o ser humano é um espírito, que por qualquer destino infeliz tenha caído no corpo, no tempo e na história, mas que ele é realmente humano na corporalidade e na unidade absoluta não dissolúvel em matéria e espírito, então essa antropologia – transformada em escatologia – deve necessariamente dizer algo sobre a salvação do ser humano uno e íntegro⁵⁹².

⁵⁹⁰ BLANK, R. J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição (Escatologia I)*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 71-100.

⁵⁹¹ RANHER, K. *O curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989. p. 499-500.

⁵⁹² Ibid. p. 501.

Para Rahner, se admitimos que o ser humano, enquanto ser que confina transcendentalmente com o Absoluto e com o espaço e o tempo, é uma unidade absoluta que não se pode dissolver em corpo e alma (se pensarmos que conhecemos o espírito somente como espírito corpóreo e histórico e que experimentamos e conhecemos a nossa corporalidade de ser espiritual e livre), então ficará claro que as afirmações escatológicas sobre a realização final consumada da alma e do corpo não se podem separar de maneira adequada e considerar que estas se referem a duas realidades distintas. Portanto, torna-se supérfluo perguntar o que o ser humano faz enquanto o seu cadáver jaz no sepulcro e sua alma já está junto a Deus. Qualquer tentativa de superar essas duas afirmações dialéticas em uma síntese será recair em um dualismo que não contempla a antropologia cristã. O ser humano uno e concreto das Escrituras Sagradas só estará realizado plena e consumadamente, quando estiver realizado como espírito concreto e corpóreo; o que Rahner chamou de beatitude da alma e de ressurreição da carne⁵⁹³.

Para Moltmann, a fé na promessa de Israel, que ama com tanta teimosia e exclusivamente os cumprimentos históricos e terrenos da promessa, é o pressuposto incontestado para que a ressurreição de Cristo seja entendida como a ressurreição do Crucificado e não como símbolo da esperança na imortalidade e da resignação diante da vida que lhe corresponde. Para este teólogo, a vida eterna está oculta sob os seus contrários, suas lutas, seus sofrimentos, sua morte e tristeza. Contudo, este seu ocultamento não será um paradoxo eterno, mas uma tendência latente, impregnada de promessas, que impele para fora e para o campo do possível. Aquele que espera, segundo Moltmann, nas contradições do corpo, na dolorosa oposição entre a esperança e a experiência, percebe a ausência do futuro esperado. Por isso, da diferença entre a esperança e a realidade corporal, descerra-se a abertura para o futuro da esperança cristã. Aquilo que a esperança na ressurreição e na vida reconciliada constata na realidade presente e experimentável do ser humano e do mundo como negativo, torna-se positivo no futuro esperado para o ser humano, o mundo e o corpo, sendo expresso como a negação do negativo⁵⁹⁴.

Tendo como fundamento da escatologia uma antropologia unitária, Alves desenvolve em *Creio na ressurreição do corpo*, essa crença na ressurreição corporal através de meditações poéticas. A afirmação e perguntas iniciais são contundentes:

⁵⁹³ Ibid. p. 503.

⁵⁹⁴ MOLTAMNN, J. *Teologia da esperança*. p. 263-272.

Os cristãos incluíram uma declaração estranha no seu Credo. Diziam que criam e desejavam a ressurreição do corpo. Como se o corpo fosse a única coisa que importasse. [...] E haverá coisa que importe mais? Haverá coisa mais bela?⁵⁹⁵

O corpo, que é colo que acolhe, ouvido que ouve o lamento e mão que segura a outra, tornou-se assim, porque tentamos encontrar a Deus onde o corpo termina, “em uma besta de carga”, “em um cumpridor de ordens”, “em uma máquina para o trabalho”, “em um inimigo a ser silenciado” conforme expressões de Alves, a ponto de se elogiar a morte como caminho para Deus (Sócrates)⁵⁹⁶.

Deus deve ser encontrado, porque “[...] se desnuda, revela, tira o véu⁵⁹⁷”, no corpo de um homem, que é corpo de todos. Ao se desnudar, tornando-se homem, foi experimentando tudo aquilo que a vida oferecia: “[...] as mãos dadas, a criança brincando na bica d’água, o pobre que come o seu pão, sozinho que tem com quem falar [...] as plantas que nascem, cercas que são desmontadas, as prisões que são abertas”⁵⁹⁸. Na teologia de Alves, Deus está tão identificado com a cotidianidade⁵⁹⁹ humana que até mesmo aquelas experiências que não estão, por vezes, contempladas nos grandes sistemas teológicos, agora são vistos, por ele, na humanidade de Deus. Para Alves, a ressurreição do corpo adquire os contornos da vida: não é tão só um contraponto à imortalidade da alma ou à saída da escatologia tradicional de um estado intermediário incorpóreo antes do juízo, mas a afirmação da eternização da vida em todos os seus pormenores: “[...] a ressurreição do corpo, os sorrisos de prazer, a liberdade, os campos cobertos de trigo e feijão, balançando sob a brisa, e as vinhas carregadas de uvas, a expulsão do medo, a vida eterna [...]”⁶⁰⁰.

⁵⁹⁵ ALVES, R. *Creio na ressurreição do corpo*. p. 7.

⁵⁹⁶ Ibid. p. 8.

⁵⁹⁷ Ibid. p. 19.

⁵⁹⁸ Ibid. p. 18.

⁵⁹⁹ Uso esta expressão aqui extrapolando um pouco o sentido que Agnes Heller lhe dá. Esta pensadora, discípula e colaboradora de George Lukács, apresentou uma alternativa filosófica e sociológica para questões que não poderiam ter sido colocadas por Marx e os seus seguidores imediatos. Entendendo que a subjetividade (individualidade) não foi contemplada no materialismo histórico, colocava no centro do processo histórico na busca da humanização. Em seus escritos, o conceito de vida cotidiana – as capacidades intelectuais, sentimentos, paixões, ideias e ideologias percebidas à luz das necessidades e teleologias individuais – é levado em sua reflexão a ponto de se perceber, para além de Marx que apenas viu a classe operária, outros segmentos sociais como as mulheres, jovens, minorias raciais etc. (PATTO, M. H. S. *O conceito de cotidianidade em Agnes Heller e a pesquisa em Educação*. Disponível em: http://www.ip.usp.br/portal/images/stories/MH/o_conceito_de_cotidianidade.pdf Retirado em 02/06/16.)

⁶⁰⁰ ALVES, R. op. cit. p. 18. A respeito de Alves, L. Boff diz: “Ele nos inspira a fazer uma teologia, liberada dos dogmas para ser plenamente sensível ao Deus que se dá no mistério das coisas, num grão de areia, numa pétala de flor. Enfim, se abre a Deus que não está em nenhum lugar, porque está

A humanidade de Deus e a ressurreição do corpo incomodam. No Areópago, Paulo proferiu até a palavra ressurreição para depois não ser mais ouvido (*Atos* 17: 22-34). A expectativa teológica é de se conhecer a substância sagrada – “[...] as propriedades maravilhosas da carne de Deus: espírito, invisível, onipotente, onisciente, onipresente”⁶⁰¹ –, e compor, a partir dela, os tratados de anatomia e fisiologia de Deus. Entretanto, na doutrina da encarnação observamos que Deus para falar de si, tornou-se homem. “A Palavra se fez carne. Nosso irmão. Um de nós. Nasceu, viveu e morreu [...]”⁶⁰². Para Alves, somos imigrantes, sem descanso, sem parada, sempre a caminho. Tal como o Filho do Homem, não temos onde reclinar a cabeça (*Mateus* 8:20). Estamos a caminho do futuro. Nossa carne no presente sente as dores nos tornando *cor inquietum*. Contudo, ela não nos faz precipitar em um desejo pelo fim do mundo. Ao contrário, desejamos-lhe a redenção e a ressurreição dos corpos:

Não, não quero o fim do mundo, dos bichos, das árvores, dos mares, da brisa. Tudo isto é muito bom. Que tudo seja redimido. A terra ainda há de ser um lugar de riso e de brinquedo. É isto que eu quero, este é o meu desejo. E é por isto que meu Espírito continua a ser um Espírito que ora. Orar é falar com desejo, com amor. E eu mesmo intercedo, com meu desejo e meu corpo, corpo de Jesus e corpo de todos os que sofrem, criação inteira, gemendo, em parto, na esperança/esperança⁶⁰³.

4.5.3

A libertação do corpo para o sentido erótico da vida

Por se tratar de uma reflexão crítica sobre a práxis, a TdL não se constrói como reflexão a-histórica, mas como “ato segundo”, ou seja, enquanto expressão articulada de um processo histórico marcado pela pobreza, dominação e espoliação. Deste modo, a sua gramática assume a responsabilidade de se construir para além de silogismos dedutivos, optando antes por uma abordagem indutiva a partir das tristezas e das angústias dos corpos economicamente esmagados. Daí, a TdL se concebe enquanto “ato segundo” ou expressão articulada de um processo histórico marcado pela pobreza e se destaca mormente por uma percepção socioanalítica

em todos os lugares e aí sempre pode ser encontrado ou sempre Ele nos encontrará”. (BOFF, L. *Rubem Alves: o cor inquietum*. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=581&cod_boletim=30&tipo=Artigo Retirado em: 06/06/2016.)

⁶⁰¹ Ibid. p. 31.

⁶⁰² Ibid. p. 30.

⁶⁰³ Ibid. p. 32.

aguda de que as causas da miséria são maiores do que aquelas apresentadas pelas propostas reformistas ou desenvolvimentistas.

Por isso, a gramática da TdL na leitura do tecido social privilegiou as ciências sociais, sobretudo aquelas de corte marxista. Aliás, poderíamos dizer que a grande novidade lançada pela TdL foi o encontro legítimo da teologia com a sua nova parceira transdisciplinar, as Ciências do Social. Ao assumir conscientemente a análise dialética e a perspectiva social de classes para entender a realidade social latino-americana, essa teologia trouxe à tona certos temas que giraram sempre em torno do “que-fazer” teológico dos teólogos latino-americanos da Libertação: as análises políticas, o subdesenvolvimento econômico e a revolução social, como observamos mais detalhadamente em nosso capítulo dois.

Todavia, ao assumir mesmo que legitimamente as Ciências do Social como seus óculos privilegiados de leitura da realidade humana, os fundadores desse novo *modus operandi* teológico desprivilegiaram, concomitantemente, outros elementos fundamentais da própria existência humana. Cláudio Carvalhaes elenca alguns que já deflagram a estrutura um tanto quanto hermética da TdL:

Assim, essa visão social totalizadora do indivíduo ofuscou necessidades e atividades da vida humana supostamente negligenciáveis como os prazeres do corpo, transgressões sexuais e de gênero, a luxúria do carnaval, as obsessões e as patologias, a culpa, as restrições morais, as drogas, as fantasias, o transitório, as excentricidades, o errado, os relacionamentos, as mulheres espancadas, o “racismo cordial”, a espiritualidade (desenvolvida depois), a possessão, o transe, e daí em diante⁶⁰⁴.

Não podemos deixar de afirmar que o corpo na TdL perde um anonimato milenar causado pelos influxos dualistas platônicos e cartesianos. No entanto, apesar de seu novel protagonismo, o corpo não o assume plenificado de sua integralidade. O corpo está no centro. “Tudo é corpo”⁶⁰⁵. Mas agora é o corpo aviltado economicamente. Paradigmáticas, por exemplo, são as palavras de Comblin na revista *Estudo Bíblicos*: “Os profetas protestaram porque, para eles, o que vale é o corpo real, material e de modo particular o corpo dos pobres e dos oprimidos”⁶⁰⁶. Ou então, as de Gutiérrez em *Beber em seu próprio poço* ao analisar o corpo na teologia

⁶⁰⁴ CARVALHAES, C. *O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação*. p. 8-9.

⁶⁰⁵ COMBLIN, J. Cristianismo e corporeidade. In. SOTER (Org.). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.19.

⁶⁰⁶ Id. Corporeidade e Bíblia. In. *Estudos bíblicos* (Petrópolis), vol. 3, nº. 87, 2005. p. 63.

paulina e afirmar que rechaçar a força da carne não significa desprezar nossa estrutura biológica senão assumi-la liberta para que possa entrar naturalmente em comunhão fraterna com os demais. Uma vez que Gutiérrez interpreta o corpo à luz do binômio opressão-libertação⁶⁰⁷, rechaçar a carne significa reagir às forças da morte (capitalismo) que impossibilitam a vida.

Mesmo dentro do universo gramatical inicial dos teólogos da Libertação, Alves foi indubitavelmente aquele que – vide a sua profunda análise do humanismo político impetrado em sua tese de doutorado – conseguiu expandir os horizontes da nova vertente teológica para além das fronteiras marxistas e enxergar-lhes inclusive os aspectos anti-humanistas. Por ter sido uma reflexão fundamentalmente **a partir do corpo** e não só **a partir da práxis**, a teologia alvesiana conseguiu oferecer à teologia latino-americana uma libertação humana de todas as estruturas repressivas que impossibilitavam o sentido erótico da vida. Em um sentido mais abrangente e universalista, o corpo se tornou o centro de todo o pensamento teológico de Alves: englobava não só aquele do economicamente oprimido, mas o corpo – já não visto não apenas dialeticamente, mas também lúdica e eroticamente – como a realidade mais fundamental do ser humano:

E não me venham com o chavão de que a preocupação com o corpo é doença de pequena-burguesia. Como se os trabalhadores não tivessem corpos, e sentissem dor de dentes com os dentes de sua classe social, e fizessem amor com os genitais de sua classe social⁶⁰⁸.

