

2.

O ITINERÁRIO BIOGRÁFICO-TEOLÓGICO DE RUBEM ALVES

Este capítulo ater-se-á na localização histórica do pensamento de Rubem Alves. Procuraremos demonstrar, como a teologia desse autor – uma voz importante do protestantismo brasileiro engajado na tarefa da libertação humana –, inseriu-se como um discurso crítico-teológico da Civilização Moderna. Iniciaremos indicando os antecedentes históricos que foram as bases de uma nova maneira de se fazer teologia – a partir do oprimido. E, após isso, exporemos os traços biográficos do autor, suas mais importantes obras, suas contribuições isalinas e as fontes do seu pensamento heterodoxo-criador.

2.1 Antecedentes Históricos

O propósito desse tópico é localizar, historicamente, o pensamento de Rubem Alves. Ele, tal como outros representantes da Teologia da Libertação, fez nascer na segunda metade do século XX uma teologia crítico-libertadora da situação de pobreza e opressão que viviam os países do assim chamado terceiro mundo.

Nos séculos XIX e XX, a teologia cristã era predominantemente européia e estadunidense. Era uma teologia que respondia as inquietudes e provocações do “não crente”³. A nova civilização, que alcançou o seu apogeu no fim do século XVIII com dois acontecimentos decisivos, a saber: a revolução industrial e a revolução democrática. Esses importantes acontecimentos fizeram nascer novos horizontes de questionamentos à teologia cristã.

Antes de entramos propriamente nas novas questões que a civilização moderna trouxe como desafios a teologia cristã, é necessário, elucidarmos esse momento histórico tão importante no processo de maturação de nossa civilização.

Etienne A. Higuier assim define esse momento histórico:

Entende-se, geralmente, por modernidade um modo de civilização que se desenvolveu na Europa ocidental a partir do século XVI, com o humanismo renascentista e a Reforma

³ Essa expressão “não crente” foi uma expressão utilizada pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez que em 1974 caracterizou a diversidade de orientação entre a teologia cultivada no Atlântico Norte e o novo projeto elaborado na América Latina. Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 335.

Protestante e encontrou os seus fundamentos filosóficos e políticos nos séculos XVII e XVIII, com o pensamento empirista, racionalista e iluminista⁴.

O adjetivo moderno de alguma maneira nos convida a compreender esse momento histórico como ruptura. Uma ruptura das tradições dominantes em todas as áreas do saber humano. Faz-se necessário, nesse momento, lembrarmos das palavras que abrem as meditações metafísicas de um dos principais precursores da modernidade, a saber, René Descartes:

Havia muito tempo tinha observado que, em relação aos costumes, às vezes é necessário seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, como se fossem indubitáveis, conforme já foi dito anteriormente. A partir do momento, porém, em que desejava dedicar-me exclusivamente a pesquisa da verdade, pensei que deveria agir exatamente ao contrário e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com a intenção de verificar se, depois disso, não restaria algo em minha educação que fosse inteiramente indubitável. Desse modo, considerando que nossos sentidos às vezes nos negam, quis supor que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. Por haver homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria e cometem paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. Enfim, considerando que todos os próprios pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que haja nenhum nesse caso que seja verdadeiro, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras do que as ilusões de meus sonhos. Logo em seguida, porém, percebi que, enquanto eu queria pensar assim que tudo era falso, convinha necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. O notar que esta verdade penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalá-la, julguei que podia acatá-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava⁵.

Andrés Torres Queiruga comentando a dúvida metódica de Descartes disse que “duvidar de tudo” não era um mero capricho cartesiano, mas a constatação do fato de que todo um mundo cultural tinha vindo abaixo e que era preciso reconstruí-lo desde a base⁶. A ciência, a filosofia, a ética, a política, a economia, a arte e, não menos importante, a religião, se viram na tarefa de desconstruir todo “dogma” que restringisse o pensamento humano.

É necessário lembrar-se de outra face da modernidade. Não sem razão Martin N. Dreher, analisando o período da modernidade, disse: “*Pietismo e Ilustração são as duas faces de uma mesma moeda, cunhada para um novo período da história do cristianismo no Ocidente. Trata-se do período que se convencionou designar de Modernidade*”⁷.

⁴ HIGUET, E. A. *Teologia e Modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 9

⁵ DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Escala, 2005. p. 39-40

⁶ QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 18

⁷ DREHER, M. N. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 127

O século XVII⁸, conhecido como Escolasticismo Protestante, foi um período de ossificação da criatividade teológica reinaugurada pela Reforma Protestante no século XVI. A insensibilidade ante a natureza simbólica do pensamento religioso fez com que teólogos, movidos pela arrogância em tons de onisciência, engessassem a criatividade teológica dos reformadores. Uma brutal traição do *princípio protestante*⁹.

O pietismo¹⁰ e, tampouco, a Ilustração podem ser compreendidos sem o contexto de seu nascedouro que também tem suas raízes no século XVII. Ao acentuar o individualismo e a espiritualização da fé o pietismo reagiu procurando superar o confessionalismo estéril advindo das discussões escolásticas, das hierarquias e da frouxidão ética. Wolfhart Pannenberg destaca a relevância epocal do século XVII para o surgimento da sociedade moderna¹¹.

Nesse sentido, a civilização se viu livre das amarras que a imobilizava. Na crença do progresso infinito – por que não dizer indefinido? – a civilização moderna se viu dentro de um processo irreversível. A emancipação do indivíduo, o progresso da sociedade, a libertação de grupos ou classes eram os imperativos da urgente tarefa da desconstrução da antiga civilização.

A Modernidade com o incremento das ciências naturais fez nascer novos questionamentos aos teólogos que trabalhavam com a revelação bíblica. A Revolução Francesa, com os princípios da liberdade, igualdade e fraternidade, e a Revolução Industrial, com a sua racionalidade técnica, formularam imprescindíveis questões sobre a importância da igreja para a nova sociedade e para a cultura.

⁸ Battista Mondin diz que na Escolástica Protestante do século XVII houve a inserção do pensamento de Aristóteles a serviço da Escritura. Para esse autor, em Melancton, há um abandono da intransigência dos reformadores no que diz respeito à inserção da filosofia aristotélica na interpretação bíblica. Para Mondin, os teólogos protestantes do século XVII procuravam dar uma expressão sistemática às doutrinas dos reformadores para defendê-las dos ataques dos teólogos adversários, a saber, os teólogos romanos. Cf. MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulinas, 1979.

⁹ Essa expressão de Paul Tillich foi profundamente utilizada na análise do protestantismo empreendida por Rubem Alves no livro “Dogmatismo e Tolerância”. Cf. ALVES, R. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 135-150

¹⁰ Uma profunda análise do Pietismo como reação ao “Escolasticismo Protestante” está nas páginas que abrem o livro “Teologia Moderna” de Hugh R. Maskintosh. Cf. MACKINTOSH, H. R. *Teologia Moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004. p. 21-23

¹¹ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 122.

Não foram poucas as leituras que despiram a “rainha das ciências”, a saber, a Teologia, e a deixaram completamente nua. Ludwig Feuerbach em seu livro “Essência do Cristianismo” apresentou uma crítica mordaz à teologia quando disse que o objeto da mesma nada mais era do que a projeção da psique humana. Feuerbach, sem retratar as afirmações desse livro na segunda edição, ao contrário do que fez Kant à segunda edição da “Crítica da Razão Pura”¹², disse:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem o seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor¹³.

Karl Marx, influenciado pela crítica impetrada por Ludwig Feuerbach à religião e, para além da mesma, disse, na obra intitulada “Sobre a religião” – obra que é uma recolha dos textos mais importantes que Marx e Engels consagraram entre 1841 e 1894 –, que o obscurantismo religioso é incompatível com a ciência e com o progresso social e que, por conseguinte, deve ser desmistificada para a promoção da emancipação do homem. Nas primeiras linhas desses textos recolhidos, Karl Marx disse:

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 *opium* 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 auréola¹⁴.

Para Freud, pai da psicanálise, no mesmo caminho dos críticos anteriores, a religião não passa de uma ilusão, um estágio primitivo e infantil de sobrevivência. Para Freud, o ser humano precisa renunciar as intenções mágicas e ilusórias, não importa a forma de sua manifestação: seja na própria magia, seja no brinquedo

¹² Na apresentação de “A essência do Cristianismo”, Rubem Alves, o autor da apresentação, diz que Kant, em virtude da destruição da teologia racional impetrada pela primeira edição de Crítica da Razão Pura, habilidosamente se retratou dizendo no prefácio da segunda edição: “*Achei, portanto, necessário, negar o conhecimento de Deus a fim de fazer lugar para a fé*”. Para Alves, Feuerbach não fez nenhuma concessão. No prefácio a segunda edição Feuerbach não hesitou em dizer: “*O clamor provocado pelo presente trabalho não me surpreendeu e conseqüentemente em nada modificou a minha posição*”. Cf. FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988. p. 7

¹³ FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. p. 55

¹⁴ MARX, K. H. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972. p. 48

infantil, seja nos valores, seja na religião. Em “O Futuro de uma Ilusão”, Freud, desmascarando a gênese da religião disse:

Acho que preparamos suficientemente o caminho para uma resposta a ambas as perguntas. Ela será encontrada se voltarmos nossa atenção para origem psíquica das idéias 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 (...)¹⁵.

2.1.1 A Teologia Liberal como resposta à civilização moderna

A teologia precisou responder as indagações e inquietudes, acima apresentadas, que aquela civilização moderna fez nascer. Trancar as portas para o mundo moderno e ser acusada de antimodernismo ou ultramontanismo era a consequência natural dos que não dialogavam com aquele universo cultural. De Friedrich Daniel Schleiermacher, quando em 1799 publicou “Sobre Religião: discursos dirigidos a seus cultos depreciadores”, até 1919, quando Karl Barth, publicou o seu “Comentário aos Romanos”, nasceram, em especial no protestantismo, os esforços teológicos de conciliação da fé cristã com aquele novo universo cultural. A esses esforços foi dado o nome de Teologia Liberal.

A expressão “Teologia Liberal” tem a suas origens no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791) que pretendia indicar, com essa expressão, a utilização livre do método histórico-crítico na avaliação das fontes da fé e da teologia sem os ditames da tradição dogmática¹⁶.

A Teologia Liberal, que nasce do encontro do liberalismo (como autoconsciência da burguesia européia no século XIX) com a teologia protestante, não é um movimento uniforme e sim, como diz Rosino Gibellini, *polimorfo*¹⁷. A interpretação racionalista do Novo Testamento (Baur, Strauss, Bauer), a reflexão do teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl, e da sua escola que incluía teólogos sistemáticos como Herrmann, estudiosos do Antigo Testamento como Wellhausen, do Novo Testamento com Jülicher, historiadores como Harnack e

¹⁵ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p. 43

¹⁶ GIBELLINI, R. *A teologia do Século XX*. p. 19

¹⁷ *Ibid.*, p. 19

filósofos da religião como Troeltsch, pertencem aos esforços protestantes do século XIX para compreender a fé cristã nesse novo universo cultural.

