

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Gustavo Claudiano Martins

A Presença da Ausência: Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da
Religião

**Juiz de Fora - MG
2020**

Gustavo Claudiano Martins

A Presença da Ausência: contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Junior

Juiz de Fora - MG
2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Martins, Gustavo Claudiano.

A Presença da Ausência : Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião / Gustavo Claudiano Martins. -- 2020.
231 p.

Orientador: Arnaldo Érico Huff Júnior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Rubem Alves. 2. Ciência da Religião. 3. Epistemologia. I. Huff Júnior, Arnaldo Érico, orient. II. Título.

GUSTAVO CLAUDIANO MARTINS

A Presença da Ausência: Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião

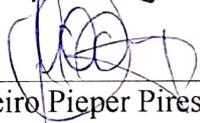
TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de DOUTOR EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 20/02/2020.

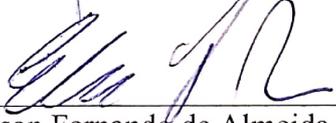
Banca Examinadora



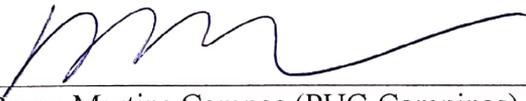
Prof. Dr. Arnaldo Erico Huff Júnior- Orientador



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (UFJF)



Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF)



Prof. Dr. Breno Martins Campos (PUC-Campinas)



Prof. Dr. Raimundo César Barreto Júnior (Princeton)

Para Elza e Nilton. Eu me lembro o quanto foi difícil.

AGRADECIMENTOS

À minha companheira de caminhada, Nathália, por experimentarmos a vida juntos.

À minha mãe, Elza, e a meu pai, Nilton por todo apoio, incentivo e amor incondicional.

Ao meu irmão Renan e minha irmã Jakeline por toda cumplicidade e suporte em tudo.

Aos meus sobrinhos Lukas, Davi e Henry, por inspirar a luta por um futuro melhor.

Ao meu sogro, Ezequias, à minha sogra Sidnilia, e à minha cunhada Sallie, pelo apoio e as orações em todos os momentos.

Aos companheiros de caminhada Renan e Lucas.

Aos padrinhos Ronan e Dany pela partilha, e por nos dar o pequeno Abel.

Aos demais familiares e amigos que me acompanharam nessa jornada e que continuam a torcer por mim.

Ao grande amigo e orientador, Arnaldo, por fazer do labor acadêmico uma atividade prazerosa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo financiamento desta pesquisa e à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) por seu o espaço onde esta tese pode ser construída.

Ao Princeton Theological Seminary (PTSEM) por me receber no Doctoral Research Scholars Program (DRSP); sem essa oportunidade grande parte desta tese seria impossível.

Ao professor Raimundo por me receber como supervisor no DRSP e por nos ter apoiado durante nossa estadia em Princeton juntamente com a Eliã, o Ricardo, a Silvia G., o Davi, a Silvia M., os alunos e a equipe do PTSEM. Vocês nos proporcionaram uma experiência ímpar.

Aos professores Frederico e Edson por todas as orientações ao longo da escrita desta tese. A eles também, juntamente com o professor Breno e o professor Raimundo, meus agradecimentos por participarem da defesa da tese.

Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo.

E examinai, sobretudo, o que parece habitual.

Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural nada deve parecer impossível de mudar.

(BRECHT, Bertolt, 1982)

RESUMO

A Ciência da Religião é uma disciplina relativamente nova no Brasil, constituída basicamente a partir do interesse de pesquisadores (as), de diferentes áreas, no fenômeno religioso, o que resulta em módicos esforços intentando epistemologias que salvaguardem uma singularidade para esta área de estudos. Nesse sentido, o objetivo desta tese é de propor a partir de Rubem Alves uma abordagem teórico-metodológica para a Ciência da Religião que leve em conta as problemáticas relativas à definição de seu objeto — a religião — e dos objetivos pretendidos pelos cientistas. Para tanto, apresenta-se uma antropologia construída através de uma leitura estrutural da bibliografia alvesiana que tem como elementos essenciais o corpo e os desejos humanos. Posteriormente, destaca-se nas obras alvesianas uma significação e delimitação do fenômeno religioso que o percebe como uma linguagem distintiva. Por fim, ancorado na filosofia da ciência de Rubem Alves, desafia-se os (as) cientistas da religião a uma exteriorização de seus próprios desejos e valores, possibilitando abordagens da religião que evidenciem tais predicativos, tornando as pesquisas efetivas no sentido de um compromisso humanitário.