Ao assumir o **corpo concreto**, específico e individual em vez do **pobre abstrato**, genérico e coletivo como lugar privilegiado e ponto de partida teológico, Alves transcendeu os horizontes economicamente fechados da libertação humana. As reações do corpo diante da vida não nascem apenas porque falta injustamente pão para todos, mas porque ele é movimentado por desejos maiores e muito mais complexos – inclusive aquelas ausências das quais sentimos saudade. A aspiração mais nobre do ser humano é humanizar o mundo, transformando-o em um *ordo amoris*: esta é a libertação maior que o corpo anseia. Não se trata somente de preservar passivamente a vida, mas de torná-la a expressão viva de seus desejos⁶⁰⁹:

⁶⁰⁷ GUTIÉRREZ, G. *Beber em seu próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 72-91.

⁶⁰⁸ ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-erótico da teologia*. p. 33

⁶⁰⁹ No prefácio que fez para a obra de Cervantes-Ortiz, Alves diz: “Assim, abandonei as inspirações éticas e políticas da teologia – justificação pelas obras – e deixei-me levar pela felicidade estética –

O corpo não quer apenas viver; ele quer viver em prazer. Por isto a atividade humana não pode ser entendida apenas de um ponto de vista econômico, ou seja, de produção de objetos. Mas temos que reconhecer a sua dimensão de brinquedo. Dimensão que não é acidental ou supérflua, mas que pertence, intrinsecamente, à intenção daquilo que o homem faz. Pode acontecer que o homem não encontre prazer em sua atividade, como é o caso do trabalho alienado descrito por Marx: trabalho forçado. Isto não contradiz o que acabamos de dizer mas simplesmente indica o caráter contraditório de uma sociedade que realiza a sua eficácia econômica às custas da realidade humana. A vida não deseja simplesmente preservar-se. Sua intenção é expressar-se. Deseja prazer. Não se esgota no ato de comer, mas inclui os atos de rir, dançar, cantar, brincar⁶¹⁰.

Não existe valor mais alto que o corpo. As coisas que o ser humano faz não podem ser compreendidas isoladamente, mas como funções de uma exigência que as antecedeu e as criou: a exigência de viver prazerosamente. Por isto, o corpo se tornou a prioridade axiológica sobre a qual se construíram os discursos teológicos alvesianos: o corpo, reitera Alves, quer viver em prazer e a vontade de viver brota de um determinante erótico. Entretanto, há de se destacar que ao empregar a palavra erótica, Alves não a compreende em um sentido estritamente genital tal qual lhe dá, por exemplo, a linguagem comum. *Eros* indica que a atividade humana deseja criar as condições necessárias para que o corpo encontre satisfação em objetos que lhe deem prazer: objetos físicos, estéticos, musicais, valores morais ou religiosos, etc.⁶¹¹.

Alves questiona até mesmo o conceito de sociedade livre desligado organicamente dos desejos erótico-corporais. “Economia?”, pergunta Alves. E ele mesmo responde: “Mas o que é economia senão a luta do homem com o mundo, homem que é corpo, e quer transformar o mundo inteiro numa extensão de si mesmo?”⁶¹². Ao reinterpretar Marx – “A natureza é o corpo inorgânico do homem⁶¹³” – Alves

justificação pela graça. ‘E viu Deus que era muito bom’. ‘O paraíso é, antes de tudo, um belo quadro, diz Bachelard. Alegria para os olhos, alegria para o corpo [...]. Acusar-me-ão, como me acusaram: ‘Uma opção aristocrática, para poucos!’ Sim, se se acreditar que os humildes e pobres são criaturas embrutecidas pelo sofrimento, com sentidos e almas insensíveis. Mas eu não creio assim. Creio que, dentro de todos, mora, adormecida, a nostalgia pela Beleza”. (ALVES, R. A beleza dos pássaros. In: CERVANTES-ORTIZ, L. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 22.)

⁶¹⁰ ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. p. 177.

⁶¹¹ Ibid. p. 172.

⁶¹² Id. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-erótico da teologia*. p. 34

⁶¹³ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 116. Para Karl Marx, o ser humano vive na natureza, ou também, a natureza é o seu próprio corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Neste sentido, afirmar que a vida do ser humano e a natureza são interdependentes significa dizer que a natureza se inter-relaciona consigo mesma, já que o ser humano é uma parte da natureza. Para Marx, há uma diferença fundamental entre o ser humano e o animal na natureza. O animal identifica-se com sua atividade vital. Ele é a

diz que o problema do trabalho alienado consiste em seu poder de destruir todos os sentidos eróticos do corpo – ver, ouvir, cheirar, sentir na pele – em nome de um mundo regido pelas regras da mais-valia e do lucro. O trabalho massacrante cria um mundo independente da vontade dos operários e dos capitalistas, já que para Alves ambos possuem comportamentos rigorosamente determinados pela lei do lucro⁶¹⁴.

Há de se perceber também, que Alves não prevê, como antevê Marx, o fim da religião, da magia, da imaginação, etc. Religião não é um sintoma da doença de uma sociedade alienadora e capitalista. Ao contrário, religião é a revelação simbólica do projeto inconsciente do ego de encontrar um mundo que possa ser amado⁶¹⁵. A linguagem religiosa é a voz de uma consciência que não consegue encontrar descanso no mundo – tal como este é – e que, por isso, tem como seu projeto utópico transcendê-lo. Alves pergunta: “para que serviria uma sociedade livre e justa se ela não fosse o espaço para a expansão do corpo em prazer, felicidade e brinquedo? Tudo pelo corpo. Tudo a partir do corpo”⁶¹⁶.

Para Alves é o corpo – e não uma sociedade sem classes – que nos faz desejar os sonhos de transformação. A sociedade sem classes funciona rigorosamente como o mundo das ideias (Platão), como o *primum movens* à frente da história (Moltmann) ou como um *dasein* solto e autenticamente livre de tudo mundamente disponível (Bultmann). Ao eleger uma sociedade sem classes como fio condutor de sua análise, Marx desembocou naquilo contra o qual lutou – a ideia, dos hegelianos de esquerda. Conforme Alves:

Marx também sonhava e imaginava. Muito embora alguns que o considerem importante em virtude da ciência econômica que estabeleceu, desprezando como arroubos juvenis os voos de sua fantasia, coloco-me entre aqueles outros que invertem as coisas e se detêm especialmente nas fronteiras em que seu pensamento invade os horizontes das utopias⁶¹⁷.

sua própria atividade. O ser humano, diferentemente, possui uma atividade vital lúcida e é esta que diferencia o ser humano do animal. Só por este motivo o ser humano é um ser lúcido ou genérico, a sua vida é para ele um objeto. O trabalho alienado inverte a relação transformando a atividade vital e o próprio ser do humano em simples meios de existência. É exatamente na atuação sobre o mundo objetivo que o ser humano se torna humano – genérico. Por meio da atividade humana, a natureza nasce com a sua obra e sua realidade. O trabalho, quando não alienado, é mais uma forma de objetivação da vida genérica do ser humano; quando não é alienante, transforma a vida genérica do ser humano em um ser entranho, em meio da sua existência individual. Aliena o ser humano do próprio corpo e de sua vida intelectual – a sua vida humana. (Ibid. p. 117-118.)

⁶¹⁴ ALVES, R. *O que é religião?* São Paulo. Loyola, 1999. p. 76.

⁶¹⁵ Id. *Enigma da religião*. p. 52.

⁶¹⁶ Id. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-erótico da teologia*. p. 34.

⁶¹⁷ Id. *O que é religião?* p. 73.

Somente o corpo – e não mais um delírio platônico – nos faz desejar uma sociedade transubstanciada pelos nossos desejos. Quando qualquer forma de representação da vida – mundo das ideias, *cogito*, coisa-em-si, propriedade privada, funcionalismo – quer obstaculizar as possibilidades do corpo de viver o sentido erótico da vida, o corpo se torna o lugar de resistência. O corpo deseja uma relação de prazer “[...] com o mundo todo que o cerca, mundo de cores, sons, perfumes, gestos e carícias”⁶¹⁸. A teologia de Alves transcende os aspectos puramente políticos da libertação, porque não se move somente a partir de um interlocutor tornado não-homem pela opressão econômica norte-atlântica, mas também tornado não-homem pela opressão religiosa, filosófica, científica, capitalista e até mesmo pelas teologias que vestem as roupas da Libertação.

Tanto que, se fosse reescrever o livro, incluiria um capítulo sobre a “Função Política da Beleza”. É que acredito que as pessoas lutam melhor quando são possuídas por visões de coisas belas. E é por isto que não posso imaginar uma teologia da libertação que não se apresente como coisa estética, obra de arte, fragmento de paraíso, sacramento de coisa saborosa. Quero uma teologia que esteja mais próxima da beleza que da verdade, porque da visão da beleza surgem os amantes, mas sobre a convicção da verdade se constroem as inquisições. Tenho medo de uma política que cresce do ressentimento e da raiva: coisa que aprendi a dizer, lendo Nietzsche. Fico sempre à espera das coisas belas que o político tem a dizer. E quase sempre continuo à espera.

4.6

A Eclesiologia alvesiana: a reconciliação do ser humano com o “outro”.

Tal como Paulo e os sinóticos, João, o evangelista, quis oferecer à comunidade joanina uma interpretação teológica sobre a vida e a morte de Jesus. E a sua cristologia parte de uma escandalosa afirmação no prólogo do Evangelho: “[...] e a Palavra se fez carne e viveu entre nós (*João* 1:14) ”. Aliás, segundo Gesché, trata-se uma afirmação audaciosa e contundente feita sem a menor hesitação⁶¹⁹. Não se trata do corpo moldável – tal como o dos contemporâneos que se esculpem segundo a lógica do consumo/mercadoria – nem do corpo docético (*dokesis*, um corpo aparente) dos gnósticos que Jesus assume: trata-se de uma carne verdadeiramente assumida por Deus. E tem mais: segundo Gesché, a palavra *sarx* indica a realidade

⁶¹⁸ Id. *Deus morreu – Viva Deus*. p. 31.

⁶¹⁹ GESCHÉ, A. *O corpo, caminho de Deus*. p. 35.

mais íntima do corpo (“é a carne de minha carne”) porque contempla as sensibilidades, as fragilidades e a sua superfície mais precisamente carnal, com todas as suas agradabilidades e dores afirmadas⁶²⁰.

Voltando-se contra o docetismo, Inácio de Antioquia afirmou que Cristo se encarnou, sofreu, foi crucificado e morreu não só aparentemente, mas real e verdadeiramente. Vejamos sua mensagem do Bispo à Igreja Santa de Trales (9:1):

Mantende-vos surdos na hora em que alguém vos falar de outra coisa que de Jesus, da descendência de Davi, filho de Maria, o qual nasceu de fato, comeu e bebeu, foi de fato perseguido sob Pôncio Pilatos, de fato foi crucificado e morreu à vista dos que estão nos céus, na terra e debaixo da terra. O qual de fato também ressurgiu dos mortos, ressuscitando-O o próprio Pai. É' o mesmo Pai d'Ele que, à Sua semelhança, ressuscitará em Cristo Jesus aos que cremos n'Ele; fora d'Ele, não temos vida verdadeira⁶²¹.

Para os pais pós-apostólicos e antignosticos, toda teologia cristã depende da afirmação da realidade carnal-corporal do Filho de Deus. Pois, só assim Cristo pode ser o revelador de toda a extensão do amor de Deus, e, ao mesmo tempo, da redenção real do ser humano todo – contra qualquer depreciação dualista da dimensão terreno-carnal⁶²². Assim, as próprias palavras de Ireneu de Lião também são paradigmáticas:

De fato, como poderíamos participar da filiação adotiva de Deus se não tivéssemos recebido a comunhão com ele por meio do Filho, se o seu Verbo não tivesse entrado em comunhão conosco encarnando-se⁶²³.

Ao meditar sobre a encarnação, Tertuliano também afirma que Deus entrou propriamente na carne humana para salvá-la. A encarnação do *Logos* não pode ser compreendida como se a substância divina houvesse sido transformada em carne ou em uma mistura de ambas. Para o teólogo norte-africano, ambas as substâncias precisam ser afirmadas na encarnação, porque só assim na união de ambas o ser humano poderia ser reconciliado:

⁶²⁰ Ibid. 37.

⁶²¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia: comunidades eclesiais em formação*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 60-61.

⁶²² SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática: volume I*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 298.

⁶²³ IRINEU. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1988. p. 334.

Conhecemos duas categorias de ser, inconfusas, porém unidas numa única pessoa, o Deus e o ser humano Jesus, [...] e a particularidade de cada uma delas foi preservada a tal ponto que, por um lado, o Espírito (= *Logos*) realizava nele a sua obra, isto é, as demonstrações de poder, obras e sinais, e por outro, a carne (o ser humano) também o fazia, sentindo fome, diante do diabo, sede diante da mulher samaritana, chorando por causa de Lázaro, sentindo medo até a morte e, por fim, morrendo⁶²⁴.

Em qualquer destas cristologias acima, afirma-se a incondicional fragilidade corporal assumida pelo Filho de Deus: a carne assumida pelo Filho de Deus passou por todas as privações que o ser humano em sua existência pode experimentar: fome (*Mateus* 4), sede (*João* 4), choro (*João* 11:35), angústia (*Mateus* 26:36-45), desamparo (*Mateus* 27:46; *Salmos* 22:1) e morte (*Mateus* 27:50). Ao contrário do corpo hedonista (corpo- mercadoria da sociedade pós-moderna) que foge das fragilidades que o próprio organismo experimenta no devir (velhice, as doenças e a própria morte), Jesus assumiu um corpo – o auto-esvaziamento na *kenosis* do Filho (*Filipenses* 2: 5-11), a ponto de se entregar emudecidamente à cruz.

Para Alves, Cristo sofreu a vida inteira sob o poder das estruturas legais e religiosas que escravizavam o ser humano e, por isso, Jesus se identificou com os enjeitados – párias, prostitutas, desvalidos, pobres, doentes, leprosos, etc. – dos poderes que queriam controlar, explorar e petrificar a vida humana. Jesus acolhe justamente aqueles que em uma sociedade de ostentação se encontram estrategicamente ocultos pela lógica do consumo⁶²⁵. Portanto, o Corpo de Cristo é mais do que um *dasein* amedrontado pelas condicionalidades ou forjado pelo vitrinismo e discursos loquazes da sociedade consumista. Seu corpo é um corpo que sofre aceitando o risco da morte como um “desejo-de-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo”⁶²⁶.