Friedrich Schleiermacher, pai da Teologia Liberal, partindo dos postulados de Kant – que transferiu a religião da esfera da razão para a do sentimento – mostrou que a essência invariável da religiosidade é o sentimento de dependência radical a Deus. A idéia de Deus para esse teólogo não era alcançada através do conhecimento conceitual, como afirmavam os racionalistas, mas por meio da intuição e do sentimento.

David Strauss, Ferdinand Baur, Albrecht Ritschl e Adolf Von Harnack eliminaram da vida de Cristo tanto os milagres como os dogmas. Para esses autores, representantes paradigmáticos da Teologia Liberal, os dogmas seriam fruto da helenização do cristianismo e os milagres seriam produto da mentalidade mágica e supersticiosa dos primeiros discípulos.

2.1.2 A Neo-ortodoxia como reação à Teologia Liberal

A neo-ortodoxia européia foi uma reação a Teologia Liberal. A um pequeno texto escrito por Adolf von Harnack, intitulado “Quinze perguntas aos teólogos que desprezam a teologia científica” e publicado nas páginas da revista “Mundo Cristão”, Barth escreveu, na mesma revista, uma resposta na qual se levantou a suspeita de que a teologia liberal havia se distanciado do tema da teologia que é a palavra da revelação de Deus.

O Deus que na Epístola aos Romanos é o Deus *absconditus* não pode ser encontrado pela via do sentimento de dependência absoluta – protagonizado por Schleiermacher –, nem muito menos pela história (Troeltsch) e tampouco por uma via metafísica. Para Barth, o único caminho que vai ao encontro do totalmente Outro (Rudolf Otto) é Jesus Cristo. O homem afetado por sua pecaminosidade não está apto para conhecer a Deus. Ele se encontra separada numa diferença totalmente impraticável.

Falar de Deus, como fazem os aprisionados no imanentismo, enquanto superlativo do homem é converter a teologia em mera psicologia. O verdadeiro Deus, longe de ser a humanidade em sua máxima expressão e projeção¹⁸,

¹⁸ FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. p. 55-57

confronta e julga radicalmente a todo ato concreto. Deus se revela como o Senhor, e o é de modo absoluto. E, a despeito de sua transcendência, Ele vem a ser nosso na encarnação.

A partir da década de 20, Bultmann se insere também na teologia dialética. Num artigo escrito em 1924, percebemos facilmente a sua inserção nessa teologia: *“O tema da teologia é Deus, e a principal crítica contra a teologia liberal é que ela não lidou com Deus, mas com o ser humano”*¹⁹.

Para Bultmann, a teologia não pode deixar de falar de Deus. Ela não é um discurso *sobre* Deus, mas sempre será um discurso *de* Deus. E o Deus da teologia cristã é um Deus que se dá a conhecer ao homem e que lhe vem ao encontro. A teologia cristã fala de Deus a partir de sua revelação e cujo acolhimento se chama fé. Consequentemente, só podemos falar de Deus na medida em que falamos de sua palavra dirigida a nós.

2.1.3 As conseqüências antropológicas da Civilização Moderna

Ser-nos-á interessante expor, nesse momento, abrindo um parêntese de grande importância para as próximas reflexões, outra face da modernidade que explicita as diferentes respostas que a Neo-ortodoxia Européia e a Teologia da Libertação assumiram. Para tanto recorro aos escritos de Etienne A. Higuét e do Pe. Alfonso Garcia Rubio. Etienne, ainda em sua árdua tarefa de definição desse momento histórico – os séculos XVI a XIX –, nos apresenta três conceitos que elucidam a compreensão da modernidade. Ele diz:

(...) pode-se distinguir um conceito técnico e científico (racionalidade matemática e instrumental, revolução industrial), um conceito político (revolução democrática e Estado abstrato centralizado) e um conceito psicológico (emergência da consciência individual e do domínio privado)²⁰.

Já o teólogo católico García Rubio, elabora, em seu livro “Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs”, uma profunda análise das conseqüências antropológicas do mundo moderno e industrial no que diz respeito ao conceito técnico e experimental nascido na modernidade e que

¹⁹ BULTMANN, R. apud. PIRES, F. P. *Mito e hermenêutica: O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Emblema, 2005. p. 30

²⁰ HIGUET, E. A. *Teologia e Modernidade*. p. 11

“contribuíram poderosamente para o nascimento e desenvolvimento acelerado da *Civilização Industrial*”²¹.

Para García Rubio, os países industrializados precisavam buscar matérias-primas baratas para alimentar a própria indústria e de mercado consumidor para colocar os produtos manufaturados. E nessa busca desenfreada pelo crescimento e pela expansão industrial os países colonizados – por que não dizer neo-colonizados? – tornaram-se responsáveis, na divisão internacional do trabalho, de fornecer esses recursos.

Sem dúvida, essa divisão não foi feita de maneira igualitária. O poderio da *Civilização Industrial* impôs os termos das transações comerciais fazendo dos países fornecedores desses recursos dependentes economicamente, politicamente, culturalmente e até religiosamente. Foi erigido um sistema bem estruturado no qual uma pequena elite de países controlava o mundo tal qual no interior dos países modernos uma pequena elite controlava a maioria da população.

As conseqüências antropológicas são de todas sentidas no mundo moderno. O ser humano, à luz da visão atomizada da realidade material, tornou-se, conseqüentemente, “*isolado num mundo desprovido de solidariedade*”²² e, tal como a natureza, “*atomizado*”²³. As leis da seleção natural foram naturalmente aplicadas nas sociedades humanas as quais não hesitaram em tratar os países não industrializados como “inferiores” e os países industrializados como “superiores”.

A natureza foi completamente despida de seu caráter “*fascinante-sagrado*”²⁴ e o ser humano moderno, responsável pela nudez da natureza, viu-se completamente livre para dominá-la e explorá-la. Obcecada pela fé no progresso, dogma que os capitalistas e socialistas comungam, a civilização moderna e industrial devastou o meio ambiente de maneira extremamente grave.

Há de se lembrar nesse momento a crítica radical da Escola de Frankfurt. Fundada na década de 20, a Escola de Frankfurt tem suas raízes históricas no período pós-guerra. Nos dramáticos momentos (Fascismo, Nazismo, Stalinismo e

²¹ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001. p.25

²² HIGUET, E. A. *Teologia e Modernidade*. p. 11

²³ RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. p.29

²⁴ *Ibid.*, p. 33

Segunda Guerra Mundial) os críticos da Frankfurt assistiram o “*desenvolvimento maciço, onipresente e irrefreável da sociedade tecnológica avançada*”²⁵.

Nas perceptíveis influências do hegelianismo, marxismo e freudismo, a Escola de Frankfurt desenvolveu uma teoria crítica, totalizante e dialética, da sociedade humana em seu conjunto. Essa teoria crítica foi feita a fim de promover uma transformação racional que levasse em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e fecunda com os outros ao invés de um sistema opressor e sua perpetuação²⁶. O socialista e psicanalista Eric Fromm, que entrou posteriormente para a Escola de Frankfurt, em seu livro “O Medo à Liberdade”, não sem perceber as relações entre o protestantismo e o capitalismo, afirmou:

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 alheia²⁷.

Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, célebres representantes da Escola de Frankfurt, mostraram com auspícios de genialidade que o progresso econômico que supostamente deveria estar a serviço da libertação do ser humano acabou por escravizá-lo. A ideologia capitalista em conexão com os interesses industriais obstaculizou a consciência crítica do ser humano, reduzindo-o a mero consumidor dos produtos industrializados, e, transformando-o em um “dente de engrenagem” na irrefreável busca pela produtividade.

A civilização moderna que se enxergou como messias na busca da libertação humana de todas as forças que a escravizavam apenas substituiu a forma de dominação. Hebert Marcuse 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*”²⁸.

²⁵ REALE, G. *História da Filosofia: Do Romantismo até os nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 839

²⁶ Ibid., p. 839

²⁷ FROMM, E. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983. p. 95

²⁸ MARCUSE, H. *A ideologia da Sociedade Industrial: O homem Unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 142

Nesse sentido, a civilização moderna, que projetou e empreendeu a 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)*”²⁹.

2.1.4 Teologia da Libertação como reação às desumanidades da Civilização Moderna

A Teologia da Libertação – como teologia profética da América Latina contras as desumanidades dos países industriais (colonizadores) – tem suas raízes nos gritos proféticos de Antonio Montesinos e Bartolomeu de las Casas. Este último, “perseguidor” dos índios, em um dia de “Páscoa de Pentecostes”, ao considerar o capítulo 34 do Eclesiástico, experimentou uma profunda conversão transformando-se em um “perseguido” por causa da justiça dos índios³⁰.

Bartolomeu de las Casas, Josué de Acosta e Bernadino de Sahagún são os primeiros teólogos que em terras latino-americanas protestaram contra a injustificada exploração e escravidão dos índios. Se teólogos tais como Juan Ginés de Sepúlveda, Juan Mayor e até mesmo o “progressista” Vitória, 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 dos apóstolos, acima mencionados, que num protesto contra a escravidão dos índios fizeram nascer, em solos coloniais, uma teologia que o Atlântico Norte precisou ouvir.

Não podemos deixar de mencionar ainda as insurreições indígenas e negras que eclodiram por causa da colonização dos países ibéricos, responsáveis pelo genocídio econômico e cultural de milhares de vidas. A revolução de Tupac Amaru, a organização da “República dos Palmares” e a conjuração dos mulatos dirigida por Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes) estão entre as diversas

²⁹ Ibid., p. 142

³⁰ DUSSEL, E. *Hipóteses para uma história da Teologia na América Latina (1492-1980)*. In: RICHARD, Pablo (org.). *História da Teologia na América Latina*. p. 168.

insurreições que se tornaram paradigmáticas na construção de uma consciência libertária e reacionária³¹.

Sobre os ombros desses movimentos reacionários, gestou-se, a partir dos anos de 1960, uma reflexão caracteristicamente latino-americana e que, paradoxalmente, era herdeira das transformações e dos desenvolvimentos do pensamento europeu. Nas caravelas da Europa vieram à injustificada e interesseira colonização e, também, os fundamentos teóricos que alimentaram uma resistência intelectual e reacionária. As conseqüências históricas da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, o desenvolvimento do referencial teórico marxista nas ciências sociais e a criação de uma tradição intelectual revolucionária ocidental européia afetaram diretamente no processo de formação de uma consciência de libertação das fortes estruturas dos países colonizadores que geravam o subdesenvolvimento nos países colonizados³².