Palavras-chave: Rubem Alves. Ciência da Religião. Epistemologia.

ABSTRACT

Religious Studies is a relatively new discipline in Brazil, constituted by the interests of researchers from varying different fields related to the religious phenomenon. That fact results in short efforts in search of epistemologies which may safeguard an uniqueness for this area of study. In this sense, the purpose of this publication is to think from Rubem Alves to a theoretical-methodological approach to the Science of Religion, which takes into account problematics related to the definition of its object - the religion - and the scholars' intended objectives. To this end, we propose an anthropology elaborated through a structural reading of the Alvesian bibliography, which presents the body and human desires as essential elements. Subsequently, at Alves's works stand out a meaning and delimitation of the religious phenomenon that is perceived as a distinctive language. Moreover, anchored in the philosophy of science of Rubem Alves, the scientists of religion are challenged to exteriorize their desires and values, enabling approaches to religion that make evident such predicatives, making the researchs effective towards a humanitarian commitment.

Keywords: Rubem Alves. Religious Studies. Epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 ORDO NATURAE: DE QUE CIÊNCIA ESTAMOS FALANDO?	18
1.1 CRÍTICA DA CRÍTICA AO CONCEITO IDEALIZADO DE RELIGIÃO	21
1.2 RELIGIÃO COMO FENÔMENO <i>SUI GENERIS</i>	37
1.3 O FIM DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO	56
1.4 CONCLUSÕES PROVISÓRIAS.....	67
2 ORDO AMORIS: O SONHO DOS QUE ESTÃO ACORDADOS	70
2.1 ABAPORU: O RUBEM ALVES ANTROPÓGAFO.....	73
2.2 A ESPERANÇA COMO CHAVE HERMENÊUTICA.....	82
2.3 CREIO NA RESSURREIÇÃO DO CORPO.....	103
2.4 FENOMENOLOGIA DO CORPO	113
2.5 AUSÊNCIA: FENOMENOLOGIA DA SAUDADE	126
2.6 APONTAMENTOS FINAIS.....	134
3 ORDO SAPIENTIAE: FAZER SOAR A MELODIA ESQUECIDA	138
3.1 PRESENÇA DA AUSÊNCIA.....	139
3.1.1 Religião é linguagem	140
3.1.2 Deus morreu! Viva Deus!.....	151
3.1.3 O enigma da religião.....	169
3.2 CONHECER É UM ATO DE SOBREVIVÊNCIA.....	182
3.2.1 Descrição versus normatividade: desvelando os acordos silenciosos	184
3.2.2 Plantar jardins: uma Ciência da Religião esperançada	202
CONCLUSÃO.....	211
REFERÊNCIAS	218

INTRODUÇÃO

É necessário entender o que a ciência diz, no seu silêncio, ao falar sobre a religião. Pois este silêncio revela o espírito daquela que fala. E é necessário entender os “acordos silenciosos” que se escondem e se revelam na linguagem religiosa, quando ela fala sobre “coisas” que não podemos entender.