Entretanto, é necessário dizer que a cruz não é absolutização e nem a justificação do sofrimento. Não há na morte de Jesus um elogio masoquista à dor ou ao sofrimento. A cruz é a negação concreta das forças que querem forjar ou mascarar o devir com todas as suas implicações. Ao negar aquilo que é – uma atitude de não-conformismo com o *status quo* – Cristo, em seu próprio Corpo Crucificado, anuncia

⁶²⁴ TERTULIANO apud. SCHNEIDER, T. (Org.). Ibid. p. 300.

⁶²⁵ LE BRETON, D. Ibid. p. 87. Ainda segundo Le Breton: “A ocultação do corpo continua presente e encontra o melhor ponto de análise no destino dado aos velhos, moribundos, aos deficientes, ou no medo que todos temos de envelhecer. Um dualismo personalizado de algum modo se amplia, é necessário não confundi-lo com ‘libertação’. A esse respeito, o homem só será libertado quando qualquer preocupação com o corpo tiver desaparecido. (LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. p. 191-337.)

⁶²⁶ ALVES, R. *Da esperança*. p.193.

um futuro e a ressurreição de todos os corpos. Nenhum corpo é negado! Jesus acolhe as crianças (“Deixem vir a mim as crianças e não as impeçam [...] – *Mateus* 19:14); os paralíticos de Betesda e de Cafarnaum (*João* 5: 1-14 e *Marcos* 2: 12, respectivamente); as prostitutas (“Mulher, onde estão eles? Ninguém a condenou? Eu também não a condeno” – *João* 8:1-11); os leprosos (“Jesus estendeu a mão, tocou nele e disse: ‘Quero. Seja purificado’ – *Mateus* 8:1-4); e até mesmo os corpos dos idosos não foram esquecidos. Jesus oferece dignidade na velhice. Na cruz, Jesus vira para a sua mãe e para o seu discípulo amado e diz: “Aí está o seu filho... aí está a sua mãe (*João* 19:26-27)”. Diz o texto joanino que, a partir daquele momento, a sua mãe Maria, já em idade avançada, recebe uma família e não um solitário asilo. O Novo Testamento anuncia que Deus em Cristo está reconciliando todos corpos e o próprio mundo (2 *Coríntios* 5: 17-20). É necessário que nós que professamos Cristo como Senhor lutemos ao Seu lado como Ele lutou: contra a inverdade, a mentira e as distorções irreconciliáveis das estruturas sociais que provocam sofrimento Nele e em nós. A Igreja, como sacramento da salvação⁶²⁷, é aquela que luta em favor “[...] de um novo amanhã de reconciliação e libertação”⁶²⁸.

Na *Lumen Gentium* diz que a Igreja – o Reino de Cristo já presente em mistério – cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus. Por isso, a Igreja não cai quando caem as forças estatístico-quantitativas. Aliás, o começo e o crescimento da Igreja brotam do sangue e da água que manaram do lado aberto do Crucificado (*João* 19:34). Da dor do Crucificado emanou e ainda emana a Igreja que, como continuação corpórea de Cristo, revela a Sua face ao mundo. O corpo na Bíblia é o meio pelo qual uma pessoa se torna presente historicamente. O Cristo, que após a Ascensão ocultou-se fisicamente, suscitou para si um Corpo visivelmente histórico (1 *Coríntios* 10:17) – a Igreja, que através de sua opção preferencial pelos corpos sacrificados, luta em prol da redenção de todos os homens. Aliás, “Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos”⁶²⁹.

A Igreja como mistério⁶³⁰ – ou seja, indefinível, donde se percebe claramente o desaparecimento da perspectiva apologética no Vaticano II⁶³¹ – não se manifesta

⁶²⁷ *Lumen Gentium* 1: 9 e 59.

⁶²⁸ ALVES, R. *Por um Teologia da Libertação*. p. 241.

⁶²⁹ *Lumen Gentium* 3.

⁶³⁰ *Lumen Gentium* 5.

⁶³¹ PIÉ-NINOT, S. *Introdução à ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 22-26.

através da defesa doutrinal de uma sucessão apostólica ou de uma pura doutrina, mas “[...] na pregação da boa nova do advento do Reino de Deus prometido desde há séculos nas Escrituras”⁶³². Para Alves, a Igreja não está aqui ou acolá enquanto instituição apologeticamente situada senão espalhada – o conceito de diáspora de Richard Shaull⁶³³ – no devir da história como sacramento (o corpo de Cristo) que continua corporalmente a obra de Cristo – o cabeça do Corpo (*Romanos* 12:5; *Efé-sios* 5:23) – que é a reconciliação de todos os corpos com a liberdade de Deus (2 *Coríntios* 5:19). Observemos as próprias palavras de Lutero onde vemos nitidamente como Cristo e a Igreja tornam-se Um pela fé tanto na felicidade quanto no infortúnio:

A fé não somente faz que a alma se torne livre, cheia de graça e bem-aventurada, semelhante à Palavra Divina, mas une a alma com Cristo, como uma noiva com o seu noivo. Desse casamento resulta, como diz São Paulo, que Cristo e a alma forme um só corpo tornando bens comuns a ambos a felicidade e o infortúnio e tudo mais; que, o que Cristo tem, pertence à alma crente, e o que a alma tem, pertencerá a Cristo⁶³⁴.

4.7

A Ecoteologia alvesiana: o *ordo amoris* como reconciliação do ser humano com o cosmos

O *ordo amoris* é o desejo confessado do humano transcendente que vive escatologicamente entre tempos e recusa o *status quo* desumano e, por isso, através dos atos revolucionários da magia e do lúdico, cria uma ordem reconciliada com os seus desejos. “Pois, a cultura nasce como resultado da recusa do homem de aceitar o mundo tal qual é e como expressão de seus sonhos utópicos de criar um *ordo amoris*”⁶³⁵. Já vimos que em *Enigma da religião*, Alves disse que o ser humano

⁶³² *Lumen Gentium* 5.

⁶³³ ALVES, R. *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. p. 153.

⁶³⁴ LUTERO, M. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 1998. p. 37.

⁶³⁵ No original: “For culture comes into being as result of man’s refusal to accept the world as it is, and as an expression of his utopian dream of creating an *ordo amoris*”. (Tradução minha. ALVES, R. *Tomorrow’s Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture*. New York: Harper and Row, 2001. p. 81.) Na mesma obra Alves diz: “Na verdade, se no ato da criação cultural encontramos um homem tentando estabelecer um *ordo amoris*, e se, na brincadeira, encontramo-lo tentando dar uma ordem para dar provocar algum prazer, não podemos deixar de notar que ambos são expressões de uma dinâmica única”. (Tradução minha do original: “Indeed, if in the culture-creating act we find man attempting to set up an *ordo amoris*, and if in play we find him trying to produce a pleasure-

deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, transformando-a em um *ordo amoris*. Quer dizer: o ser humano é, antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, um *ens amans*⁶³⁶ que percebe que o mundo cultural construído pelo tecnologismo não ama as flores e, em seu ato transcendente e revolucionário, tenta juntar as pétalas de uma flor que continua sendo esmagada⁶³⁷.

Já assinalamos a forte influência do *ordo amoris* de Max Scheller na teologia alvesiana; talvez seja por isso mesmo que Cervantes-Ortiz tenha a chamado de “teologia do coração”⁶³⁸. Para Scheler, o amor é um ato primigênio que procura encaminhar cada coisa na direção da perfeição do valor que lhe é peculiar. Em outras palavras, poderíamos dizer que amor é ação edificadora e construtiva **no** e **sobre** o mundo. Aliás, vale ressaltar que o amor do ser humano é apenas uma variedade particular e consciencial desta força universal em todos e em tudo atuante⁶³⁹.

Enquanto ato primigênio, o amor leva cada ente – sem deixar de ser este ente limitado ou perder suas singularidades – abra mão de si mesmo para participar e ter parte noutro ente. O amor – este ato originário – tira cada um de seu encaramujamento e de seus peculiares conteúdos de consciência, para que, transcendendo-os, entre em um contato vivencial com o mundo. Ora, se o ser humano ama uma coisa, um valor ou a natureza, isto quer dizer que ele sai de si, enquanto unidade corpórea, e, através de sua ação, colabora “[...] em afirmar, realizar, fomentar e abençoar esta tendência no objeto estranho até a sua peculiar perfeição”⁶⁴⁰.

Deus, Aquele que em tudo participa e sem cujo querer nada real pode ser real, enquanto Amor Total (1ª João 4:8), é o Centro Absoluto que contem a totalidade dos entes do mundo e do cosmos: tanto as coisas visíveis e invisíveis, imagináveis e inimagináveis, conhecidas e desconhecidas. Todas as coisas são por Ele eternamente amadas. “Portanto, o *ordo amoris* é o cerne da ordem mundana enquanto ordem divina”⁶⁴¹. Daí, podemos dizer que o ser humano se encontra igualmente no mundo como o mais venerável e o mais livre servidor de Deus. Na cosmogonia

delivering order, we cannot avoid the conclusion that they are expressions of single dynamic”. Ibid. p. 90.)

⁶³⁶ SCHELER, M. *Ordo amoris*. Ibid. p. 15.

⁶³⁷ ALVES, R. *Enigma da religião*. p. 20.

⁶³⁸ CERVANTES-ORTIZ, L. Ibid. p. 38.

⁶³⁹ SCHELER, M. Ibid. p. 13.

⁶⁴⁰ Ibid. p. 14.

⁶⁴¹ Ibid. p. 15.

sacerdotal (*Gênesis* 1: 26-31), o ser humano recebe a incumbência, a responsabilidade e o domínio sobre todas as demais coisas. O verbo utilizado nesta narrativa “sujeitar” é usado para designar o “domínio” exercido pelos reis (1 *Reis* 5:4; *Salmos* 110:2)⁶⁴². Entretanto, de modo nenhum este verbo pode ser compreendido como espoliação; ao contrário, o rei deveria exercer a sua responsabilidade de maneira a buscar o bem-estar e a prosperidade de seus súditos⁶⁴³. Diferentemente das narrativas sumério-babilônicas⁶⁴⁴, nas quais o ser humano é criado “para carregar o jugo das divindades”, na antropologia hebraica o ser humano é pensado enquanto cuidador das demais criaturas – ou poderíamos dizer ecoando a voz do Papa Francisco: o cuidador da “nossa casa comum”⁶⁴⁵.

É interessante perceber as similaridades entre as percepções alvesianas e a do Papa Francisco em relação a nossa casa comum. Para Alves, a natureza é “[...] um

⁶⁴² O binômio “dominar e sujeitar” de *Gênesis* 1: 28 precisa ser lido em diálogo com “cultivar” (*abad*) e “guardar” (*shamar*) da segunda narrativa da criação (*Gênesis* 2:15) e em outros textos onde os verbos *kabash* e *radah* e seus cognatos aparecem, especialmente nos *Salmos*. Na tradição do mundo antigo, o Rei que domina e submete tem a responsabilidade de organização do cosmos e estabelecimento da justiça e paz do próprio povo. Neste sentido, seu domínio não é irrestrito, mas tem os limites do estabelecimento da harmonia e construção da ordem de todas as coisas. Na criação, inclusive, o derramamento de sangue do animal, pelo menos na primeira narrativa, não fazia parte do projeto, pois se milita por uma alimentação vegetariana. Neste sentido, quando as mesmas expressões “dominar” e “sujeitar” são vinculadas à tarefa real na Bíblia hebraica, não há a ideia de uso irrestrito, opressão ou abuso dos bens, mas a garantia de sustento e cuidado. Em relação a *Gênesis* 2:15, encontramos duas expressões que servem para significar a função de “mordomia da criação”. O “cultivar” implica necessariamente uma intervenção no ambiente natural, produzindo ou retirando dele os elementos para suprir às necessidades e aos desejos dos homens. Em hebraico, o verbo traduzido por “cultivar” (*abad*) expressa a dimensão de “trabalho árduo”, expressando, portanto, a noção de uma intervenção necessária e penosa no ambiente. O “guardar” (hebraico: *shamar*) é um exercício de responsabilidade e cuidado. Trata-se de um mandato que exige por parte da pessoa a sabedoria de perceber-se integrante do todo da criação com a tarefa de zelar para que a natureza, e com isso também a humanidade, mantenha-se, para além do tempo presente, em suas próprias bases ecossistêmicas, estendendo-se como dádiva continuada do criador em favor das futuras gerações. (REIMER, H. *Toda criação. Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 37-43.)

⁶⁴³ WESTERMANN, C. *O livro de Gênesis: um comentário exegético-teológico*. Ibid. p. 26-27.

⁶⁴⁴ O mito *Atra-Hasis* foi escrito em duas tábuas e podem ser datadas no segundo milênio a.C., no período da primeira dinastia babilônica. Na tábua I:189-336 encontramos a criação dos seres humanos. Segundo o mito, os deuses desejam criar o ser humano para carregar o jugo das divindades, cumprir o trabalho determinado por Enlil para os seus divinos servos. Diz o texto: “chamaram e interrogaram à Deusa, a parteira dos Deuses, a sábia Mami: ‘Tu és a Deusa do nascimento, criadora da humanidade; crie o homem; **que ele carregue o jugo**, que carregue o jugo imposto por Enlil, que o labor dos Deuses o homem leve’. Nintu abriu a boca e falou para os grandes Deuses: ‘eu sozinha não posso fazer o Homem, para Enki só há uma tarefa, ele só pode purificar a coisa; dê-me argila, e eu o farei’”. (CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 469.). Tanto o texto de *Gênesis* como o mito antropogônico sumério desenha o homem como criação divina em relação direta com a terra (argila). Contudo, enquanto a criação sacerdotal defende sua existência para o cuidado da terra e procriação da vida, o *Atra-Hasis* diz que o homem deve ser criado para o trabalho escravo das divindades, tomando o lugar da labuta para a ociosidade divina.