Em 1964, deu-se uma ruptura epistemológica no âmbito das ciências sociais na América Latina. Com base nas análises sobre o subdesenvolvimento, propostas por Raul Prebisch, elaborou-se a teoria da dependência (Celso Furtado e Fernando Henrique Cardoso) na qual se percebeu que o subdesenvolvimento é um subproduto do desenvolvimento. Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto no livro “Dependência e desenvolvimento na América Latina: Ensaio de Interpretação Sociológica” disseram:

O reconhecimento da historicidade da situação de subdesenvolvimento requer mais do que assinalar as características estruturais das economias subdesenvolvidas. Há que se analisar, com efeito, como as economias subdesenvolvidas vincularam-se historicamente ao mercado mundial e a forma em que se constituíram os grupos sociais internos que conseguiram definir as relações orientadas para o exterior que o subdesenvolvimento supõe. Tal enfoque implica em reconhecer que no plano político social existe algum tipo de dependência nas situações de subdesenvolvimento e que essa dependência teve início historicamente com a expansão das economias dos países capitalistas originários³³.

E se os países subdesenvolvidos não estão numa relação de interdependência e sim numa relação de “dependência” não superável pelo processo gradual e linear de desenvolvimento era necessário então um passo mais

³¹ RICHARD, P. *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 43-46

³² No livro “Bíblia e Teologia Política: Escrituras, tradição e emancipação” o teólogo Jimmy Sudário Cabral, no capítulo dois, nos oferece um excelente texto que mostra claramente o processo de formação de uma *intelligentsia* pós-colonial na América Latina. Cf. CABRAL, J. S. *Bíblia e Teologia Política: Escrituras, tradição e emancipação*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009. p. 61-86

³³ CARDOSO, H & FALETO, E. *Dependência e Desenvolvimento: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 26

radical, a saber, a ruptura. Para Gutiérrez, o desenvolvimentismo não passava de uma medida tímida, quando não falsa e contraproducente para alcançar uma verdadeira transformação³⁴. Para esse teólogo peruano, o desenvolvimento deveria atacar as causas da situação, das quais a mais profunda era a dependência econômica, social, política e cultural. Para tanto, as pequenas melhorias eram insuficientes e, em tal perspectiva, pareceu necessário falar do processo de libertação que é mais rico e adequado de conteúdo humano. Para Gutiérrez, a palavra libertação exprime “*o iniludível momento da ruptura, alheia ao uso corrente do termo desenvolvimento*”³⁵.

A Teologia da Libertação não era mais uma das teologias do genitivo³⁶. Como bem afirmou Boff: “*Esse tema não é gerado voluntaristicamente na cabeça de alguns teólogos à caça de objetos interessantes para suas discussões, mas nasceu como exigência da fé concreta...*”³⁷. A teologia da libertação nasce de uma indignação ética diante da pobreza e da marginalização de grandes massas de nosso continente. E por isso a Teologia da Libertação não era a proposta de um novo tema e sim uma nova maneira de se fazer teologia. Lembremo-nos, nesse momento, das sábias palavras de seu maior formulador:

Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto um novo tema para a reflexão quanto novo modo de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em ecclesia – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus³⁸.

A Teologia da Libertação, diferentemente do Liberalismo do século XIX e da Neo-ortodoxia Européia dos inícios do século XX, foi uma resposta ao *não homem*. As preocupações teológicas, nascidas na Europa e no Atlântico Norte, eram: Como anunciar Deus em uma civilização que se tornou adulta? Como anunciar Deus a partir da nova linguagem científica e tecnológica? As

³⁴ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 33

³⁵ Ibid., p. 34

³⁶ Hugo Assmann evitou inclusive o genitivo gramatical da expressão “Teologia da Libertação” e falou de uma “Teologia a partir da práxis da libertação”. Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. p.

³⁷ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. p. 17

³⁸ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. p. 27

preocupações metafísicas e meta-históricas da teologia contemporânea européia não contemplavam outro lado da civilização moderna.

Enquanto a teologia européia e estadunidense estava atenta aos desafios proporcionados pela racionalidade crítica e pela liberdade individual, no contexto de uma sociedade forjada pela burguesia, a Teologia da Libertação estava preocupada com os interlocutores esquecidos na história. Essa diversidade de orientação teológica cultivada nesses dois ambientes é muito bem explicada nas palavras esclarecedoras de Gustavo Gutiérrez:

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 Deus³⁹.

Os teólogos da Libertação fizeram uma prévia e consciente opção em favor dos pobres. Não sem disfarçar a sua real intenção, os teólogos da libertação, na sensível preocupação com os esquecidos dessa civilização moderna e industrial, fizeram uma opção política – os teólogos estão localizados ao lado dos oprimidos –, uma opção ética – a teologia nasce de uma indignação diante do escândalo da pobreza –, e uma opção evangélica – há uma motivação profundamente evangélica na escolha pelos pobres (Mateus 25, 35-46)⁴⁰.

A Teologia da Libertação como ato segundo é feita a partir de mediações tão bem narradas em um trabalho, com preocupações metodológicas, feito pelos irmãos Boff. Para esses autores, a Teologia da Libertação utiliza-se da mediação sócio-analítica – uma reflexão com óculos sócio-analíticos advindos das ciências sociais –, da mediação hermenêutica – que interpreta a Escritura e as fontes da tradição a partir de uma situação sócio-política –, e uma mediação prático-pastoral – que faz a articulação entre a teologia e prática⁴¹.

³⁹ GUTIÉRREZ apud. GIBELLINI, R., *A Teologia do Século XX*. p. 358

⁴⁰ GIBELLINI, R., *Ibid.* p. 354

⁴¹ BOFF, L. & Boff, C. *Da Libertação: o teológico das libertações sócio-históricas*. p. 50-56

A Teologia da Libertação nasceu de uma opção preferencial pelos pobres – ato primeiro – e por força dessa opção, foi gestada, em solos latino-americanos, uma reflexão, com raízes na articulação das mediações acima faladas, que se aproximou dos interlocutores ausentes na busca de torná-los mais presentes na construção de um mundo mais humano.

Rubem Alves está entre os articuladores dessa teologia que se reverberou no mundo inteiro desmascarando as raízes corruptas e desumanas das desigualdades entre os países industrializados e os países do assim chamado terceiro mundo. O teólogo de Boa Esperança está entre os teólogos latino-americanos que gestaram uma crítica totalizante da sociedade industrial e dos países do norte-atlântico que promoveram as desumanidades de nossa civilização moderna. E é sobre esse teólogo que trataremos nas próximas páginas.

2.2 Biografia

Nesse tópico procuraremos mostrar um pouco da história do autor estudado. O seu itinerário biográfico penetrou profundamente, talvez pelo seu viés psicanalítico, em seus escritos. Estudar as obras de Alves é, concomitantemente, estudar a sua vida. Faz-se necessário, portanto, expor os traços mais importantes de sua biografia.

Rubem Alves nasceu na cidade de Boa Esperança⁴², localizada na região sul do Estado de Minas Gerais, no dia 15 de setembro de 1933. Os pais de Rubem Alves nasceram em contextos diferentes. Seu pai, Herodiano Alves do Espírito Santo, nasceu em uma família humilde que cresceu muito, economicamente, por causa do empreendedorismo de Dona Sophia Alves, sua mãe.

Nas décadas de 1910 e 1920, Sophia Alves tornou-se uma das maiores comerciantes do sul de Minas Gerais. Quando possuía apenas 14 anos, Herodiano Alves perdeu o seu pai Altino Alves do Espírito Santo. Experiência que o forçou a assumir os negócios de sua família. Entretanto, Herodiano Alves tinha sido

⁴² Sobre a cidade natal Rubem afirma: “A cidade onde nasci encontra-se ali referida como o nome de *Dores de Boa Esperança*. Entretanto, por ocasião do meu nascimento, em 1933, o ‘Boa Esperança’ estava em desuso e a cidade era simplesmente conhecida como *Dores*. Nasci ‘dorense’. (...) Seus nomes anteriores haviam sido *Nossa Senhora das Dores do Pântano*, *Nossa Senhora das Dores do Pântano das Lavras do Funil*, *Dores da Boa Esperança* e, finalmente, *Boa Esperança*. Poucos sabiam de sua existência”. Cf. ALVES, R. *O velho que acordou menino*. São Paulo: Planeta, 2005. p. 21-27.

influenciado pelo espírito empreendedor de sua mãe e, por isso, fez com que o seu patrimônio crescesse muito através, principalmente, de suas atividades enquanto exportador de café.

Uma experiência incrível contada por Antônio Vida Nunes, professor na Universidade Federal do Espírito Santo, e que confirma a sua riqueza foi quando Herodiano Alves recebeu em sua casa a atriz Dercy Gonçalves que faria uma apresentação teatral em sua cidade. Momentos antes da apresentação, Herodiano descobriu que não tinha vendido quase nenhum ingresso no teatro. Em percebendo isso, mandou que lhe comprassem todos os ingressos distribuindo-os na cidade. A apresentação teatral ficou cheia e Dercy Gonçalves, ainda no início de sua carreira, elogiou o alto nível cultural da população⁴³.

Sua mãe, Carmem Sílvia de Azevedo, era de família nobre da cidade de Lavras. Segundo Antônio Vidal Nunes, sua família pertencia a uma tradição liberal positivista e tivera participação destacada na política mineira⁴⁴. Essa posição liberal fez com que a família de Rubem Alves, diferentemente dos cristãos e da liderança da Igreja Católica em Lavras (MG), recebesse os missionários presbiterianos dos Estados Unidos, que saíram de Campinas (SP) por causa da febre Amarela que se abateu sobre aquela cidade. Dentro desse espírito liberal os avós de Alves saíram em defesa dos imigrantes americanos recém chegados em sua cidade. Um fato curioso é que o bisavô materno de Rubem Alves, Dr. Jorge, doou um sítio que possuía para que os missionários presbiterianos construíssem ali uma grande escola.

Segundo Antônio Vidal Nunes, o casamento de Herodiano Alves do Espírito Santo e Carmem Sílvia de Azevedo aconteceu por conveniência⁴⁵. A família paterna era de origem humilde, mas tinha alcançado grande êxito nos negócios e, por outro lado, a família materna, embora nobre, encontrava-se em uma situação de decadência econômica. Em 1919, Herodiano e Sílvia casaram-se na cidade de Lavras.

Em 1930, com a grande depressão econômica nos Estados Unidos, Herodiano Alves do Espírito Santo, cuja riqueza dependia da exportação do café,

⁴³ NUNES, A. V. *Corpo, Linguagem e Educação dos Sentidos no Pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 13.