⁶⁴⁵ *Laudato Si'* 1.

útero quente, amigo, colorido, perfumado, doador da vida” e em cujo destino “[...] estamos ligados eternamente”⁶⁴⁶. Ou seja, é da natureza que arrancamos a vida. Essa codependência é percebida nas palavras “irmã” e “mãe”: Francisco de Assis as usa para se referir à natureza enquanto na encíclica do Papa Francisco revelam que os nossos corpos dependem da natureza. “O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos”⁶⁴⁷, diz o Papa Francisco. A afirmação de Alves é contundente: “O problema ecológico não é um acidente. Nossa economia tem que produzir morte”⁶⁴⁸. Por isso, a destruição do meio ambiente, o que equivaleria ao aniquilamento da própria humanidade, é um fato muito grave, pois, segundo o pronunciamento papal, Deus confiou o mundo ao ser humano⁶⁴⁹.

“Precisamos de uma nova solidariedade universal”⁶⁵⁰, diz-nos o Papa Francisco. Uma solidariedade cósmica. A nossa irmã clama – “a natureza geme (*Romanos* 8:22) ” – por uma mudança radical. Portanto, o urgente desafio que temos é unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral que respeite os eixos que perpassam toda Encíclica Pontifícia e que aqui são necessariamente lembrados:

Por exemplo: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida⁶⁵¹.

Para Boff, atualmente um dos teólogos mais sensíveis a questão ecológica, a Terra também está entre os oprimidos que gritam sua dor provocada por um sistema de dominação. A lógica que explora os oprimidos, submetendo-os aos interesses de alguns poucos poderosos e os fazendo clamar, é a mesma “[...] que depreda a Terra

⁶⁴⁶ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 30.

⁶⁴⁷ *Laudato Si'* 2. Como disse Bento XVI, o homem não é apenas liberdade que se cria por si própria. O homem não se cria a si mesmo. Ele é espírito e vontade, mas é também natureza (*Laudato Si'* 6). O Papa Francisco nos relembra que nós mesmos somos terra – *Gênesis* 2:7 (*Laudato Si'* 2).

⁶⁴⁸ No original: “The ecological problem is not an accident. Our economy has to deliver death”. (Tradução minha. ALVES, R. *Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture*. p. 5.)

⁶⁴⁹ *Laudato Si'* 5.

⁶⁵⁰ *Laudato Si'* 14.

⁶⁵¹ *Laudato Si'* 16.

e espolia as suas riquezas, não gerando solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras”⁶⁵². Para Boff, todos nós, tanto quanto os pobres e a Terra somos reféns de um paradigma que tem pisoteado a dignidade das criaturas de Deus, roubando-nos inclusive o sentido real do universo mediante a um ilógico antropocentrismo que nos coloca **sobre** as coisas e não **com** elas na grande comunidade cósmica⁶⁵³.

A Terra é mais um corpo oprimido. E mais: ela é, segundo a interpretação corporal de Alves, um organismo sem ânus⁶⁵⁴. Não existe um “lixão” onde lançar as fezes, os gases, os detritos e todos os subprodutos do crescimento industrial. Por isso, as consequências são todas sentidas e preciosamente refletidas na *Laudato Si'*: a poluição e os resíduos da cultura do descarte⁶⁵⁵, o aquecimento global⁶⁵⁶, o esgotamento dos recursos naturais⁶⁵⁷, a perda da biodiversidade⁶⁵⁸, a deterioração da qualidade de vida humana,⁶⁵⁹ etc. Para o Papa Francisco, as informações fidedignas a respeito no caos ecológico onde qual estamos submersos, não tem a intenção de satisfazer a nossa curiosidade e sim de nos conscientizar dolorosamente e transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece com a nossa “Mãe Terra”⁶⁶⁰.

Boff apresenta sugestões importantes, pois é preciso:

- a) Considerar a Terra como um todo vivo. Cuidar da Terra como um todo orgânico é manter as condições que preexistem há milhões e milhões de anos.
- b) Cuidar de sua integridade e vitalidade, não permitindo que biomas inteiros ou toda uma vasta região se degradem e sofram um caos destrutivos.

⁶⁵² BOFF, L. *Dignitas Terrae – ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. p. 11.

⁶⁵³ Ibid. p. 12.

⁶⁵⁴ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 30.

⁶⁵⁵ *Laudato Si'* 20, 21 e 22.

⁶⁵⁶ *Laudato Si'* 23, 24, 25 e 26.

⁶⁵⁷ *Laudato Si'* 27, 28, 29, 30 e 31.

⁶⁵⁸ *Laudato Si'* 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 e 42.

⁶⁵⁹ *Laudato Si'* 43, 44, 45, 46 e 47.

⁶⁶⁰ BOFF, L. *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 153.

- c) Cuidar dos bens e serviços que a natureza oferece gratuitamente a todos os seres vivos, como a água, nutrientes, ar, sementes, fibras, climas, rios, etc. Tudo isso representa o patrimônio comum da parceria entre a natureza e a humanidade
- d) Cuidar de sua melhor produção, que somos nós os seres humanos.
- e) Assumir com gratidão o fato de que somos terra que sente, pensa, ama, cuida, venera e sabe-se portadora da Divindade e do Mistério do universo.
- f) Cuidar de sua beleza, de suas paisagens, do esplendor de suas florestas, do encanto de suas flores, da diversidade exuberante de seres vivos da fauna e da flora.⁶⁶¹

Deixamos a sugestão estética de Boff por último – o que não corresponde à escolha do próprio autor – porque é na beleza da natureza que nasce a Ecoteologia de Rubem Alves e o seu desejo de preservação. Para ele, Deus deve ser encontrado passeando pelo jardim ao vento fresco da tarde. Isto, porque Deus prefere as delícias deste mundo material às delícias espirituais do “céu”. Aqui vemos mais nitidamente que a teologia de Alves destaca mais as árvores, as ostras, as jabuticabas, os morangos, etc. do que os ossos secos. Reparemos em sua intrigante confissão: “Desviei-me, assim, de uma das mais influentes escolas de teologia contemporânea que, sob a inspiração da espiritualidade do martírio, só tinha olhos para a coroa de espinhos, para os cravos e para as feridas, e não tinha olhos para a flor”⁶⁶².

Até mesmo a escatologia de Alves é ecológica. Segundo nosso teólogo, a carne é o mais alto desejo de Deus e, por isso, ela está destinada à eternidade. A esperança, segundo ele, é o retorno ao Paraíso, onde havia bichos de todos os tipos. Se Deus os criou é porque Ele os desejava e ainda os deseja. Um céu vazio da exuberante natureza é um céu de um Deus que fracassou. Por isso, ao pensar em uma possível resposta que ele daria à uma senhora que perguntou a um ministro protestante sobre a eternidade de seu cãozinho, Alves escreveu: “Fique tranquila. O seu cãozinho estará eternamente ao seu lado. Não só o seu cãozinho como também gatos, girafas, macacos, peixes, tucanos, patos e gansos. Deus gosta de bichos”⁶⁶³.

⁶⁶¹ Ibid. p. 153-156.

⁶⁶² ALVES, R. *Se eu pudesse viver a minha vida novamente*. p. 20-21.

⁶⁶³ Id. *Ostra feliz não faz pérola*. São Paulo: Planeta, 2014. p. 18.

Em sua teopoesia, Alves confere à natureza – que é um organismo oníabrante – um valor e dignidade mesmo em seus pormenores. As onças, os canários-da-terra, o capim-gordura, as goiabas, os ipês coloridos, o silêncio, o cheiro dos cavalos, o barulho dos cascos no chão, o cricri dos grilos, a música do riacho, o capim, a neblina⁶⁶⁴ são entes que coloreem a existência e nos fazem lembrar de um mundo – o da roça – que eclipsado pelo “cimento, asfalto, vidro e metais”, privam-nos “do contato físico com a natureza”⁶⁶⁵. A ubiquidade de Lutero – que é a afirmação de um cosmos crístico – revela um cosmos visto da perspectiva da história messiânica da libertação. Em Alves, todos os entes – já que somos movidos pelo *ordo amoris* – precisam ser amados e desengaiolados para que cumpram a sua vocação. Na simples e profunda história *A menina e o pássaro encantado* – que em sua originalidade cumpria a função de transformar a dor de sua filha Raquel em beleza –, Alves diz que o pássaro só era encantado porque ele voava livremente sempre trazendo uma nova história para a menina em sua chegada e uma saudade em sua partida. Entretanto, diz a história que, ao se ver triste pela partida do pássaro, a menina teve uma ideia malvada: “Se eu o prender em uma gaiola, ele nunca mais partirá. Será meu para sempre. Não mais terei saudades”⁶⁶⁶. A história termina quando o pássaro preso perde tanto seu canto quanto seu encantamento: caíram as plumas e o penacho e as cores ficaram desbotadas.

A natureza geme, sonha. “Montanhas, florestas, mares, ares, rios, lagos, nuvens, cachoeiras, animais, flores – todos sonham um mesmo sonho. Sonham que chegará o dia em que os seres humanos desaparecerão da face da Terra”⁶⁶⁷. Será esse o sonho da natureza? Será que os seres humanos precisam desaparecer para que a vida continue sendo vivida? Não. O ser humano redimido é aquele que, porque foi tocado por Cristo, busca uma ordem de amor reconciliada com os desejos de liberdade de Deus. Aliás, até o próprio Deus – o *Deus absconditus* – é Aquele mesmo que, por sua natureza, escapa às tentativas dogmáticas de esgotá-Lo em formulações teológicas.

⁶⁶⁴ Ibid. p. 147-154.

⁶⁶⁵ *Laudato Si'* 44. As duas últimas citações fazem parte dessa Encíclica.

⁶⁶⁶ ALVES, R. *A menina e o pássaro encantado*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 17.

⁶⁶⁷ Id. *Ostra feliz na faz pérola*. p. 149

4.8

A teologia alvesiana: a reconciliação do ser humano com Deus

Passa-se a analisar agora aquilo que torna a vida humano-corporal possível: a linguagem. Não aquela metafísica dos conceitos que pretende captar fluidez heraclitiana da própria vida, mas a linguagem metafórica e poética. Pelo seu caráter iconoclasta e assumidamente corporal, Alves tornou-se um importante teólogo latino-americano: ajudou a construir uma TdL, que anunciava a libertação do ser humano oprimido das garras econômicas que dilacerava as nossas vísceras e nos tornou uma economia *reflexa*⁶⁶⁸. Ao mesmo tempo, ele foi além dessas análises estritamente econômicas, ao esboçar e oferecer, sobretudo ao protestantismo brasileiro, uma Teologia da Libertação para soltar o ser humano de um dogmatismo intolerante e de uma repressão da linguagem poética e metafórica própria de um certo Protestantismo da Reta Doutrina (PRD)⁶⁶⁹. Ao fazer uma crítica voraz à linguagem teológica que petrificava a experiência de Deus, Alves abriu espaços para novas aproximações do ser humano com Deus.

4.8.1

Da metafísica à poesia: a libertação da Teologia

Ao falar sobre o corpo – que não é um fato bruto ou apenas uma unidade puramente biológica por possuir psiquicamente uma teia de símbolos que guardam as ausências do *devoir* – o teólogo mineiro desconstrói tanto a edificação socrático-platônica que nega a vida em função das ideias e do mundo inteligível e relega o corpo e as coisas do mundo às sombras, quanto o desprezo aristotélico pela metáfora e pelo mito em prol da univocidade, da lógica e da metafísica. De Parmênides

⁶⁶⁸ Alves utiliza a expressão “vida reflexa”, emprestada da biologia, em sua dissertação para caracterizar a economia brasileira que respondia de forma reflexa e automática aos estímulos externos dos países colonialistas. (ALVES, R. *Teologia da Libertação em suas origens: uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil –1963*. p. 25-39. Ver também: NUNES, A. V. *A presença de Marx no pensamento religioso de Rubem Alves*. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/424/482> Retirado em: 03/06/16.

⁶⁶⁹ Esta expressão alvesiana diz respeito ao fato de se privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participar de certa comunidade eclesial. (ALVES, R. *Protestantismo e repressão*. p. 35.)

a Aristóteles⁶⁷⁰, onde a metafísica ganha uma sistematização em seu nível mais complexo, o que vemos na filosofia grega é a tentativa de eclipsar o devir, a pluri-
vidade, os contrários, o fluxo incessante das coisas e do sujeito cognoscente⁶⁷¹
em prol da verdade, do ser, do imobilismo, da univocidade, do inteligível, da forma
e do universal.

Aristóteles, ao eleger o universal⁶⁷², a substância imóvel, em detrimento de
uma espécie particular de ser – a matéria – escolhe concomitantemente a metafísica
como ciência primeira: a que busca esboçar um saber do ser enquanto ser – tanto
da sua essência como dos atributos que lhe pertencem enquanto ser. Na contramão
dessa exaltação à metafísica, na *Poética*, Aristóteles define a metáfora como a “[...]”
transposição do nome de uma coisa para outra, ou da espécie para o gênero, ou de
uma espécie para outra, por via de analogia”⁶⁷³. Neste sentido, como bem expressou
Paul Ricoeur, o sentido aristotélico de metáfora pode ser mais bem compreendido
a partir de três conceitos inerentes à metáfora: o desvio, o empréstimo e a substitui-
ção⁶⁷⁴. Visto assim, utilizar uma metáfora é empregar um termo em lugar de outro,
seja como desvio, como empréstimo semântico ou como substituição. Segundo a
lógica aristotélica, a linguagem metafórica, por não ser metafísica, nos desviaria do
sentido primeiro, isto é, o conceito puro.

Ao som das marteladas nietzschianas, Alves desnuda a própria intenção fu-
nesta e pretensiosa de se fazer, a partir da metafísica, um saber **de** ou **sobre** Deus.
Ao invés de exaltar o jeito metafísico de fazer teologia, Alves elege a própria lin-
guagem poética. “E o lugar da teologia?”, pergunta Alves, “Teologia: poesia do

⁶⁷⁰ O teólogo Alessandro Rocha faz uma excelente análise do processo de sublevação da metafísica em detrimento da metáfora na comunicação dos temas da fé cristã, a partir do surgimento da meta-
física na filosofia grega. (ROCHA, A. R. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo
lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007. p. 15-69.)

⁶⁷¹ Vejam os fragmentos que fundamentam o mobilismo e o devir em Heráclito. O fragmento 8
registra: “Tudo se faz por contraste, da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”. No frag-
mento 91, as palavras mais famosas desse pensador: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio.
Dispersa-se e se junta novamente, aproxima-se e se distancia”. (MARCONDES, D. *Textos básicos
de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 15-20.)

⁶⁷² Por universal, “Aristóteles entende o que pertence a todos e a cada um por si e porquanto tal.
Portanto, universal não é só o que é comum a todos, mas o que pertence a todos e a cada um por
essência”. (ZILLES, U. *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 84.)

⁶⁷³ ARISTÓTELES, *Arte retórica e Arte poética*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959. p.
312.

⁶⁷⁴ RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 37.

corpo, sobre esperança e nostalgias, pronunciadas com uma prece”⁶⁷⁵. Neste sentido, a morte de Deus⁶⁷⁶ passa a ocupar um lugar central na proposta alvesiana de eleger a metáfora/poesia como o lugar privilegiado a partir do qual se constrói uma rede para fazer o corpo deitar⁶⁷⁷. Ao se aproximar da problematidade da morte de Deus, Zaratustra diz para si mesmo:

Riem-se – disse o seu coração. Não me compreendem; a minha boca não é boca que estes ouvidos necessitam. Precisaréi começar a lhes destruir os ouvidos para que aprendam a ouvir com os olhos? Terei de atroar à maneira timbales de pregadores de Quaresma? Ou só acreditarão nos gagos? De qualquer coisa se sentem orgulhosos. Como se chama, então, isso de que são orgulhosos? Chama-se civilização: é o que se distingue dos cabreiros. Isto, porém, não gostam eles de ouvir, porque os ofende a palavra “desdém”. Falar-lhe-eis, portanto, ao orgulho. Falar-lhe-eis do mais desprezível que existe, do último homem⁶⁷⁸.

Segundo Alexandre Marques Cabral, a morte de Deus se nos apresentou como dissolução do mundo supra-sensível, como princípio normativo e justificador da totalidade dos entes. O óbito de Deus revela o enfraquecimento das categorias metafísicas na tardo-modernidade, quais sejam: o socratismo “anti-helênico” – fundador do “conceito” –, o cristianismo com sua crença em um Deus “totalmente Outro”, Criador e Justificador da totalidade dos entes, e, não poderíamos nos esquecer, a dicotomia moderna entre a “coisa-em-si” e o fenômeno. Toda essa tradição no pensamento ocidental foi profundamente atacada pela tragédia nietzschiana⁶⁷⁹.

Para o filósofo alemão, a metafísica e o sujeito lógico-gramatical foram incapazes de expressar o mundo, em sua tragicidade, devido à importância que esses concederam à verdade em detrimento da imaginação. Seria necessário até dizer que a epistemologia nietzschiana vai além de Kant, porque este ainda pensou dicotomicamente na “coisa-em-si” e o fenômeno e na relação sujeito/objeto⁶⁸⁰. Se, em Kant, sujeito/objeto, “coisa-em-si”; fenômeno são fundamentos imprescindíveis para a

⁶⁷⁵ ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-erótico da teologia*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 52.

⁶⁷⁶ Para Gianni Vattimo, a noção da morte de Deus e a transvaloração dos valores em Nietzsche é um questionamento a qualquer fundamento. “Deus está morto” significa apenas a não-existência de nenhum fundamento. Não há fundamento último algum a ser atingido. Não existem fatos, somente interpretação. No entanto, esse nihilismo hermenêutico não desemboca no ateísmo porque até na afirmação sobre a inexistência de Deus a metafísica está presente como um princípio supremo. (Cf. VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 299-322.)

⁶⁷⁷ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 11.

⁶⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 28.

⁶⁷⁹ CABRAL, A. M. *Nietzsche e a semântica da vontade de poder*. p. 24-30.

⁶⁸⁰ PECORARO, R (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Vol. II. p.12.

sua proposta epistemológica, para Nietzsche essas palavras são novas formas de falsificações metafísicas:

O mundo dos fenômenos como “mera aparência e ilusão”, a necessidade de causalidade, que estabelece conexões entre os fenômenos, igualmente “aparência vazia e ilusão” – tal é a origem da rejeição moral do ilusório e do aparente. Tem de se ultrapassar este estado de coisas. Não existe nenhuma coisa-em-si, nem nenhum conhecimento absoluto; o caráter perspectivista, ilusório, enganador é intrínseco à existência⁶⁸¹.

Na arte, a experiência da verdade se faz indissoluvelmente ligada à beleza, enquanto no espírito científico – a crença na penetrabilidade do saber – reputa-se que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode conhecer o ser em seus abismos mais longínquos. É interessante perceber que até a forma como Nietzsche apresentou suas ideias mudou. Se, em suas primeiras obras, ele as apresentou através do uso do aforismo, do fragmento e do ensaio, em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo entregou sua crítica à racionalidade e à tradição ocidental através da poesia. Nietzsche, sem dúvida, libertou a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética⁶⁸².

Essa mudança literária na forma da apresentação das ideias também ecoa no teólogo de Boa Esperança, que largou a forma conceitual e acadêmica para se enveredar pelo caminho da poesia, da literatura e das crônicas. No prefácio à primeira edição (1984) de *Enigma da religião*, Alves revela o giro copernicano que experimentou em sua própria vida:

Mudei. Fiquei mais velho. Coisas belas e coisas tristes me aconteceram. Estou diferente, e isso aparece nas coisas que escrevo hoje [...] Criei coragem para dizer as coisas com simplicidade. E comecei a perseguir a beleza mais que a verdade. É que descobri, tardiamente, através da surpresa de amizades inesperadas, o fascínio da poesia. Que poema será verdade? Que poema será reflexo especular fiel das coisas do nosso mundo? Poemas, invocações de ausências, funduras onde nadam os desejos: é aí que os corpos se preparam para as batalhas [...]. Visitando a mim mesmo e lendo as coisas dos mundos mágicos e dos mundos dos sonhos, aprendi que o corpo não é coisa biológica: poemas que se fizeram carne. Somos moradas de palavras, possessões demoníacas ou o vento indomável do Espírito. Palavras: continuação das mãos. Mas, forma visível das palavras. Há de se buscar a palavra que se transforma em carne: aqui, o segredo do dizer mágico. Não basta o saber; é preciso o sabor. É preciso que as palavras sejam belas, para seduzir⁶⁸³.

⁶⁸¹ NIETZSCHE, F. Fragmentos sobre teoria do conhecimento. In. MARQUES, Antonio. *Sujeito e perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

⁶⁸² MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 21.

⁶⁸³ ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 7.

Até mesmo a sua tese de doutorado, agora repensada sob a luz noturna⁶⁸⁴, recebeu os contornos poéticos necessários no prefácio da versão brasileira (*Sobre Deuses e caquis*, 1987), no qual, fugindo do rigorismo acadêmico que o contaminara por motivos óbvios, ele diz:

Quem faz ciência de Deus não deve estar muito confiante: carência de calor, carência do azul... Na praia o que se faz não é provar: ciência. É gozar: poesia. Poesia é o discurso da fruição, da união mística. Faço teologia por isto. Porque é belo. Teologia é como brinquedo: alegria sem metafísicas... Gozo no próprio texto. Porque ele faz bem ao meu corpo⁶⁸⁵.

Para Alves, teologia não é um discurso construído para dizer quem é Deus, como se Ele fosse um objeto que pudesse ser manipulado em um laboratório científico. “Deus não é peixe, mas vento que não se pode segurar”⁶⁸⁶. O discurso metafísico e lógico desprivilegiou o próprio ser humano, quando acreditou que, prescindindo da humanidade e da mundanidade, alcançaria um discurso absoluto sobre Deus. Há um fundamento antropológico esquecido, que reaparece no “que-fazer” teológico do pensador mineiro: o corpo. “Teologia é um morango que se colhe e que se come, pendurados sobre o abismo – sem nenhuma promessa de que ele nos fará flutuar”⁶⁸⁷. Não podemos falar sobre Deus, divorciados das coisas humanas, “[...] teologia são poemas que tecemos como redes sobre a saudade de algo cujo nome esquecemos”⁶⁸⁸. Certo disso, suas palavras em *Variações sobre a vida e a morte* tornam-se paradigmáticas:

Digo isto para sugerir que, para aqueles que a amam, a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez que a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas, dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque teologia é sempre feita como prece... Não, ela não decorre do ‘cogito’, da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: “suspiro da criatura oprimida” – seria possível uma definição melhor?⁶⁸⁹

⁶⁸⁴ Uso essa expressão, tal qual a usou Carlos Rodrigues Brandão para didaticamente olhar para as duas fases de Rubem Alves: o Rubem teólogo (diurno) e o Rubem cronista (noturno). (BRANDÃO, C. R. Prefácio à edição brasileira. In. CERVANTES-ORTIZ, L. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. p. 11-12.)

⁶⁸⁵ ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 55.

⁶⁸⁶ Ibid. p. 11.

⁶⁸⁷ Ibid. p. 27.

⁶⁸⁸ Ibid. p. 15.

⁶⁸⁹ Id. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulus, 1982. p. 21.

Na lógica do *cogito*, do sujeito lógico-gramatical, há uma tentativa de atribuir onipotência às tramas verbais. É como se Deus, através dos nossos silogismos, fosse afetado de alguma maneira pelo que estamos dizendo. Entretanto, nos escritos de Alves há uma incessante luta agonística contra aquelas teologias que além de pronunciarem, contra os interditos bíblicos, o nome sagrado (YHWH), constroem, ainda insatisfeitos, anatomias e fisiologias de Deus. Respeitando os interstícios, a teologia deve se converter em teopoética e não se pretender ciência.⁶⁹⁰ Há uma história⁶⁹¹ que Rubem Alves conta para mostrar de forma lúdica a ilógica tentativa de atribuir onipotência às palavras:

Muitos pensam que o que dizem sobre Deus tem consequências cósmicas (mais próximas da verdade estariam se se contentassem com as consequências cômicas). O que me faz lembrar a história de um galo que acordava bem cedo, todas as manhãs, ainda escuro, e anunciava solene aos seus companheiros, bichos de galinheiro: - Vou cantar para fazer o sol nascer. E se empoleirava no alto do telhado, olhava para o horizonte e ordenava, categórico: - Co-co-ri-co-có... Dali a pouco a bola vermelha mostrava o seu primeiro pedaço e o galo comentava, confiante: - Eu não disse?... E os bichos boquiabertos e respeitosos ante poder tão extraordinário conferido ao galo: cantar para fazer o sol nascer. E nem havia sombra alguma de dúvida, porque tinha sido sempre assim, com o galo-pai, com o galo-avô [...] Aconteceu, entretanto, que o galo certo dia perdeu a hora, e quando ele acordou o sol já estava lá, brilhando no meio do céu [...] Há teólogos que se parecem com o galo. Acham que, se não cantarem direito, o sol não nasce⁶⁹².

É imprescindível que afirmemos, ecoando a voz do teólogo mineiro, que a teologia não pode ser feita só nos porões aprisionantes dos discursos metafísicos – como o galo que acreditava fazer o sol nascer a partir de seu canto – porque no fundamento de qualquer teologia há um corpo; aliás, um gemido que brota de um corpo que sofre, anseia e espera. “A teologia é um dizer daquilo que o corpo só

⁶⁹⁰ “A teologia deseja ser ciência, um discurso sem interstícios. Ela deseja ter os seus pássaros, em gaiolas. Ao invés disto, Teo-poética, gaiolas vazias, palavras que nascem do vazio, que se dizem perante o vazio, o mar profundo”. (ALVES, R. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 94.) Ver também: “Daí a sugestão que faço: que a palavra teologia seja substituída pela palavra teopoesia: nada de saber, o máximo de beleza”. (ALVES, R. *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 48.)

⁶⁹¹ Uso essa expressão de forma a provocar uma lembrança. Rubem Alves, em uma entrevista, criticou os gramáticos que excluíram a palavra história dos dicionários: “Conheci uma escola em Portugal, a Escola da Ponte, em que as crianças, logo que aprendem a ler, aprendem também o prazer dos dicionários. Mas desconfio deles. Ao retirar “estória” da língua, os dicionários cometem um assassinato. Os dicionários não, os gramáticos. Os gramáticos são os anatomistas da língua. Lidam com um corpo morto. Mas as palavras, devemos fazer amor com elas. Os poetas sabem disso”. (ALVES, R. A educação como descoberta. In: *Revista Língua Portuguesa* (São Paulo), nº. 20, jun. 2007. p. 12-18.)

⁶⁹² Id. *Por uma Teologia da Libertação*. p. 17.

pode chorar”⁶⁹³. É a partir dos corpos dos sacrificados que surge essa trama verbal chamada teologia, e, justamente por causa disso, ela nunca deve ser ossificada, penrenizada ou imobilizada: ela deve respeitar a fluidez heraclitiana da própria vida. Vida que possui espinhos, percalços e as conhecidas pedras drummondianas que nos fazem penetrar “surdamente no reino das palavras”⁶⁹⁴. O que é teologia? “Palavras, nada mais que palavras. Mas as palavras são ais, suspiros, profecias. E com elas se constroem mundos [...]”⁶⁹⁵.