⁴⁴ Ibid., p. 13

⁴⁵ Ibid., p. 15

viu tudo o que construiu se perdendo no meio daquela grande crise econômica. Foi obrigado, juntamente com sua família, a se mudar para uma fazenda de seu cunhado que distava 10 quilômetros da cidade de Boa Esperança. Era uma fazenda sem o mínimo de conforto. Portanto, Rubem Alves, por causa dessa grande crise econômica nunca experimentou as benesses e os privilégios da riqueza de seus pais. Rubem Alves se lembra desse acontecimento:

Por exemplo: meu pai, homem muito rico, foi à falência. Ficou pobre. Teve de mudar da cidade para começar a vida nova. Se isso não tivesse acontecido, é provável que hoje eu fosse um rico fazendeiro guiando uma F1000 e contabilizando cabeças de gado⁴⁶.

Nessa fazenda, sem conforto, Rubem Alves foi criado. Os amigos se distanciaram e o único visitante que aparecia em sua casa era um senhor chamado Firmino. Suas primeiras memórias são oriundas dessa fase. Ele escreve em um ensaio intitulado “*‘O vento sopra onde quer...’ Confissões de um protestante obstinado*”:

Minha primeira experiência memória tem a ver com um hino. Meu pai havia ido à falência. Tudo se perdeu. Morávamos numa casa emprestada, velha, daquelas fazendas antigas do sul de Minas, sem água encanada, sem privada, sem luz elétrica. Era o cheiro do querosene das lamparinas, do estrume das vacas, do capim gordura, do milho fermentado, o barulho do monjolo, da água que caía do rego, os camundongos e os cães que ladravam pelas noites adentro... Mas, como disse Cecília Meireles, ‘quando a desgraça é profunda, que amigo se compadece?’ De um homem falido fogem os amigos. E foi então que apareceu lá naquela solidão um evangelista, o senhor Firmino. Do que ele dizia nada me restou: eu só tinha três anos. Mas guardei a música que me pareceu a estória de um homem de nome esquisito, João Totrono... Depois descobri que era ‘Junto ao trono de Deus preparado tens, cristão, um lugar para ti...’ Iniciaram-se minhas memórias como uma canção que ficou sendo sacramento de uma presença gratuita e estranha, quando os rostos familiares ficam raros⁴⁷.

Herodiano não era um homem do campo, mas um homem que possuía habilidades herdadas no comércio. Essa experiência como comerciante fez com que ele e sua família mudassem para a cidade. Mudaram em 1939 para a cidade de Lambari no sul de Minas, depois para a cidade de Três Corações, até que chegaram, em 1941, na cidade de Varginha e ali ficaram até 1945. Foi nessa cidade que Rubem Alves se sentiu pela primeira vez protestante. Ele escreve:

Pode ser que ninguém acredite, mas é fato: foi um padre que me fez sentir-me protestante pela primeira vez. Eu não pedi para ser protestante. Eram os meus pais que me levavam, meio à força, para a escola dominical. Aí aconteceu um acidente. Num grupo escolar, primeira ano, lá no sul de Minas. Num belo dia, sem aviso prévio, a professora entrou em classe acompanhada de um padre com batina preta. ‘Quem é que vai para a confissão e a comunhão?’, perguntou ele com a voz clerical. A meninada toda levantou a mão. Menos eu

⁴⁶ ALVES, R. *Se eu pudesse viver a minha vida novamente*. p.13

⁴⁷ ALVES, R. *Dogmatismo e Tolerância*. p. 21

e o Estelino, que era espírita. Todo mundo olhou espantado para a gente, enquanto o sangue subia ao rosto e os nossos olhos se enterravam no chão. Miseravelmente diferente⁴⁸.

Depois de ver seus negócios prosperando, Herodiano e sua família transferiram-se para a cidade do Rio de Janeiro indo morar na Rua da Passagem, no bairro Botafogo. “*Mudaram-me para uma grande cidade. Meus ‘outros relevantes’ se dissolveram em meio à complexidade incompreensível da vida urbana*”⁴⁹. Rubem Alves descreve essa situação, pegando emprestada uma palavra advinda da sociologia, como anomia, “*eu não dispunha de recursos humanos para sustentar-me naquela solidão abismal. Perdeu-se o meu cosmo. Os sociólogos descrevem esta condição como anomia*”⁵⁰.

A sua pobreza e caipirismo (seu sotaque revelava que ele era um menino da roça) foram suficientes para torná-lo diferente e ridículo⁵¹ entre os seus colegas do secundário. Ele escreve: “*Pela primeira vez conheci o embaraço de ser diferente. Tornei-me consciente de mim mesmo. Meu sotaque revelava quem eu era – um menino da roça. E os companheiros de escola não me perdoavam por isto. Como as crianças podem ser cruéis*”⁵².

Rubem Alves foi tomado e invadido pelo “*vazio em sem forma*”⁵³. A sua terra seca foi invadida pelas águas e o seu cosmo destruído pelas ondas. Interessante é observar que Alves lembra-se sempre da infância em Minas Gerais. “*Enquanto Maria Alice falava, eu voltava para a minha infância, em Minas Gerais, casa velha, forro de esteira, assoalho de taboas largas, já meio apodrecidas, goteiras sem conta nos dias de chuva.*”⁵⁴. “*Minha infância foi uma infância feliz*”⁵⁵.

⁴⁸ Ibid., p. 23

⁴⁹ Id., *O enigma da Religião*. Campinas: Papirus, 2006. p. 10. Para Leopoldo Cervantes-Ortiz esse texto, “Do paraíso ao deserto”, que abre o livro “Enigma da Religião”, mostra uma situação irônica porque foi incluído com um dos textos representativos da Teologia da Libertação ao lado de ensaios programáticos de autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Enrique Dussel e Juan Luis Segundo. Para Cervantes-Ortiz, o fato de que esse texto encerra a recompilação de Gibellini (La nueva frontera de la teología en América Latina) dá motivos para pensar se essa teologia, instalando-se com tanta propriedade no mundo teológico europeu, não estava errando por um triunfalismo que se moderou bastante com os anos. Cf. CERVANTES-ORTIZ, L. *A teologia de Rubem Alves: Poesia, brincadeira e erotismo*. p. 33-34

⁵⁰ Ibid., p. 10

⁵¹ ALVES, R. *O Sapo que queria ser príncipe*. São Paulo: Planeta, 2009. p. 40

⁵² Id., *O Enigma da Religião*. p. 10

⁵³ Ibid., p.10

⁵⁴ Id., *Transparências da Eternidade*. p. 42.

⁵⁵ Id., *Se eu pudesse viver a minha vida novamente*. p. 17

Entre 1946 e 1949, Alves cursou o ginásio. Em 1950, começou a estudar o Científico. A solidão que sentia no Rio de Janeiro abriu a porta para leitura e para a poesia. Não podemos nos esquecer, também, que a igreja se tornou um lugar de acolhimento. Lá ele se sentia a vontade, valorizado e reconhecido⁵⁶. A religião se tornou uma “*gratificação substitutiva*”⁵⁷. Rubem Alves se tornou um religioso. E como ele mesmo disse:

Este foi o caminho que inconscientemente segui. Tornei-me religioso. Não importa que o mundo zombe de nós. A verdadeira realidade está além. Se os nossos ‘outros relevantes’ são reduzidos à insignificância e à impotência, há um ‘Outro Relevante’ que nos ama e nos conhece, cujo poder é infinito⁵⁸.

E não somente religioso, mas um fundamentalista⁵⁹. “*Um piedoso fundamentalista*”⁶⁰. Alves encontrou-se com as certezas que a religião oferece e seguiu o caminho natural, tornando-se “*apóstolo da sua verdade*”⁶¹. Pensou em fazer carreira na medicina, mas optou pelo sacerdócio. Era ano de 1952 e muitos jovens naquela época faziam a mesma opção. Diz-nos Saulo Marcos de Almeida que naquele momento o país vivia enorme confusão político-social. Então os jovens naturalmente ligavam à fé cristã com a responsabilidade social⁶².

Em 1953, Alves iniciou seus estudos no Seminário Presbiteriano de Campinas. Naquela época, o Seminário Presbiteriano tinha se tornado o centro de vanguarda da teologia da Igreja Presbiteriana. Héleron da Silva afirma:

A faculdade de teologia conheceu seu auge na década de cinquenta e na metade dos anos 60, antes da política intervencionista da liderança da Igreja, quando integravam-se docentes como Júlio de Andrade Ferreira, o primeiro presidente da Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), Waldyr Carvalho Luz, recém chegado de Princeton onde obteve seu grau de doutor; Richard Shaull, missionário do Board of the New York, recém chegado da Colômbia, no ano de 1952, tornando-se logo líder da Confederação da Mocidade Presbiteriana; Gérson Meyer (substituto de Shaull, por pouco tempo), e Américo Justiniano Ribeiro, em 1955; Francisco Penha Alves, e Samuel Martins Barbosa (substituto de Guilherme Kerr após a sua morte) em 1959. Em 1961, Adauto Araújo Dourado e Osmundo Afonso Miranda entre outros. A produção acadêmica mais importante neste período foi a “*Revista Teológica*”, que se constituiu numa das mais importantes da América

⁵⁶ NUNES, A. V. *Corpo, Linguagem e Educação dos Sentidos no Pensamento de Rubem Alves*. p.58

⁵⁷ ALVES, R. *O enigma da Religião*. p.10

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11

⁵⁹ Para Rubem Alves o fundamentalismo é uma atitude que atribui caráter último às suas próprias crenças. É, segundo Alves, uma atitude dogmática e autoritária com respeito ao seu sistema de pensamento, e inversamente a atitude de intolerância e inquisitorial ante a qualquer tipo de “herege” ou “revisonista” que o caracteriza. Cf. ALVES, R. *O Enigma da Religião*. p. 12.

⁶⁰ *Ibid.*, p.11

⁶¹ *Ibid.*, p.12

⁶² 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

Latina e que expressava, no bojo de seus artigos, obrigatoriamente a doutrina da Igreja Presbiteriana do Brasil. O auge da Faculdade Teológica de Campinas dá-se com a formação de um corpo docente predominantemente brasileiro, inseridos nas questões sociais e políticas do país, mas que ainda estava atrelado às influências norte-americanas. (...) A Faculdade de Teologia ganhou projeção internacional, recebendo visitas ilustres como a de Bruce M. Metzger, professor de Grego e Exegese do Novo Testamento do Seminário Teológico de Princeton, em 1952, seguido por Manoford G. Gudzike, Henry Snyder Gehman, também princetoniano, professor de Velho Testamento e revisor de “Westminster Dictionary of the Bible”, James J. McCord, Otto A. Pipper, Charles E. S. Kraemer, Manuel Gutierrez Marín, Boen Giok Pouw, E. P. Groeneward e Lewis S. Mudge. O Seminário tornou-se o centro da vanguarda da Teologia da Igreja Presbiteriana – ainda que conservadora – passando a refletir sobre temas como o ecumenismo, a cultura, a participação cristã na universidade, o comunismo, a ação social e temas da teologia contemporânea⁶³.