4.8.2

A morte e a ressurreição da linguagem: o corpo humano como construtor de mundos

“O homem não é o seu corpo” disse Rubem Alves, surpreendendo-nos talvez com uma afirmação na contramão de seu pensamento. Entretanto, sua teologia, que nasce profundamente do corpo, não retrocede platonicamente. Ao contrário, alicerçado nessa *boutade*, Alves faz desmoronar uma vez mais – e corporalmente – qualquer possibilidade de involucrar a linguagem no feitiço ideológico. Em *Dogmatismo e tolerância*, Alves, a partir do corpo da vespa – que está programado biologicamente –, afirma que a linguagem humana é um substituto social para uma programação comportamental que não herdamos.

Para Alves, os mundos humanos não existem como as coisas que estão aí – entidades naturais, independentes da vontade e da ação –, pelo contrário, eles são construídos por meio da linguagem, preservados por ela e transmitidos pelo “tênue fio da conversação”⁶⁹⁶. Para Peter Berger, a plausibilidade do mundo e da vida humana no mundo é mantida fundamentalmente através da conversação com os que, segundo ele, são significativos como pais, mestres, amigos, etc.⁶⁹⁷. O *homo sapiens* ocupa uma posição peculiar no reino animal, segundo Berger. Essa peculiaridade se manifesta na constituição biológica do próprio homem, na relação do homem com seu próprio corpo e com o mundo. O ser humano, diferentemente de todos os outros animais, não possui um organismo essencialmente completo. À diferença

⁶⁹³ Id. *Variações sobre a vida e a morte*. p. 70.

⁶⁹⁴ ANDRADE, C. D. *A Rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 1984. p. 12-14.

⁶⁹⁵ ALVES, R. op. cit. p. 71.

⁶⁹⁶ BERGER, P. L. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 30.

⁶⁹⁷ Ibid. p. 29.

destes, o ser humano nasce “inacabado” ⁶⁹⁸. O animal não humano ingressa no mundo com impulsos altamente especializados e firmemente dirigidos. Como consequência, vive em um mundo determinado pela estrutura dos seus instintos. O mundo do ser humano é imperfeitamente programado pela sua própria constituição. É um mundo aberto. E justamente, por isso, o ser humano precisa fazer um mundo para si.

Segundo Berger, a mesma instabilidade percebida na relação do ser humano com o mundo, também se vê na relação entre nós e o nosso corpo. “De um modo curioso, o homem está ‘fora de equilíbrio’ consigo mesmo”⁶⁹⁹: ele não pode descansar em si mesmo. Portanto, a existência humana é um contínuo pôr-se em equilíbrio com nosso próprio corpo e mundo. É neste processo – pôr-se em equilíbrio – que o homem produz linguisticamente seu mundo e só em um mundo construído pela sua própria linguagem consegue estabelecer-se para realizar sua vida. “Em outras palavras, o homem não só produz um mundo como também se produz a si mesmo. Mais precisamente – ele produz a si mesmo num mundo” ⁷⁰⁰.

O *homo sapiens*, segundo Berger, é um animal social: isto significa muito mais do que simplesmente dizer que ele vive em coletividades e que, longe delas, perde a sua humanidade. Dizer que ele é social é dizer que a construção, que o ser humano faz do mundo, é sempre e inevitavelmente um empreendimento coletivo. É trabalhando juntos que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, assumem valores, concebem e fundam instituições, etc⁷⁰¹. Se construir mundos é uma atividade grupal, a apropriação interna desse mundo construído também o é. E a forma pela qual o ser humano se apropria internamente desse mundo construído coletivamente é, sem dúvida, a conversação. Esse mundo é apropriado e mantido como realidade subjetiva através da interlocução e quando esta é rompida, o mundo construído começa a vacilar, a perder a sua plausibilidade subjetiva⁷⁰².

É à luz desta análise bergeriana, que a afirmação “o homem não é o seu corpo” precisa ser compreendida: não é uma negação platônica do corpo senão a exaltação do corpo humano como um corpo *inquietum* que não se obstaculiza diante de uma

⁶⁹⁸ Ibid. p. 17.

⁶⁹⁹ Ibid. p. 18.

⁷⁰⁰ Ibid. p. 19.

⁷⁰¹ Ibid. p. 20.

⁷⁰² Ibid. p. 30.

programação biológica. Nada está pronto. O mundo, muito menos. Deus o fez inacabado, para que nós, os coautores, o transformássemos em um jardim onde as delícias quistas se tornassem definitivamente humanas. Entretanto, o que não pode escapar da nossa compreensão na construção dos mundos humanos é o papel que a linguagem assume. Não há mundo possível fora da linguagem.

Este é um aspecto muito importante da experiência humana. Não é impossível encarar-se a realidade diretamente. Não podemos vê-la como ela é, face a face. As coisas vêm a nós não em sua nua concretude, mas vestidas pela linguagem⁷⁰³.

Ora, se é por meio da linguagem que o mundo cultural é construído pelas tramas do desejo e da imaginação, é certamente mediante ela também que o mundo escleroso, envelhece e morre. Torna-se *status quo*. No entanto, a linguagem, segundo Alves, é aquela mesma que faz nascer, ao morrer a semente da velha, uma nova linguagem. Se a linguagem ocupava um lugar secundário na pesquisa de mestrado – *Teologia da Libertação em suas origens: uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil* (1963) – após o seu contato com o pensamento de Wittgenstein nos grupos de estudos em Princeton, passou a ocupar um lugar central a partir do qual todo o seu pensamento foi se desenvolvendo⁷⁰⁴. O pensamento wittgensteiniano consiste, sobretudo no *Tractatus Logico-Philosophicus*, no estabelecimento dos limites do que se deixa expressar por meio de proposições dotadas de sentido. Ao traçarmos os limites do discurso significativo traçamos simultaneamente os limites do pensamento. Em outras palavras, poderíamos dizer que Wittgenstein, no *Tractatus*, ao determinar os limites daquilo que pode ser pensado, o faz através da delimitação do que pode ser dito por meio da linguagem⁷⁰⁵.

Rubem Alves, ao pensar a sua própria tradição protestante em *Protestantismo e repressão* e *Dogmatismo e tolerância*, pensou-a através dos limites wittgensteini-

⁷⁰³ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 56.

⁷⁰⁴ NUNES, A. V. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. p. 97. É interessante observar, por exemplo, o comentário de José Miguez Bonino acerca do pensamento de Alves: “Alves se move, sobretudo, na área do pensamento norte-europeu e norte-americano. Seus interlocutores e suas referências culturais vêm quase todos desta esfera. Tende a usar a filosofia da linguagem, em vez das ciências sociológicas ou políticas, como coordenadas de sua construção teológica”. (BONINO, J. M. apud. MONDIN, B. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 61.)

⁷⁰⁵ MARQUES, E. *Wittgenstein & Tractatus*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005. p. 15.

anos impostos ao pensamento devido aos limites da linguagem. “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”⁷⁰⁶ – frase esta que aparece em várias obras de Alves – simplesmente revela que a própria linguagem protestante, com os seus “acordos tácitos”⁷⁰⁷, precisa passar por um processo de desmetafização de seu discurso. Para Wittgenstein, a linguagem é um traje que disfarça o pensamento. De tal forma, que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado⁷⁰⁸. E, justamente por isso, “[...] antes de mais nada, é necessário arrancar, da linguagem, suas vestimentas sagradas, suas pretensões de verdade. Linguagens são construções da verdade”⁷⁰⁹. É necessário lutar contra a pretensão de dogmatizar ou absolutizar as experiências que fazemos de Deus no cotidiano. Por não estar destinado a uma programação biológica, o homem tem em seu corpo o compromisso de emigrar de um universo linguístico para o outro. É esta possibilidade de migrações que faz dele um construtor de mundos. Aliás, a própria vida humana depende dessas mudanças. Vejamos as palavras de Nietzsche no Aforismo 573 de *Aurora*: “A serpente parece quando não pode trocar de pele. Da mesma maneira os espíritos, aos quais se lhes impede de mudar de opiniões, deixam de se espíritos”⁷¹⁰.

Por isso, Alves propõe a morte e a ressurreição das linguagens e das civilizações construídas a partir delas⁷¹¹. Os animais são incapazes de recriar os seus corpos porque estão sujeitos à programação biológica de seu organismo. O comportamento dos animais é de ajustamento. Onde, os animais não fazem religião. Já o ser humano, por ser um *cor inquietum*, através de sua imaginação e de sua criatividade, quer recriar o mundo à sua imagem e semelhança. Nos animais, a experiência se esgota com as informações que seus sentidos captam do mundo exterior. Realidade e possibilidade se identificam. Consequentemente, os animais não podem transcender o seu mundo. Mas o ser humano, ao contrário do animal, é um ser dividido. É um ser transcendente. Quando a sua consciência lhe diz como é o mundo, a mesma se recusa a sacralizá-la, transcendendo-a⁷¹².

⁷⁰⁶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 245.

⁷⁰⁷ Ibid. p. 165.

⁷⁰⁸ Ibid. p. 165.

⁷⁰⁹ ALVES, R. *Protestantismo e repressão*. p. 21.

⁷¹⁰ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 263.

⁷¹¹ ALVES, R. *A gestação do futuro*. p. 76-77.

⁷¹² Id. *Enigma da religião*. p. 46-47.

Este foi o problema do protestantismo histórico que permitiu que o seu centro se tornasse uma obsessão desmedida pela verdade. Quando se sacraliza um mundo construído simbolicamente pelas tramas verbais, obstaculiza-se a própria vida que em si é um fluxo incessante de morte e ressurreição das linguagens. O PRD se afirmou acriticamente como detentor do monopólio da verdade. E, em nome da obsessão pela verdade, reprimiu os impulsos do corpo⁷¹³, transformou aqueles que pensavam diferente em inimigos (Igreja Católica, modernismo e liberalismo teológicos, o mundanismo e o evangelho social)⁷¹⁴ e deixou as próprias raízes iconoclastas de Lutero. “O que significa o livre exame?”, pergunta Alves. “Livre exame é a liberdade de consciência individual para ler e para interpretar o texto sagrado, em oposição às verdades da consciência coletiva, e de forma rebelde em relação às ortodoxias instauradas”⁷¹⁵. O próprio protestantismo, ao longo de sua história, traiu as raízes de seu surgimento. E, por isso, segundo Alves, temos que decidir, como Paul Tillich, pelo princípio protestante, em oposição ao protestantismo histórico⁷¹⁶.

Para Tillich, na medida em que o Espírito Divino conquista a religião, Ele impede a reivindicação do absolutismo, tanto por parte da igreja como por parte de seus membros. Onde o Espírito Divino é efetivo, rejeita-se a reivindicação de uma igreja de representar Deus, em detrimento as outras expressões religiosas. Quando o Espírito Divino é presente, a reivindicação de verdade por parte de qualquer igreja ou membro se torna impossível. A presença espiritual se opõe ao fanatismo, porque na presença de Deus nenhum ser humano pode se vangloriar de possuí-lo. “Ninguém pode possuir aquilo pelo que é possuído – a Presença Espiritual”⁷¹⁷. Em Tillich, o princípio protestante quer expressar as ressonâncias do Incondicionado no próprio ser humano – condicionado. Ao alcançar o ser humano, o poder do Incondicionado não se converte em um poder ao lado dos outros ou em um objeto entre outros mais. O poder, no qual o princípio protestante manifesta-se, é uma qualidade que move o ser humano condicionado em direção à infinita presença de Deus. Portanto, esse princípio se converte em um guardião que impossibilita qualquer tentativa finita, dogmática de usurpar o lugar do Incondicionado através da linguagem ou do pensamento.

⁷¹³ Id. *Protestantismo e repressão*. p. 174-184.

⁷¹⁴ Ibid. p. 240-268.

⁷¹⁵ Ibid. p. 273.

⁷¹⁶ Id. *Dogmatismo e tolerância*. p. 55-56.

⁷¹⁷ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 570-572.

5.

Conclusão

Não há como negarmos. A espinha dorsal da teologia cristã é a confissão joanina de que o Logos se fez carne (*João* 1:1,14). Fez-se corpo para revelar o Seu eterno desejo e o lugar preferencialmente escolhido para o Seu encontro reconciliador com todos os homens. Foi a partir dessa confissão que construí esta tese. Ainda que um “certo” cristianismo histórico tenha sempre desconfiado da corporeidade, não podemos nos furtar à afirmação de que o Evangelho – as Boas Novas da salvação – se inaugurou com uma declaração culturalmente inaudita – a Palavra se fez carne. E mais, tal como expresso pela mesma ambiência joanina – “[...] o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos próprios olhos, o que contemplamos, e a nossas mãos apalparam, com respeito ao Verbo da vida (1ª *João* 1:1)” – temos que afirmar que foram os nossos sentidos e não os nossos silogismos dedutivos que apalparam o Logos encarnado e logo foram as mãos de Tomé que sentiram as mãos do Cristo ressuscitado.

Essa “desconcertante” tradição cristã relacionada com a carne não só evoca **positivamente** o corpo, mas faz dele o lugar privilegiado da revelação e do encontro de Deus em favor do ser humano. Volto a enfatizar, neste instante, que este corpo não é uma mera aparência – *dokesis* – reduzida pelas penas gnósticas amedrontadas pelas sensações da carne e pelo devir histórico. Ao contrário, a carne que Cristo assumiu é aquela que se entregou corajosamente por mim, vocês e todos nós, carne esta que se rebaixou para lavar os nossos pés, carne humilhada e aviltada pelo devir e assumidamente exposta na cruz do calvário. Carne embalsamada. Carne que ao ser traspassada pela lança, tornou-se fonte da esperança e da Igreja – o sacramento universal da salvação. Carne ressuscitada que revela o desejo eterno e escatológico de ser sempre corpo.

Minha afirmação pessoal – ainda que outros divirjam – é a de que uma teologia que deseja ser autenticamente cristã deve começar a partir do corpo. Porque se não, ela poderia facilmente quedar-se em um precipício docetista que negaria não só a corporeidade de Cristo, mas também, por uma consequência óbvia, a do próprio

ser humano, já que “a cristologia é o fim e o começo da antropologia”⁷¹⁸. É claro que, nessa “virada antropológica”, ao enfatizarmos as dimensões da vida humana, corremos o risco de ter concomitantemente negado a dimensão propriamente teológica no “que-fazer” teológico. Entretanto, devemos assumir esse risco, já que a história da salvação, que tem a libertação humana como a sua busca incontestada, tem a ver necessária e constitutivamente com o próprio ser humano. E mais: o próprio Deus, cuja essência é radicalmente transcendente, ao se fazer carne em seu Filho, chamou assim a humanidade e o mundo à salvação-libertação.

Minha tese adota, a partir da encarnação do Logos e da teologia alvesiana, uma Teologia da Libertação que centraliza luminosamente o próprio corpo humano. Para Alves, é o corpo que vem sofrendo em toda a história ocidental uma repressão que é diametralmente oposta à perspectiva dignificadora das Sagradas Escrituras. Por isso, a teologia antes de ser um conjunto de afirmações que distanciam a Deus da realidade humana, deve ser um discurso que escute o clamor dos corpos que gritam pela libertação. Foi a partir do clamor dos oprimidos e do ascultamento socioanalítico que a TdL fez da América Latina, que o ser humano foi colocado no centro da reflexão teológica terceiro-mundista. E ao centralizá-lo em sua reflexão, a TdL desfez a invisibilidade do oprimido e o tirou de seu histórico anonimato ao elevá-lo como protagonista de uma transformação histórico-social.

Já vimos como Alves está entre aqueles que, ao deixarem o silêncio do templo, lançaram-se corajosamente na luta pela libertação humana e pela transformação da situação “reflexa” dos pobres latino-americanos. Através de seu contato com as Ciências do Social, dos teóricos da Dependência e da Escola de Frankfurt, Alves buscou dar voz às consciências tornadas mudas pela economia antiética primeiro-mundista e nossa própria aleivosa política nacional. Entretanto, ao se lançar, como outros, na luta pela libertação, Alves se encontrou com outros corpos oprimidos – inclusive com ele mesmo pelo fundamentalismo de sua religião. Foi a partir desse encontro frutífero com outros corpos sacrificados que surgiu, através das penas alvesianas, a heterodoxa e iconoclasta proposta de libertação humana – uma via alternativa, porém imprescindível para nosso “que-fazer” teológico latino-americano.

⁷¹⁸ RAHNER, K. apud. SESBOÛÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 76.

Para além de uma perspectiva esvaziada na preocupação econômica, Alves assumiu, em seu projeto teológico, um ser humano que desejava não só uma libertação socioeconômica, mas uma libertação de todas as formas de repressão e servidão para que, ao serem superadas, o corpo experimentasse o sentido erótico da vida. Ou seja, ao colocar o corpo oprimido – e não simplesmente o pobre – no centro de sua reflexão libertadora, Alves ofereceu à Teologia Latino-Americana da Libertação a oportunidade de reinventar um caminho libertador que levasse em consideração a polidimensionalidade e a insondável riqueza do existir humano. Em *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*, Juvenal Arduini diz:

O ser humano é ambivalente. Conhecido e estranho, próximo e distante, transparente e opaco. O ser humano canta e protesta, dança e agride, congrega e dispersa. O ser humano é diáfano e indevassável, lícido e nebuloso, acessível e inabordável. Circula pelas ruas, mas também recolhe-se na intimidade. O ser humano expande-se festivamente e tranca-se amargamente. É lógico e ilógico. O ser humano é linguagem pluriforme. Fala e silencia, grita e emudece, gargalha e enclausura-se. O ser humano é palavra ofertada e palavra recusada [...]⁷¹⁹.

É este ser humano que deseja um *ordo amoris* reconciliado com a totalidade de seus desejos. Por isso, pareceu-me imprescindível acolher aqui a proposta libertadora de Rubem Alves, pois ela abrange não apenas os aspectos econômicos relacionados com uma qualidade de vida digna, mas também a dimensão lúdica, imaginativa, erótica, linguística, simbólica, psíquica, poética, etc. É óbvio que a opção alvesiana pelo corpo não é a-histórica: representa, antes, um percurso incessante e incansável por um itinerário biográfico-teológico que se deslocou de uma gramática marxista para um vocabulário mais lúdico-erótico-imaginativo cujo âmago foi sempre um corpo desejante.

A partir dessa preferência pelo corpo feita de meu querido teólogo, espero ter sistematizado, ainda que modesta e incompletamente, uma proposta libertadora a partir da conhecida tríade pastoral “ver-julgar-agir”. No primeiro passo – o ver – procurei, para além dos olhares socioanalíticos, perceber criticamente a longevidade da opressão que corpo vem experimentando no Ocidente, desde a sua negação socrático-platônico até a sua moderna cisão fundamentada no *cogito* cartesiano, este

⁷¹⁹ ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 7.

paradigmamente registrado no corpo-máquina da modernidade e no corpo-mercadoria de nossa sociedade consumista. No segundo passo, procurei, à luz da fé e das Sagradas Escrituras, escutar o que a Palavra de Deus, através do Corpo de Cristo e do corpo lúdico das crianças, tem a dizer para iluminar a realidade dos corpos oprimidos pelas mais diversas formas. Finalmente, para o último passo – o agir – ofereci pistas pastorais para os dias de hoje: é minha mais sincera prece de que nós todos possamos nos reconciliar com nosso próprio corpo, com o do outros, com o mundo e com Deus.

Assim, quero finalizar minha pesquisa ressaltando que o caminho libertador precisa necessariamente priorizar e centralizar o corpo como seu axioma fundamental. Pensarmos uma Teologia da Libertação cuja pedra angular não seja o ser humano em sua multidimensionalidade corporal, mesmo correndo o risco de penetrarmos nos caminhos áridos, céticos e pessimistas do espírito moderno que corre o risco de esquecer o objeto da realidade teologal é esvaziar-se novamente em uma teologia que não mergulha seriamente na história humana. Assim, permaneceremos em um além irrelevante ou apenas tocaremos tangencialmente os corações dos homens e mulheres que gritam a dor de seus corpos. Pensarmos em uma Teologia da Libertação que não faça uma opção preferencial pelo corpo e suas muitas moradas é eleger conscientemente uma ideologia e não o próprio ser humano na tarefa pela transformação do mundo. Ao imbuir-me do espírito-corporal-polivalente alvesiano, procurei nesta tese apresentar uma proposta de Libertação capaz de despertar nossa consciência sobre a urgência de repensarmos nossos paradigmas e ideários teológicos tradicionais, pois é urgente a transformação da ordem atual das coisas em um *ordo amoris* reconciliado com nossos sentidos, aspirações e desejos mais profundos com Cristo e em Cristo.

BIBLIOGRAFIA

1. Livros e artigos de Rubem Alves

- ALVES, R. **A gestação do futuro**. Campinas: Papirus, 1986.
- _____. **As contas de vidro e o fio de nylon**. São Paulo: Ars Poética, 1997.
- _____. **As cores do crepúsculo: a estética do envelhecer**. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. **A árvore e a aranha**. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. **A boneca de pano**. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. **A educação como descoberta**. In: **Revista Língua Portuguesa**. São Paulo, nº. 20, jun. 2007. p. 12-18.
- _____. **A estória dos três porquinhos**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **A operação de Lili**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **A libélula e a tartaruga**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **A loja dos brinquedos**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **A menina, a gaiola e a bicicleta**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **A menina e a pantera negra**. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **A menina e o pássaro encantado**. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. **A montanha encantada**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **A pipa e a flor**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **A planície e o abismo**. São Paulo: Paulus, 1991.
- _____. **A porquinha do rabo esticadinho**. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. **A selva e o mar**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **A Theology of Human Hope**. New York: Corpus Books, 1969.
- _____. **A toupeira que queria ver o cometa**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **A volta do pássaro encantado**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. **Cenas da vida**. Campinas: Papirus, 1997.
- _____. **Coisas da alma**. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. **Coisas do amor**. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. **Como nasceu a alegria**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **Concerto para o corpo e alma**. Campinas: Papirus, 1998.
- _____. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.
- _____. (Org.) **De dentro de um furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação**. São Paulo: Sagarana, 1985.

- _____. **Deus morreu - Viva Deus!** In: **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.
- _____. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **E aí? Cartas aos adolescentes e a seus pais**. Campinas: Papirus, 1999.
- _____. **Estórias para pequenos e grandes**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. **Estórias de bichos**. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **Eu creio na ressurreição do corpo**. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. **Fomos maus alunos**. Campinas: Papirus, 2003.
- _____. **Mansamente pastam as ovelhas**. Campinas: Papirus, 2002.
- _____. **Mosaico de pensamentos: amor-morte-espiritualidade**. Campinas: Papirus, 2000.
- _____. **Navegando**. São Paulo: Ars Poética, 1996.
- _____. **O Deus que eu conheço**. Campinas: Verus, 2010.
- _____. **O escorpião e a rã**. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 2006.
- _____. **O gambá que não sabia sorrir**. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **O gato que gostava de cenoura**. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. **O flautista mágico**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **O quarto do mistério**. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. **O médico**. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. **O medo da sementinha**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **O país dos dedos gordos**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **O passarinho engaiolado**. Campinas: Papirus-Spelucum, 1997.
- _____. **O poema nosso de cada dia**. Campinas: Papirus, 2002.
- _____. **O retorno e terno**. Campinas: Papirus, 1992.
- _____. **O sapo e o porco-espinho**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- _____. **Os morangos**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **Ostra feliz não faz pérola**. São Paulo: Planeta, 2014.
- _____. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. **O velho que acordou menino**. São Paulo: Planeta, 2005.

- _____. **Pai Nosso: meditações.** São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **Por uma Teologia da Libertação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- _____. **Protestantismo e repressão.** São Paulo: Ática, 1979.
- _____. **Quarto de badulaques.** São Paulo: Parábola, 2003.
- _____. **Retratos do amor.** Campinas: Papirus, 2002.
- _____. **Se eu pudesse viver a minha vida novamente.** Campinas: Verus, 2004.
- _____. **Sobre o tempo e a eternidade.** Campinas: Papirus, 1995.
- _____. **Tempus fugit.** São Paulo: Paulinas, 1998.
- _____. **Teologia do cotidiano: meditações sobre o momento e a eternidade.** São Paulo: Olho D'água. 1991.
- _____. **Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture.** New York: Harper and Row, 2001.
- _____. **Transparências da eternidade.** Campinas: Verus, 2002.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALTANER, B. & STUIBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos pais da igreja.** São Paulo: Paulinas, 1972.
- ALTMANN, W. (Org.). **Nossa fé e suas razões: o credo apostólico – história, mensagem, atualidade.** São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- ANDRADE, C. D. **A rosa do povo.** Rio de Janeiro: Record, 1984.
- ANTONIAZZI, A. & LIBANIO, J. B. **Vinte anos de teologia da América Latina e no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1994.
- ARAÚJO, J. D. **Inquisição sem fogueira.** Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica e Arte poética.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959.

ASSMAN, H. **Liberación-opresión: desafío a los cristianos**. Montevideu: Tierra Nueva, 1971.

_____. **Teología desde la praxis de la liberación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.

BARRRERA, J. T. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARTH, K. **A humanidade de Deus**. In: BARTH, K. **Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Novo Século, 2002.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995

BAUMAN, Z. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BLANK, R. J. **Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição (Escatologia I)**. São Paulo: Paulus, 2000.

BOFF, C. **Teologia e prática: teologia do político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, L.; BOFF, C. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **América Latina: da conquista a nova evangelização.** São Paulo: Ática, 1992.

_____. **A Trindade, a sociedade e a libertação.** Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas.** Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Dignitas Terrae – ecologia: grito da Terra, grito dos pobres.** Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. **Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres.** São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Experimentar Deus – a transparência de todas as coisas.** Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Igreja: carisma e poder.** Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo.** Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

_____. **O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade.** Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Seleção de textos militantes.** Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Teologia do cativo e da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1983.

BONHOEFFER, D. **Discipulado.** São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. **Orando com os Salmos.** Curitiba: Encontro, 1995.

_____. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BULTMANN, R. **Crer e compreender.** São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Teológica, 2004.

CABRAL, J. S. C. **Bíblia e teologia política: Escrituras, tradição e emancipação.** Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

CARDOSO, F. H. & FALETO, E. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

CARNEIRO, P. F. **Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação.** São Paulo: Loyola, 1991.

CAVALCANTI, R. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2002.

CERVANTES-ORTIZ, L. **A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo**. Campinas: Papirus, 2005.

COMBLIN, J. **Cristianismo e corporeidade**. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

DALE, D. (Org.). **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985.

DATTLER, F. **Gênesis: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 1984.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DREHER, M. N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DUSSEL, E. **Alienação e libertação da mulher na igreja**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Alguns princípios para uma ética ecológica material da libertação**. In: **Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Caminhos da libertação latino-americana: reflexões para uma Teologia da Libertação**. Tomo I a IV. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **El dualismo en la antropología de la cristandad**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

_____. **Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980)**. In: RICHARD, P. (Org.). **História da teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. **História da igreja latino-americana (1930-1985)**. São Paulo: Paulus, 1989.

FEUERBACH, L. **A essência do Cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FLORES, A. V. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANK, A. G. **Lumpenburguesía: lumpendesarrollo: dependencia, clase y política en Latinoamérica**. Barcelona, 1972.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989

_____. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. **Pedagogia da esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FROMM, E. **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983

FURTADO, C. **Formação econômica da América Latina**. Rio de Janeiro: LIA, 1970.

_____. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 2003.

_____. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974

GALMÉS MAS, L. **Bartolomeu de las Casas: defensor dos direitos humanos**. São Paulo: Paulinas, 1991.