No Seminário Presbiteriano, Alves se tornou aluno e amigo de Richard Shaull – missionário norte americano e professor da entidade. Richard Shaull veio ao Brasil para passar duas semanas como participante da Primeira Conferência de Estudos Latino Americanos, promovida pela Federação Mundial Cristã de Estudantes e acabou ficando 10 anos. Sobre a sua chegada Shaull disse:

Quando cheguei ao Brasil, descobri uma fascinante convergência entre os meus interesses e idéias e os de um extraordinário grupo de jovens protestantes, especialmente os presbiterianos. Logo descobri que o momento histórico então vivido no Brasil era dos mais propícios: uma nação inteira parecia encontrar-se no limiar de uma nova era⁶⁴.

A missão Presbiteriana a qual Richard Shaull estava ligado pediu para que ele lecionasse no Seminário Presbiteriano de Campinas. Para Shaull, a atmosfera do seminário era estéril e incapaz de responder às indagações de uma nova geração ou de conduzir a Igreja a uma nova era. Vendo essa esterilidade e convencido de que estaria contribuindo com algo que resultaria num processo criativo lecionou no Seminário Presbiteriano até 1957.

Em 1958, depois de um ano de férias, Shaull recebeu uma carta do reitor do Seminário de Campinas pedindo que não retornasse ao Brasil. O reitor estava convencido de que o ensino de Shaull estava se tornando um centro de crescente controvérsia na Igreja. Demitindo-se do Seminário de Campinas, Shaull, a convite do Reverendo Joaquim Beato – um excelente estudioso do Antigo Testamento com uma visão bastante progressista – foi para Governador Valadares colaborar na formação de um novo seminário teológico. Os anos que Richard Shaull passou no Seminário de Campinas foram suficientes para influenciar uma gama de

⁶³ 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. p. 105-106

⁶⁴ ALVES, R. (org.) *De dentro de um Furacão = Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana, 1985. p.184

estudantes e especialmente um de seus mais brilhantes alunos, a saber, Rubem Alves.

Em 1958, após a sua formação, Rubem Alves assume o sacerdócio na cidade de Lavras (Minas Gerais), com o firme propósito de ajudar as pessoas e organizá-las para um futuro melhor. Ali em Lavras Rubem Alves ficou aproximadamente quatro anos, ou seja, entre 1958 a 1963. Diz-nos Saulo Marcos de Almeida que nessa época Alves já compartilhava uma incipiente relação ecumênica com os católicos também preocupados com as dimensões humanas e sociais da fé cristã⁶⁵.

Em 1963, Rubem Alves deixa as atividades pastorais e sua casa para fazer seu mestrado na área de ética no Union Theological Seminary em Nova Iorque.

Sobre seus anos em Nova Iorque Rubem escreveu:

Era uma tarde comum, na cidade de Nova Iorque. Fim de um ano de sofrimentos. Tinha deixado esposa e filhos no Brasil para fazer um mestrado. Mas a saudade era grande demais. Arrumei minhas malas várias vezes para voltar, convencido que nenhum grau acadêmico valia a dor da separação. No meu quarto eu havia colocado um calendário regressivo, com o número dos dias que ainda faltavam para a volta. E, pela manhã, a primeira coisa que fazia era riscar mais um. Agora eu estava feliz. Faltava só um mês. Já terminara todos os meus compromissos acadêmicos, inclusive a tese de mestrado. O seu título revelava o que nadava pela minha cabeça. Aqueles eram anos de fervilhamento político-social no Brasil, e a gente sabia, com uma convicção escatológica que era inevitável que alguma transformação profunda acontecesse⁶⁶.

Tomado pelas questões sociais e antropológicas escreveu: “A Theological Interpretation of the meaning of the Revolution in Brazil”. Nessa dissertação, Alves analisa as condições objetivas e concretas da revolução no Brasil, assim como a exigência evangélica de participação dos cristãos naquele momento histórico. Há um mês do seu retorno para o Brasil, Rubem Alves estava voltando para sua casa em Nova Iorque de metrô quando viu um homem a sua frente que lia um jornal que na capa dizia: “Revolution in Brazil”. “Era o primeiro dia de abril de 1964”⁶⁷. Aquele mês foi o mais longo de sua vida:

Eu conhecia a psicologia daquele momento que se vivia no Brasil: ‘caça as bruxas’. Eu a aprendera no estudo e na experiência das Inquisições, períodos em que desaparece a inocência e a simples delação já constitui veredicto. A política eclesiástica aparecia como profecia secular. As duas são uma mesma coisa. A diferença está em que se numa os deuses aparecem com vestimentas sagradas e perfumes de incenso, nas outra as roupas são de outras cores e os rituais litúrgicos seguem outros ritmos⁶⁸.

⁶⁵ ALMEIDA, S. M. *O pensamento Teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*. p. 14

⁶⁶ ALVES, R. *Da Esperança*. p.25

⁶⁷ Ibid., p.25

⁶⁸ Ibid., p.26

Rubem Alves retorna ao Brasil. Ao chegar ao Brasil dirigiu-se para a cidade de Lavras para assumir a sua paróquia. A sua viagem para Lavras foi interrompida pelos militares que fiscalizavam a Fernão Dias. “*Eu já vira coisas assim no cinema*”⁶⁹. Já em Lavras, Rubem Alves passou uma noite inteira queimando livros e enfiando em sacos outros para serem jogados no rio.

Numa tarde bem fria, Rubem recebe uma ligação de Sílvio Menicucci, prefeito e amigo, convocando-o ao Hotel Central, pois lá havia um advogado com documentos que eram do interesse de Rubem. Ele já sabia que era o dossiê resultado da incursão dos militares de meses antes. O que mais doeu em Rubem foi que uma das peças básicas desse dossiê era um documento da direção do Instituto Gammon, escola protestante que funcionava numa chácara que pertencera ao seu bisavô.

Não adiantava mais lutar, e foi aí que Rubem Alves foi convidado pela Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América do Norte, em combinação com o presidente do Seminário Teológico de Princeton para fazer um doutoramento. Juntamente com a sua família, Rubem Alves se dirige a cidade de Campinas para pegar um avião no Aeroporto Internacional de Viracopos. Alves sabia que estava sendo indiciado em Minas Gerais e que poderia ser detido em qualquer momento no aeroporto. Quando o avião decolou a sua sensação foi de extrema liberdade. “*Não me esqueço do momento preciso quando o avião decolou. Respirei fundo e sorri, descontraído, na deliciosa euforia da liberdade*”⁷⁰. Foi nesse tempo que ele escreveu sua tese com o seguinte título: “Towards a Theology of liberation”.

Aprovado com a nota mínima em função da sua teimosia frente aos interditos da banca que o examinou, aquilo que deveria ser uma eclesiologia acabou se tornando uma meditação sobre a possibilidade de libertação. Era o ano de 1968. Conforme Alves, ele não podia imaginar que seria um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: a Teologia da Libertação.

Um editor católico se interessou pelo texto de Alves e fez apenas uma reserva. O nome do livro era meio esquisito: libertação, nome sem respeitabilidade teológica, sobre quem ninguém falava. O que estava em alta era a

⁶⁹ Ibid., p.29

⁷⁰ Ibid., p. 31

Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e o editor católico sugeriu a Alves que trocasse o título da sua obra para *A Theology of Human Hope*⁷¹. Rubem comenta ironicamente: “*É sempre mais fácil pegar um trem que está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada*”⁷². Harvey Cox escreveu o prefácio da tese.

“*A Theology of Human Hope*” (traduzido para o francês, espanhol e italiano), e “*Tomorrow’s Child*”, ambas com a primeira edição nos Estados Unidos, valeram-se como movimentos iniciais da Teologia da Libertação. Mais tarde (1984), ainda que de forma resumida, Rubem Alves retoma o tema da libertação no livro “*O Suspiro dos Oprimidos*”.

De volta ao Brasil, rompe com a sua igreja e instala-se em Campinas, vindo morar ao lado do Seminário Presbiteriano do Sul, onde obteve a sua primeira formação. Tornou-se professor da Unicamp e respeitado conferencista na área da educação. Psicanalista e escritor, vai ampliando aos poucos a sua produção literária conhecida nas faculdades, escolas secundárias, empresas, bancos e igrejas. Tornou-se proprietário do Bar Dali, espaço cultural de gente que cultivava requintados gostos pela arte, incluindo aqui a culinária, poesia e bom bate-papo. Rubem Alves é, incontestavelmente, um dos maiores teólogos protestante do Brasil e um dos mais destacados e importantes teólogos da América Latina.

2.3 Obras

Ater-nos-emos, nesse momento, nas obras mais importantes de Rubem Alves localizadas em três grandes fases. Observaremos, a partir desse tópico, que o autor deixa uma postura mais acadêmica (primeiras obras) para pensar e escrever suas idéias através de um estilo mais livre e poético.

As obras de Rubem Alves revelam-nos uma teologia iconoclasta que dialogou profundamente com toda consciência crítica da modernidade ocidental. Influenciado pela maturidade kantiano-bonhofferiano que humanidade experimentou na modernidade, Alves elaborou uma crítica mordaz que desconstruiu todo o castelo hierárquico e religioso da tradição cristã.

A teologia de Alves foi uma profunda radicalização do espírito protestante que se moveu numa recusa a toda e qualquer estrutura metafísica. Alves rompeu, a

⁷¹ O título foi mudado pelos seus editores católicos (Corpus Book), pois tentaram relacioná-la com a teologia da esperança de Jürgen Moltmann. Cf. ALVES, R. *Da Esperança*. p. 41

⁷² ALVES, R. *Da Esperança*. p. 41

partir de seu diálogo com as teologias européias da “Morte de Deus”, com toda a tradição metafísica advinda das elucubrações teológicas da teologia cristã ocidental. Suas obras precisam ser lidas a partir desse itinerário dialógico.

Contra as estruturas eclesiais ou industriais que distanciam o ser humano da liberdade e do sentido erótico da vida, Alves anuncia, em suas obras, a libertação humana de toda e qualquer estrutura repressiva do corpo. O corpo criativo (que também é cultural) precisa estar livre das prisões hierárquicas no processo de morte/ressurreição para a construção da *ordo amoris*.

Rubem Alves escreveu um amplo material teológico, pedagógico, filosófico, psicanalítico e infantil. São mais de cem obras entre estudos, meditações teológicas e crônicas sem contar artigos e vídeos. Propomos, a seguir, a seguinte divisão das obras do Autor.

2.3.1 Primeiras Obras (1963-1975)

Neste período, o autor publicou as seguintes obras: “A Theological interpretation on the meaning of the revolution in Brazil”. [1963]. “A Theology of Human Hope”. [1969]. “Tomorrow’s Child. Imagination, creativity and the rebirth of culture”. [1972]. “O Enigma da Religião”. [1975].

Nota-se nessas primeiras obras que o interesse de Rubem Alves era o tema da libertação humana. A partir de um estágio político-dialético, Alves vai assumindo uma percepção estético-imaginativa na tarefa da libertação humana.

2.3.2 Obras de distanciamento da Teologia da Libertação (1975-1982)

Neste período o autor publicou as seguintes obras: “Protestantismo e Repressão”. [1979]. “Conversas com quem gosta de ensinar”. [1980]. “Filosofia da Ciência. Introdução ao jogo e suas regras”. [1981]. “Variações sobre a vida e a morte. O feitiço erótico-erótico da teologia”. [1981]. “Creio na ressurreição do corpo”. [1982]. “Dogmatismo e Tolerância”. [1982].

Rubem Alves nessa fase começa a meditar, a partir das influências de Wittgenstein, sobre o fundamentalismo da linguagem que tanto a ciência como a como o protestantismo apresentam. Para ele, o ser humano é um construtor de mundos/culturas que nascem e morrem para nascerem de novo. A linguagem

dogmática e repressiva, presente no protestantismo e na ciência, precisa ser abandonada para que novos mundos nasçam.

2.3.3 Obras de livre expressão das idéias alvesianas (1982-até o presente momento)

Neste período o autor publicou as seguintes obras: “Mahatma Gandhi: A política dos gestos poéticos”. [1983]. “Poesia, profecia, magia. Meditações”. [1983]. “Estórias de quem gosta da ensinar”. [1984]. “O Suspiro dos Oprimidos”. [1984]. “De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. [1985]. “Pai Nosso. Meditações”. [1987]. “Tempus Fugit”. [1990]. “O poeta, o guerreiro e o profeta”. [1990]. “Teologia do Cotidiano. Meditações sobre o momento da eternidade”. [1991]. “A Alegria de ensinar”. [1991]. “O retorno e terno”. [1992]. “Sobre o tempo e a eternidade” [1995]. “O quarto do mistério”. [1995]. “O que é religião”. [1996]. “A festa de Maria”. [1996]. “As contas de vidro e o fio nylon”. [1997]. “Cenas da vida”. [1997]. “Concerto para o corpo e alma”. [1998]. “Lições de feitiçaria”. [1998]. “E aí? Cartas aos adolescentes e a seus pais”. [1999]. “Entre a ciência e a sapiência: O dilema da educação”. [1999]. “O amor que acende a Lua”. [1999]. “Navegando”. [2000]. “Por uma educação romântica. Brevíssimos exercícios de imortalidade”. [2000]. “Mosaico de pensamentos: Amor-Morte-Espiritualidade”. [2000]. “A escola com que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir”. [2001]. “O médico”. [2001]. “As cores do crepúsculo: A estética do envelhecer”. [2001]. “Coisas do amor”. [2001]. “Coisas da alma”. [2001]. “Coisas que dão alegria”. [2001]. “Retratos de amor”. [2002]. “Transparências da eternidade”. [2002]. “O poema nosso de cada dia”. [2002]. “Mansamente pastam as ovelhas”. [2002]. “Fomos maus alunos”. [2003]. “Quarto de badulaques”. [2003].

Os mesmos temas que ocuparam as fases anteriores são trabalhados novamente, mas agora em pequenas peças ensaísticas – as chamadas crônicas – nas quais Alves pensa a vida, o cotidiano e Deus de uma maneira mais livre e poética. Cabe ressaltar aqui a apreciação de Antônio Magalhães que compreende

Rubem Alves como o primeiro a se apropriar de uma maneira de fazer teologia que tem como principais interlocutores os autores e poetas da literatura⁷³.

2.3.4 Literatura Infantil

Essas são as obras que Alves escreveu para o público infantil: “Estórias para pequenos e grandes”. [1984]. “A operação Lili”. [1987]. “O patinho que não aprendeu a voar”. [1987]. “O medo da sementinha”. [1987]. “Os morangos”. [1987]. “Como nasceu a alegria”. [1987]. “A selva e o marzo”. [1987]. “A libélula e a tartaruga”. [1987]. “A montanha encantada”. “A volta do pássaro encantado”. [1990]. “A planície e o abismo”. [1991]. “A porquinha do rabo esticadinho”. [1991]. “O escorpião e a rã”. [1991]. “O gambá que não sabia sorrir”. [1992]. “Lagartixas e dinossauros”. [1992]. “A menina e a pantera negra”. [1992]. “Estórias de bichos”. [1992]. “A menina e o pássaro encantado”. [1992]. “A loja dos brinquedos”. [1996]. “O país dos dedos gordos”. [1997]. “A menina, a gaiola e a bicicleta”. [1997]. “A toupeira que queria ver o cometa”. [1997]. “O flautista mágico”. [1997]. “A pipa e a flor” [1997]. “O sapo e o porco-espinho”. [1997]. “O passarinho engaiolado”. [1997]. “A boneca de pano”. [1998]. “O gato que gostava de cenoura”. [1999]. “A árvore e a aranha”. [1999]. “A estória dos três porquinhos”. [2002]. “Caindo na real: Cinderela e Chapeuzinho Vermelho para o tempo atual”. [2004].

2.4 Contribuições Isalinas.

É de grande interesse na presente dissertação destacar as contribuições de Rubem Alves junto ao ISAL (Igreja e Sociedade da América Latina – Comissão Latino Americana). O ISAL é um movimento ecumênico, nascido em 1962, por inspiração do Concílio Mundial de Igrejas⁷⁴, e que visava: “*Anunciar o Reino*

⁷³ MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 144

⁷⁴ A partir do primeiro quartel do século XX aconteceram diversos esforços de aproximação das igrejas protestantes. Esses esforços deram origem a conferências tais como a Conferência Missionária Mundial, em Edimburgo (1910), a Conferência Universal do Cristianismo Prático “Vida e Ação”, em Estocolmo (1925) e a Conferência Universal “Fé e Ordem”, em Lausanne (1927). Desses esforços nasceu o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) que passou a organizar uma série de Assembleias, conferências e comitês de discussões e práticas ecumênicas. O CMI colabora com as suas mais de 330 igrejas-membro em 100 países diferentes, apoiando a suas iniciativas a nível local. Responde aos apelos por ação e informação, provenientes das suas igrejas-membro e outras organizações interessadas. Através de ações de solidariedade presta ajuda em casos de

numa sociedade abalada por transformações sociais inusitadas e de conseqüências imprevisíveis”⁷⁵. O ISAL tornou-se um movimento evangélico latino americano que possibilitou um diálogo aberto, “*não confessional*”⁷⁶ onde teólogos, como Rubem Alves, puderam pensar mais livremente o tema igreja e a sua missão no mundo.

É de grande importância dizer duas coisas sobre Rubem Alves nessa fase: a primeira é que este período coincidiu com o tempo nos EUA, vale citar suas palavras: “*Mas se na partida está a euforia da liberdade, na chegada está a tristeza do exílio*”⁷⁷, e, também, de seu afastamento da Igreja Presbiteriana do Brasil, da qual tornara-se pastor: “*Agora o que restava da Igreja Presbiteriana do Brasil que eu amara? Absolutamente nada. Meu desprezo era total, irremediável, absoluto*”⁷⁸.

A segunda é que as suas contribuições eclesiológicas de Alves junto à ISAL deveram-se fortemente a influência de Richard Shaull no que diz respeito ao conceito “Igreja da Diáspora”.

Acaso não deveríamos nós, na Diáspora contemporânea, revelar menos a reunião dos crentes confessantes dentro de uma comunidade religiosa e acentuar mais a formação de pequenas comunidades de testemunho, dedicadas a tarefa de anunciar a realidade da Graça de Deus no mundo e a chamar os homens para recebê-la e viver por ela? Isso não exclui a preocupação pela reunião final do povo de Deus, mas a situa num contexto escatológico, provavelmente mais fiel ao espírito do Novo Testamento⁷⁹.

Para Richard Shaull, a igreja só viverá se estivermos dispostos a assistir à morte de nossas mais prezadas formas de vida eclesiástica. Aquilo que sucedeu na diáspora judaica deve acontecer, também, na igreja contemporânea: a dispersão dos cristãos em pequenas comunidades dedicadas a tarefa de anunciar a realidade da graça.

Rubem Alves partindo do mesmo postulado afirma: “*E para a surpresa nossa, encontramos mais sinais do Espírito fora dos limites fechados de nossas*

catástrofes naturais e crises inesperadas. Cf. 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.

⁷⁵ FILHO, J. B. *Por uma Eclesiologia Militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, UMESP, p. 132.

⁷⁶ ALMEIDA, S. M. *O pensamento teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*. p. 53

⁷⁷ ALVES, R. *Da Esperança*. p. 31

⁷⁸ Ibid. p. 36

⁷⁹ Id., *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. p. 153

*comunidades eclesiais do que dentro delas*⁸⁰. Nessas instâncias de percepção eclesial nasce as contribuições alvesianas junto ao ISAL. Saulo Marcos de Almeida diz que as contribuições teológicas de Rubem não foram vastas, mas também não menos relevantes.

Podemos destacar logo de início duas percepções alvesianas da sociedade e da igreja latino-americana. A primeira é a percepção do erro sociológico que apontava o Brasil como um país subdesenvolvido em função da sua inadequação tecnológica. Alves diz que as razões do subdesenvolvimento não são de fundo técnico, mas sim de fundo ético por parte daqueles que estruturavam a injustiça a partir da concentração econômica. O que Alves propõe a partir dessa percepção é a revolução. Ou seja, o desmoronamento daquelas estruturas que nutrem os cadáveres e as vítimas do subdesenvolvimento.

A segunda percepção é que a triste realidade social do Brasil encontrava respaldo na subjetividade do povo que se conformava diante da realidade impossibilitando quaisquer mudanças. Esse estado de apatia social por parte do povo provinha também da religiosidade popular: *“Antes de tudo desejo dizer que o conformismo foi nutrido por muito tempo pela maneira religiosa de viver: somos pobres porque esta é a vontade de Deus”*⁸¹. Esse tipo de atitude fatalista proibia a participação dos camponeses na estruturação política do país. É, a partir, dessa problemática social, de desigualdade e ajustamento popular, que compreendemos a participação e contribuição das palavras alvesianas para a identidade e missão da igreja.