GALEANO, E. **As palavras andantes**. Porto Alegre: LPM, 1994.

GESCHÉ, A. & SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **La nueva frontera de la teología en América Latina.** Salamanca: Sígueme, 1975.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Beber em seu próprio poço: itinerário espiritual de um povo.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **O Deus da vida.** São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Teologia da Libertação.** Petrópolis: Vozes, 1975.

HÄGGLUND, B. **História da teologia.** Porto Alegre: Concórdia, 1995.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Nietzsche: metafísica e niilismo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 2011.

HIGUET, E. A. **Teologia e modernidade.** São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

HUIZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

INACIO. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia: comunidades eclesiais em formação.** Petrópolis: Vozes, 1984.

IRINEU. **Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose.** São Paulo: Paulus, 1988.

KHUN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para um diálogo ecumênico.** São Paulo: Paulinas, 1999.

LACROIX, X. **O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor**. São Paulo: Loyola, 2009.

LAS CASAS, B. **Tratados de Bartolomeu de Las Casas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LIBANIO, J. B. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.

LIBÂNIO CHRISTO, C.A. (FREI BETTO). **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

LIMA, L. G. S. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LORSCHIEDER, A. (Org.). **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo. Paulus, 2005.

LUTERO, M. **Da Liberdade do Cristão**. São Paulo: Unesp, 1998.

MACKINTOSH, H. R. **Teologia moderna: de Schleiermacher a Bultmann**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGALHÃES, A. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MALINOWSKI, B. **O problema do significado em linguagens primitivas**. In: OGDEN C. K. & RICHARDS I. A. **O significado de significado: Um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MANHEIM, K. **O planejamento numa época de crise e transição**. In: **Comunidade e sociedade: leitura sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Nacional, 1973.

MANZATTO, A. **Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994.

MARCONDES, D. **Textos básicos de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARQUES, E. **Wittgenstein & Tractatus**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005.

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MAY, R. **O homem à procura de si mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1987.

MAZIÈRE, F. **A análise do discurso: história e práticas**. São Paulo: Parábola, 2007.

MENDES, R. A. S. **Cultura e repressão nos tempos do AI-5**. In: MUNTEAL FILHO; FREIXO, FREITAS, Adriano de; VENTAPANE, Jaqueline. (Orgs.).

Tempo negro, temperatura sufocante: estado e sociedade no Brasil do AI-5.

Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Editora Contraponto, 2005.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança.** São Paulo: Teológica: Loyola, 2005.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX.** São Paulo: Paulinas, 1979.

MORAES, M. L. Q. **O golpe de 1964: testemunho de uma geração.** In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; SÁ MOTTA, Rodrigo Patto. **O golpe e a ditadura militar: quarenta anos depois (1964-2004).** Bauru: Edusc, 2004

MÜLLER, Ê. R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na época trágica dos gregos.** In: Os pré-socráticos. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. **A gaia ciência.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Aurora.** Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Ecce Homo.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O anticristo.** São Paulo: Escala, 2004.

_____. **Obras incompletas.** Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner.** São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. **O crepúsculo dos ídolos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Para além do bem e do mal.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

NUNES, A. V. **Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves.** São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, E. R. **As Forças Armadas: política e ideologia no Brasil (1964-1969).** Petrópolis: Vozes, 1976

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PECORARO, R (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2008.

PIÉ-NINOT, S. **Introdução à eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 2015.

PIRES, F. P. **Mito e hermenêutica: O desafio de Rudolf Bultmann**. São Paulo: Emblema, 2005

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Fedro**. In: **Diálogos III**. Bauru: Edipro, 2010.

_____. **Mênon**. In: **Diálogos V**. Bauru: Edipro, 2010.

_____. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PRADO, A. **Reunião de poesia**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

RANHER, K. **O curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 1989

REALE, G. **História da filosofia: do romantismo até os nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1990.

RIBEIRO, C. de O. **A Teologia da Libertação morreu? – Reino de Deus e espiritualidade hoje**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RICHARD, P. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICOUER, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

ROUQUIÉ, A. **O Estado militar na América Latina**. Rio de Janeiro: Alfa-Ômega, 1984.

ROCHA, A. R. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica**. São Paulo: Vida, 2007.

ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUBIO, A. G. **Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. **Teologia da Libertação: política ou profetismo?** São Paulo: Loyola, 1977.

SANTA ANA, J. H de. **Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre unidade cristã e o Reino de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1987.

SCHULTZ, D. P. & SCHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SHAULL, R. **As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica**. Petrópolis: Vozes, 1967.

_____. **Surpreendido pela graça**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de dogmática: volume I**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SCHWANTES, M. **Gênesis 1-11: vida, comunidade e Bíblia**. São Leopoldo: Cebi, 2007.

SKIDMORE, T. **Brasil: de Castelo a Tancredo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SLATER, D. **Cultura do consumo e modernidade**. São Paulo: Nobel, 2002.

SOBRINO, J. **Teología desde la realidad**. In: SUSIN, L.C. (Org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2000.

SOUZA, L. A. G de. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUNG, J. M. **Teologia e economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Sementes de esperança: a fé em um mundo de crise**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. (Org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola/Soter, 2000.

TILICH, P. **A era protestante**. São Paulo: Traço a Traço, 1992.

_____. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **História do pensamento cristão**. São Paulo: Aste, 2007.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 2004.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TOFFLER, A. **O choque do futuro**. Rio de Janeiro: Artenova, 1972.

VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WATSON, P. S. **Deixa Deus ser Deus: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero**. Canoas: Ulbra, 2005

WEISER, A. **Os Salmos**. São Paulo: Paulus, 1994.

WESTERMANN, C. **O livro de Gênesis: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ZILLES, U. **Teoria do Conhecimento**. Porto Alegres: EDIPUCRS, 2003

3. ARTIGOS

ALVES, R. **Injusticia y rebelión**. In: **Cristianismo y Sociedad**, vol. 2, nº 6, 1964.

_____. **La muerte dela iglesia y el futuro del hombre**. In: **Cristianismo y Sociedad**, vol. 2, nº 6, 1964.

ARALDI, C. L. **A vontade de potência e a naturalização da moral**. Publicado em: 12/11/2011. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/188-a-vontade-de-pot%C3%A2ncia-e-a-naturaliza%C3%A7%C3%A3o-da-moral>. Acesso em: 16/06/2014.

AZEREDO, V. D. **Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna**. Publicado em: 10/12/2011. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/186-lyotard-e-nietzsche-a-condi%C3%A7%C3%A3o-p%C3%B3s-moderna>. Acesso em: 16/06/2014.

BOFF, L. **Como pregar a cruz numa sociedade de crucificados?** In: **Revista Eclesiástica Brasileira** (Petrópolis), vol. 44, nº. 173, mar. 1984. p. 71.

CABRAL, A. M. **Nietzsche e a semântica da vontade de poder**. Publicado em: 21/04/2009. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/03/02-alexandre.pdf>. Acesso em 12/07/2015.

CARVALHAES, C. **O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação**. Publicado em: 13/06/2011. Disponível em: http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/diversos/pobre_nao_tem_sexo_claudio.pdf. Acesso em: 12/09/2014.

CORBIER, C. **Harmonia e música dionisíaca: do drama musical grego ao nascimento da tragédia**. Publicado em: 20/01/2014. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/266-harmonia-e-m%C3%BAsica-dionis%C3%ADaca-do-drama-musical-grego-ao-nascimento-da-trag%C3%A9dia>. Acesso em: 15/06/2014.

FOGEL, G. **Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar**. Publicado em 12/04/2002. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/86-por-que-n%C3%A3o-teoria-do-conhecimento?-conhecer-%C3%A9-criar>. Acesso em 14/08/2015.

GAZOLLA, R. **Caminhos de Dionísio: Platão e Nietzsche (a propósito do diálogo Symposium)**. Publicado em: 14/06/2001. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/70-caminhos-de-dioniso-plat%C3%A3o-e-nietzsche-a-prop%C3%B3sito-do-di%C3%A1logo-symposium>. Acesso em: 18/06/2014.

JÚNIOR, A. É. H. **Responsabilidade social e revolução no movimento ecumênico Brasileiro dos anos 50 e 60**. Trabalho apresentado no IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

JÚNIOR, J. L. C. **A dimensão do corpo na Bíblia**. In: **Estudos Bíblicos** (Petrópolis), vol. 3, nº. 87, 2005.

HACKMANN, G. L. B. **A Igreja da Lumen Gentium e a Igreja da Gaudium et Spes**. Publicado em dezembro 2005. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1713/1246>

HURTADO, M. **Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea**. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/091111-Novascristologias.pdf> Retirado em: 09/06/2016.

KLOPPENBURG, B. **No quarentenário da Lumen Gentium**. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** (Petrópolis). Fasc. 256, out. 2004. p. 835.

LUCCHETTI, B. **Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito**. Publicado em: 12/03/1996. Disponível em: file:///C:/Users/GERAOL~1/AppData/Local/Temp/cn_01_03-1.pdf. Acesso em: 17/06/2014.

MARTON, S. **Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salasquarda**. Publicado em: 13/04/1997. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/10-nietzsche-e-a-celebra%C3%A7%C3%A3o-da-vida-a-interpreta%C3%A7%C3%A3o-de-j%C3%B6rg-salasquarda>. Acesso em: 17/06/2014.

MELO, R. F. **O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo**. Publicado em: 20/06/2013. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v6n1/melo.pdf>. Acesso em 19/06/2014.

MENDES, R. A. S. **Ditaduras civil-militares no Cone Sul e a Doutrina da Segurança Nacional: algumas considerações sobre a historiografia**. Disponível em: <http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewFile/2175180305102013006/2835>

MOREIRA, F. S. **Linguagem e verdade: A relação entre Shopenhauer e Nietzsche em Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. Publicado em:

20/09/2012. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/258-linguagem-e-verdade-a-rela%C3%A7%C3%A3o-entre-schoepenhauer-e-nietzsche-em-sobre-verdade-e-mentira-no-sentido-extramoral>. Acesso em: 15/06/2014.

PATTO, M. H. S. **O conceito de cotidianidade em Agnes Heller e a pesquisa em Educação**. Disponível em: http://www.ip.usp.br/portal/images/stories/MH/o_conceito_de_cotidianidade.pdf Retirado em: 02/06/16.

PICCOLI, L. F. **A potência do trágico em Nietzsche**. Publicado em: 21/09/2012. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v5n2/piccoli.pdf>. Acesso em: 15/06/2015.

OLIVEIRA, N. **Desconstruindo a libertação: teologia e filosofia política**. Disponível em: <http://ejesus.com.br/desconstruindo-a-libertacao-teologia-e-filosofia-politica-1/> Retirado em: 09/06/16.

SCHULER, M. **Ordo Amoris**. Disponível em: <http://www.jeanlauand.com/SchulerOrdoAmoris.pdf> Retirado em 13/05/16.

SINNER, R. V. **Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública**. Publicado em: 14/05/2013. Disponível em: http://www.est.edu.br/downloads/pdfs/bibliografias/exame_de_selecao_ppg_2013_02/SINNER,%20Rudolf%20von.%20Da%20teologia%20da%20libertacao%20para%20uma%20teologia%20da%20cidadania%20como%20teologia%20publica.pdf. Acesso em 02/10/2014.

STELLINO, P. & GORI, P. **O perspectivismo moral nietzschiano**. Publicado em: 18/11/2013. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/268-o-perspectivismo-moral-nietzschiano>. Acesso em 13/06/2014.

TEIXEIRA, F. **Teologia da Libertação: eixos e desafios**. In: Fernando Torres et al. **Teologia da libertação e educação popular**. São Leopoldo: Ceca/Cebi/Celadec, 2006.

4. DISSERTAÇÕES E TESES

ALMEIDA, S. M. de. **O pensamento Teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade.** Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

BARBOSA, F. V. **A religião como linguagem da esperança no pensamento de Rubem Alves.** Dissertação de Mestrado defendida na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), 2011.

BATISTA, R. B. M. **Redescobrimdo o sentido da vida sob a perspectiva da arte. Variações de um tema: Rubem Alves.** Monografia para o curso de pós-graduação em Educação Musical. Conservatório Brasileiro de Música, 1997.

COSTA, R. **Self-Critical Theology: Parallels and Affinities between the Frankfurt School of Critical Theology and Public Theology of Rubem Alves.** Dissertação de Mestrado defendida na Harvard Divinity School, 1984.

_____. **Toward a Latin American Protestant Ethic of Liberation: A Comparative Study of the Writings of Rubem Alves and José Mígues Bonino from the Perspective of the Sources and Substance of their Social Ethics.** Tese de Doutorado defendida na Universidade de Boston, 1990.

DAMIANO, G. A. **O mestre do jogo. Rubem Alves.** Dissertação de Mestrado defendida na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1986.

FILHO, J. B. **Por uma eclesiologia militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina.** Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 1988.

KUZMA, C. A. **O futuro de Deus na missão da esperança cristã: um estudo da escatologia da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual.** Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, 2012.

FRANCO, S. G. **The Concepts of Liberation and Religion in the Work of Rubem Alves.** Dissertação de Mestrado defendida na Rt. College, Vancouver, 1987.

MARIANI, C. M. **A espiritualidade como experiência do corpo.** Dissertação de Mestrado defendida na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1997.

PETERSON, G. B. **Paradigms of Hopes: A Comparison of Ernst Bloch and Rubem Alves.** Dissertação de Mestrado defendida na Universidade de Mc Gill, 1974.

REBLIN, I. A. **Teologia: outros cheiros outros sabores... a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano.** Dissertação de Mestrado defendida na Escola Superior de Teologia, 2007.

REIS, H. **Saber e sabor: a educação na perspectiva do prazer.** Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Católica de Brasília, 2000.

SILVA, H. **A era do furacão. História contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil, 1959-1966.** Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 1996.