A desigualdade social, a exploração do campesinato pelos donos de terra, a má distribuição das terras e o péssimo salário dos trabalhadores se transformaram na triste percepção de alguns protestantes, católicos e marxistas que buscavam um mundo mais humano. A humanização do ser humano se tornou à meta comum dos que buscavam uma sociedade igualitária. Infelizmente, as interpretações das ações de Deus no interior da Igreja cristã estavam limitadas as ações de Deus no passado – em Israel. Alves anuncia, diferentemente, que cada momento da história está aberto para as ações redentoras de Deus.

⁸⁰ ALVES, R. *O enigma da Religião*. p.15.

⁸¹ ALVES, R. Injusticia y Rebelion. *Cristianismo y Sociedad* 2, 6 (1964): 40-53

Deus está trabalhando hoje e concretamente na redenção da humanidade. Há uma unidade indissociável entre o Deus criador e o Deus redentor. É interessante perceber, no entanto, que a revolução é interpretada, por Alves, como o ato pelo qual a Igreja obedece os passos redentores de Deus num movimento de invasão. A revolução significa que o processo de redenção das estruturas de pecado de nossa sociedade não se dá por evolução e, sim, unicamente, pela renovação das estruturas. Essa deve ser a busca dos que almejam a humanização do ser humano e das estruturas nas quais ele vive.

E como Alves pensa a Igreja? Rubem Alves, em suas reflexões eclesiológicas, parte do amadurecimento “kantiano-nietzscheano” da “morte de Deus” que foi, sem dúvida, um passo de amadurecimento da humanidade. Esse passo significou a dessacralização dos ídolos, a liberdade para a humanidade e a abertura para um futuro construído pela criatividade humana.

Rubem Alves, a partir da “morte de Deus”, proclama a “morte da Igreja” como condição indispensável para um verdadeiro humanismo. Se para Alves a “morte de Deus” significou a dessacralização dos ídolos e abertura do ser humano na exploração de novos horizontes, por outro lado, a “morte da Igreja”, que está conectada aquela, era a presença não libertadora, não contemporânea e não aberta para o futuro. Tentar salvar a igreja presente nas condições de secularização não era nada mais do que um reformismo⁸². Rubem Alves, a partir das influências do “espírito protestante” de Paul Tillich, quer uma nova eclesiologia que negue o atual modelo e aceite, irremediavelmente, a morte do protestantismo histórico, preservando apenas o seu princípio.

O princípio protestante é para Paul Tillich o protesto profético contra a presente ordem das coisas. Esse princípio foi encontrado nos momentos fundantes do protestantismo. Tillich, que percebeu perfeitamente o distanciamento do protestantismo com a situação proletariado, diz que o caráter incondicional e universal da mensagem protestante só poderá ser mantido se for protestante o abandono do tipo de protestantismo que não consegue se relacionar com a situação do proletariado. A resposta positiva em relação ao distanciamento só pode ser dada se o protestantismo conseguir ser ver fora de seu presente *status*.

⁸² ALVES, R. La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre. *Cristianismo y Sociedad* 6, 2 (1968): 3-19

Por causa desse distanciamento o protestantismo tem sido uma permanente traição ao “princípio protestante”. Tillich diz:

A situação do proletariado, na medida em que representa o destino das massas, está em desacordo com o protestantismo cuja mensagem leva personalidade individual a se confrontar com a necessidade de uma decisão religiosa, deixando-a entregue aos próprios recursos na esfera social e política, e considerando as forças dominantes da sociedade como estabelecidas por Deus⁸³.

Para Alves, é preciso aceitar a morte dessa igreja, seja ela católica, porque as estruturas de pensamento desta contribuíram para a sacralização do *status quo*, ou, seja ela protestante, principalmente o latino-americano, que provêm do pietismo e que por isso abandona as estruturas sociais como ponto de partida. A morte da igreja, nesse sentido, passa ser visto como um ato de graça, não só para os indivíduos como também para as organizações. A morte da igreja significa o anúncio “profético” de uma vida eclesial revitalizada pela participação de Deus na história.

Rubem Alves também percebe uma desintegração da linguagem da igreja histórica aos reais problemas da vida humana. A experiência histórica da igreja, expressa em sua linguagem, perdeu a sua contemporaneidade. Por isso, é necessário anunciar a morte da igreja para que, através da ressurreição, uma igreja viva e relevante nasça com a missão de reconstruir uma nova terra. Essa é a esperança veterotestamentária que assumiu uma característica marcadamente materialista, pois optou pela vida em detrimento da esperança pós-morte.

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 natureza⁸⁴.

Para finalizar, é necessário destacar a principal contribuição de Alves junto ao ISAL. Para o teólogo mineiro, a identidade da “Igreja viva” não está na compreensão cognitiva que se tenha acerca da sua essência, porque essa postura prenderia Deus numa estrutura e em uma confissão de fé. Mas está na compreensão do Deus que age no aqui e agora. Para usar uma fraseologia paulina, Deus nos incita: “*não vos conformeis com este século* (Romanos 12, 1-2)”.

Com a mesma compreensão dos reformadores, Alves, crê que a igreja nasce e é reconhecida, inexoravelmente, pela ação de Deus na história humana. E

⁸³ TILICH, P. *A Era Protestante*. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 181

⁸⁴ ALVES, R. La muerte dela Iglesia y el futuro Del hombre. *Cristianismo y Sociedad* 6, 2 (1968): 3-19

quaisquer perguntas sobre a responsabilidade da comunidade de fé, devem encontrar respostas, sobretudo, na iniciativa de Deus em penetrar na história. Alves proclama o encontro nostálgico (já que era existente nas comunidades bíblicas) da liberdade de Deus com a subjetividade humana. E a partir desse encontro, o Autor e os co-autores lutam comunitariamente na construção de um mundo humanizado.

2.5 Fontes do pensamento heterodoxo-criador de Rubem Alves

Nesse tópico mostraremos as maiores fontes do pensamento heterodoxo-criador de Rubem Alves. Observaremos que seus influenciadores o ajudaram a forjar um pensamento crítico-criativo para a libertação humana. Para além de um conformismo passivo, Alves, moldado pelas obras que leu, empreendeu um discurso ético-estético-profético contras as estruturas desumanas da civilização moderna.

É de grande importância iniciar esse momento citando o que o próprio Alves disse a cerca das influências que recebeu e que fomentaram o seu caráter teológico e biográfico. Ele diz: *“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”*⁸⁵.

Rubem Alves é o que é pelos escritores interiorizados nesse ritual antropofágico que ele vivenciou nos períodos da sua vida. Não se pode falar de Alves sem citar antes os escritores que ele devorou ao longo da sua carreira teológica, filosófica, psicanalítica e poética.

Richard Shaull foi, sem dúvida, o maior influenciador de Rubem Alves. Ele nasceu na Pensilvânia, Estados Unidos, e diplomou-se em sociologia pelo seminário de Princeton (doutoramento). Lecionou nos seminários de Nova York, Princeton até que, em 1952, foi lecionar em Campinas.

Richard Shaull foi o teólogo que abriu o protestantismo brasileiro para o tema da libertação. Surpreendentemente rompeu as barreiras da sua pátria para adiantar-se espantosamente na América Latina e influenciar um dos maiores teólogos do protestantismo brasileiro. Foi em Campinas que se deu o grande

⁸⁵ ALVES, R. *Se eu pudesse viver a minha vida novamente*. p. 17

encontro de Rubem e Shaull. Duas personalidades distintas, mas que convergiam em uma busca comum. Busca que se manifestou rapidamente, por causa da mentalidade que prevalecia naquela geração de estudantes que vivenciaram os efeitos da efervescência teológica e das primeiras tentativas de resposta à realidade social. O próprio Rubem disse acerca de Shaull:

Não é lá tão difícil imaginar que Deus mora em outros lugares parecidos, pelo mundo afora, outros oásis de tranqüilidade, que existem aqui e ali... O problema é que o Shaull dizia outra coisa. ‘ Vocês procuram Deus onde todas as coisas estão calmas, não? Eu sugiro uma outra busca: que se procure Deus nas asas do furacão’ (...) A paz do silêncio do templo, o silêncio da hora de meditação, a meditação das celebrações litúrgicas, a liturgia dos sentimentos, a natureza, em sua quase silenciosa adoração... Lembro-me de Shaull, no interior de um lindo templo que tinha uma parede de vidro aberta para um bosque de pinheiros. Eu estava enlevado, até que ele disse com uma pitada de ironia. ‘ É, o templo nos leva para a paz da natureza, e nos distancia dos problemas do mundo...’ 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 encarnação⁸⁶.

Rubem ainda diz:

O Shaull só dizia: Estão vendo? Olhem só sinais dos tempos... Tirem os olhos das pedras, deixem de meditar sobre as fontes tranqüilas, saiam do abrigo dos subterrâneos... Por todos os lugares aparecem os indícios de que algo grande e terrível está por acontecer. Os fundamentos do mundo estremeçam. Os poderosos construíram fortalezas de dinheiro e de armas. Ficaram ricos e o seu orgulho cresceu sobre as mortes. Os banqueiros, os ditadores, os países ricos, os exércitos de direita e de esquerda... Mas, de todo mundo, ergue-se um grande gemido, gemido dos pobres, dos oprimidos... E este gemido é mais que gemido dos homens: é o gemido do próprio Deus. O grito dos que sofrem: vingança do nosso Deus⁸⁷.

O contato com a teologia de Shaull foi impactante. Por meio dela, Alves descobriu o mundo como lugar de desenvolvimento e aplicação das verdades de fé. Não mais como uma série de abstrações, mas, sim, como um conjunto de elementos que urgia em colocar em funcionamento nas vidas e experiências dos seres humanos. Era uma teologia da encarnação que renovava os óculos hermenêuticos em relação à vida, igreja e da missão. Sobre Shaull, Júlio de Santana afirmou:

A situação teológica latino-americana começou a ser transformada a partir da década de 1950. Não se trata aqui de analisar como esta renovação ocorreu no catolicismo romano, que a partir de 1959 começou a viver um período de reformas motivadas pelo Papa João XXIII e o Concílio Vaticano II. Por outro lado, quando se trata de compreender o caminho percorrido por uma minoria de pensadores evangélicos que procuraram tornar presente o melhor do pensamento protestante na América Latina, é inevitável referir-se à influência e ao magistério de Richard Shaull⁸⁸.

⁸⁶ SHAULL, R. *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. p. 22.

⁸⁷ Ibid, p. 23

⁸⁸ CABRAL, J. S., apud, SANTANA, J. *Bíblia e Teologia Política: Escrituras, Tradição e Emancipação*. p. 73

Mas a influência na obra teológica de Rubem Alves não está limitada a de Richard Shaull. Ela transcende ao teólogo norte-americano. Rubem é influenciado também pelas idéias bonhoefferianas de secularização. Nos escritos de secularização do mundo, os quais foram escritos na prisão, Bonhoeffer diz que Deus se tornou um artifício usado para encher os vazios do conhecimento humano. Para ele, as pessoas religiosas falam de Deus quando a percepção humana chega ao fim, ou seja, quando os recursos humanos falham. Porém, o mundo adulto aprendeu a resolver os seus problemas sem apelar para Deus. A maioria está forçando nossa civilização a abandonar um falso conceito de Deus⁸⁹.

Para Bonhoeffer, o ídolo que as gerações religiosas passadas batizaram com o nome de Deus precisa ser morto e enterrado para que o ser humano possa se encontrar com o Deus vivo. Nos mesmos caminhos de Bonhoeffer, Tillich também pensa a morte de Deus como libertação de um Deus tirano:

Como tal esta 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 controle⁹⁰.

Não podemos nos esquecer da imagem bonhoefferiana da polifonia da vida. Para Bonhoeffer, Deus e sua eternidade querem ser amados não de maneira a anular o amor terreno. O amor terreno precisa ser um *cantus firmus*⁹¹ para quais todas as demais vozes ressoam como contrapontos. Para Bonhoeffer, um destes contrapontos é o amor terreno tal como expresso em Cantares de Salomão. Um amor ardente, sensual e que desafia todos aqueles que vêem o que é cristão na moderação das paixões. Para o pastor alemão, toda vez que o *cantus firmus* estiver claro e evidente o contraponto poderá se desenvolver com tanta intensidade quanto possível. O *cantus firmus* e o contraponto são inseparados, porém

⁸⁹ BONHOEFFER, D. *Resistência e Submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 150-158

⁹⁰ TILLICH, P. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. p. 142-143

⁹¹ BONHOEFFER, D. op. cit., p. 140

distintos, assim como a natureza divina e humana de Cristo foram pensadas no Credo de Calcedônia.

No pensamento alvesiano, o ser humano livre das estruturas repressivas, é pensado enquanto livre para desfrutar de todos os prazeres da vida. Não de maneira hedonista e irresponsável, mas em uma espécie de continuação da encarnação. Alves, a partir dessa imagem bonhoefferiana, concede um novo valor para a vida e para a existência.

Entres os maiores influenciadores do pensamento de Rubem Alves encontramos o filósofo alemão Ludwig Feuerbach. Ludwig Feuerbach é um filósofo de uma posição intermediária ou de transição entre os grandes sistemas: o Idealismo Alemão (e a herança da Ilustração e do Romantismo que eles recolhem) de uma parte e, de outra, o materialismo histórico de Marx.

O método que Ludwig Feuerbach utiliza para empreender sua crítica ao sistema teológico do pensamento cristão é denominado, por ele mesmo, como análise histórico-filosófica em contraste com as análises somente históricas do cristianismo. Acerca do seu método Feuerbach diz:

(...) visto que meu livro nada mais é que uma análise fiel, que se atém da maneira mais rigorosa ao seu objeto, uma análise histórica e filosófica, 'auto-desilusão', a 'auto-consciência' da religião. Uma análise histórico-filosófica, em contraste com as análises somente históricas do Cristianismo⁹².

Seu método de indagação pode ser chamado de genético-crítico, no sentido de que ele quer captar o significado autêntico que não se pode deduzir apenas dos fatos mencionados pela história. Ele quer chegar à experiência religiosa, sendo a mesma despojada das aparências, através dos métodos das ciências naturais. Feuerbach diz:

(...) a teologia não é tratada nem como uma pragmatologia mística, como o é pela mitologia cristã; nem como ontologia, como o é pela filosofia especulativa da religião, mas como uma patologia psíquica. O método que o autor aqui segue é inteiramente objetivo – é o método da química analítica⁹³.

As influências desse filósofo na teologia alvesiana são sentidas em cada capítulo dos seus livros. Seja na idéia da corporeidade, como uma radicalização da teologia encarnacional, ou então, na linguagem, como uma luta contra o espírito absolutista e fundamentalista do Protestantismo Histórico. Em diversos livros vemos as influências feuerbachianas no pensamento de Alves:

⁹² FEUERBACH, L. A. *A Essência do Cristianismo*. p. 33

⁹³ Ibid., p. 19

Lembro-me de Feuerbach. Compreendeu que estamos destinados ao nosso corpo, especialmente os olhos. Vemos. Mas em tudo o que vemos encontramos os contornos da nossa própria nostalgia, o rosto da alma (...). Nossos deuses são nossos desejos projetados até os confins do universo. ‘Se as plantas tivessem olhos, capacidade de sentir e o poder de pensar, cada uma delas diria que a sua flor é a mais bela’⁹⁴.

Outra influência fundamental na teologia de Alves é a contribuição do principal cavaleiro da modernidade, Friedrich Nietzsche. A dificuldade Alves para se encaixar na estrutura hierárquico-política e no fundamentalismo da teologia clássica ocidental, chegado a ele pelo protestantismo histórico no Brasil, é compreendida mais facilmente se considerarmos a influência de Nietzsche na teologia alvesiana:

Nietzsche era, antes de mais nada, um amante da terra, da vida, da liberdade e da espontaneidade. Com a visão de profeta que o caracterizou, ele pôde perceber que a história da civilização ocidental era uma história de repressão. Segundo Nietzsche, isto significa que a familiaridade com as raízes mais espontâneas da vida – características do estilo Dionisiano de vida – foi reprimida pelo estilo Apoliniano: o triunfo da forma, do limite, sobre a vitalidade e espontaneidade. Toda a sua obra é, assim, um protesto contra a repressão e uma celebração da vida. É preciso que a terra seja transformada num local de recuperação, onde o homem possa ser devolvido ao que Norman Brown denominou o “sentido erótico da vida”, 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. Ora, Nietzsche compreendeu que toda estrutura de repressão que funcionou na civilização ocidental estava inseparavelmente ligada a uma estrutura religiosa. Em nome de Deus nega-se a vontade, a espontaneidade; o ideal cristão é a obediência, o camelo que aceita todas as regras sem reclamar. Em nome de Deus nega-se o tempo, porque seu mundo é o mundo da eternidade. Em nome de Deus nega-se a liberdade ao homem para criar um futuro novo, porque todos os valores já haviam sido codificados no passado. É por isso que ele anuncia o super-homem (que nenhuma relação tem com a ideologia nazista, como se tentou crer), o homem que terá coragem de afirmar a sua vida e sua liberdade contra todas as estruturas de repressão que nossa civilização criou. Ora, a coroa de toda estrutura era o nome de Deus. Graças a este nome a repressão se tornava sagrada e a condição do oprimido se tornava em virtude. Consequentemente, a “morte” deste nome trazia consigo mesmo o começo do fim das estruturas de repressão. Elas perdem seu caráter sagrado, e o homem, até então na condição de camelo, está livre para se tornar no leão que haverá de destruir o dragão que o oprime. O homem se reconcilia com a terra e a fertiliza com o seu amor. É por isto que para Nietzsche o anúncio da morte de Deus tem a qualidade de uma “boa nova”, porque ela significa permissão para a vida, para o mundo, para o futuro⁹⁵.

A morte de Deus e o anúncio do super-homem não é a tentativa de provar que Deus não existe como fazem os ateus. A morte de Deus é a constatação do niilismo da modernidade. É o fato de que a fé em Deus, que servia de base para a moral cristã, deixou de ser plausível e, por isso, se encontrava minada. O anúncio da morte de Deus, feita por Nietzsche, é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas da civilização moderna.

⁹⁴ Id., *Da Esperança*. p. 18

⁹⁵ ALVES, R. *Deus Morreu - Viva Deus!* In: Liberdade e fé. Rio de Janeiro: Tempo e presença. p. 29- 30.

Foi o ser humano moderno o responsável pela perda da confiança em Deus pela supressão da crença no mundo verdadeiro, oriunda da metafísica clássica e do cristianismo, pela substituição da teologia pela ciência, do sono dogmático pelo sonho antropológico, do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem. A expressão “morte de Deus” é a percepção da ruptura que a modernidade introduz na história com o desaparecimento dos valores absolutos. E, conseqüentemente, a morte de Deus significou a substituição da autoridade da Igreja pela autoridade do ser humano, a substituição do desejo de eternidade pelo desejo do progresso histórico.

O super-homem, nesse sentido, é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma. Ou seja, é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo além e se volta para a terra. Nietzsche, através de Zaratustra, assim expressou:

Desprezadores do corpo: até na vossa loucura e no vosso desdém sereis o vosso próprio ser. Eu vos digo: o vosso próprio ser quer morrer e se afastar da vida. Não pode fazer o que mais desejaria: criar superando-se a si mesmo. É isto que ele mais deseja; é esta a sua paixão toda. É, porém, tarde demais para isso: por isso até o vosso próprio ser quer desaparecer, desprezadores do corpo. O vosso próprio ser que quer desaparecer: por isso desprezais o corpo! Porque não podeis criar já, superando-vos a vós mesmos. Por isso vos revoltais contra a vida e a terra. No vosso olhar desdenhoso transparece uma inveja consciente. Eu não sigo o vosso caminho, desprezadores do corpo! Vós, para mim, não sois pontes que se encaminhem para o super-homem⁹⁶.

A morte de Deus e o anúncio do super-homem foram, para Alves, a libertação do ser humano para o desenvolvimento de sua criatividade e para o sentido erótico da vida. O “Deus” da linguagem da igreja, tal como a eficiência e a produtividade da linguagem da civilização tecnocrática, precisava morrer para que o *homo creator* e transcendente transformasse a terra, a qual ele é fiel, numa *ordo amoris*. As estruturas repressivas, sejam elas eclesiásticas ou industriais, precisavam ser abolidas para o novo homem renascesse.

2.6 Conclusão

Rubem Alves é um teólogo inserido em seu tempo. Sua biografia lhe permitiu conhecer pessoas e obras de grande relevância. Dialogou com a teologia, com a filosofia, com a sociologia, com a psicanálise e com a literatura. As obras

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 42

que nasceram de suas inquietações mostraram-no um escritor sério e comprometido com o ser humano.

Poderíamos concluir, a partir de seus inúmeros textos, que Alves foi um defensor da vida e um inimigo mordaz de tudo aquilo que impossibilita a vida. Vemos em cada parágrafo de suas pesquisas e livros o desejo profético de ver o ser humano livre para experimentar o sentido pleno e erótico da vida.

Aquele menino, chamado de “ridículo” pelos colegas de turma, tornou-se numa das mais respeitadas vozes do protestantismo brasileiro. E não somente no protestantismo, suas obras são lidas no Brasil inteiro e influenciam diversos campos do saber humano. Em qualquer boa biblioteca ou boa livraria encontraremos lá algum livro de Rubem Alves. Realidade que faz dele um dos mais respeitados intelectuais de nosso país.