Rubem Alves

“Para que serve a Ciência da Religião?” parece ser uma boa pergunta para iniciarmos nossa reflexão. Pergunta que expõe de partida valores do (a) pesquisador (a) que escreve estas palavras: bacharel em engenharia com formação teológico-pastoral voltada para o auxílio às vítimas de catástrofes naturais, à luta campesina e outros projetos de desenvolvimento social entre pessoas de baixa-renda; mentalidade prática voltada à resolução de problemas concretos. Um estrangeiro na erudita terra da filosofia da ciência. O “problema” no meu caso, foi a dificuldade epistemológica encontrada ao tentar compreender a experiência religiosa de vítimas de catástrofes naturais em minha dissertação de mestrado (MARTINS, 2016). Para mim, naquele momento, entender tal questão significava compreender o papel da religião na resiliência de pessoas afetadas pela tragédia “inesperada”. Confesso que a dissertação defendida àquela época foi resultado muito mais de intuições e sugestões do orientador do que propriamente de um preparo intelectual para lidar metodologicamente com a questão. A reduzida duração de um mestrado não permitiu sequer entender a confusão epistemológica e as querelas existentes na Ciência da Religião¹ (CR).

Para além disso, outro aspecto prático: o avanço do conservadorismo e do fundamentalismo religioso de modo opressor e autocrático violando liberdades individuais e direitos de minorias. Nesse caso, o espanto se dá pela inércia da CR que mesmo percebendo e descrevendo o fenômeno em andamento, praticamente nada propôs para impedir a ruptura no progresso da jovem democracia brasileira. E mesmo

1 A opção pelo nome o singular, Ciência da Religião, e não suas variantes que levam o plural, se dá em decorrência do que defenderemos ao longo dessa tese.

nas tentativas de análises da relação religião *versus* política, as pesquisas concentram-se demasiadamente nos acordos político-institucionais ignorando a potência da religião como fenômeno único², dificultando o desenvolvimento de ações efetivas antagônicas a tais avanços.

Posto isso, a pergunta que dirige este trabalho poderia ser sintetizada da seguinte forma: como, e por que, a abordagem do fenômeno religioso, a partir de Rubem Alves, pode contribuir para um conhecimento significativo e efetivo sobre as manifestações religiosas por parte da Ciência da Religião?

Como dito, questões de ordem prática, valorações pessoais de quem escreve esta tese. Expor tais fatos se constitui como prerrogativa necessária segundo a abordagem que defenderemos ao longo desse trabalho e como programa metodológico utilizado na própria pesquisa. Explicaremos isto pormenorizadamente ao longo dos capítulos, mas para efeito de entendimento estrutural do que se segue, esta pesquisa foi desenvolvida a partir daquilo que chamei de “hermenêutica da esperança”. Em síntese, trata-se de reconhecer nas ações coletivas ou individuais — incluindo o “ato de conhecer” — sua historicidade, que leva em conta passado e presente; espaço de experiência e horizonte de expectativas; o experimentado e o desejado. A “hermenêutica da esperança” precisa ser efetuada, no caso de tratar-se de fenômenos humanos, levando-se em consideração, portanto, a biografia e as intenções de três agentes: quem fala, sobre quem se fala, a quem se dirige. No nosso caso, expor as subjetividades do (a) pesquisador (a), do autor discutido (Rubem Alves), e a comunidade acadêmica a quem se dirige tal investigação.

Creio que essas valorações ficarão evidentes ao longo do texto, mas é preciso dizer que a “comunidade acadêmica” aqui retratada é um recorte que leva em consideração as pesquisas, ou melhor, os (as) pesquisadores (as) de CR, dentre eles aqueles que almejam uma CR neutra, descritivista e muitas vezes reducionista, termos que ainda explicaremos melhor. Tomamos este conjunto como interlocutores justamente por sustentarem uma prática de ciência da religião desinteressada e que

² Sobre isso, basta ver a coletânea de artigos sobre a temática no livro *Os votos de Deus: Evangélicos, Política e Eleições no Brasil* (2006), organizado pelo professor Joanildo Burity e a professora Maria das Dores C. Machado.

se entende como “verdadeiramente científica”. Veremos estes traços melhor no primeiro capítulo.

Mas, por que Rubem Alves? Apesar de não ser um autor propriamente da CR, Alves conjuga uma produção bibliográfica que envolve duas áreas de interesse que nos são caras: a religião e a filosofia do conhecimento. Veremos que pouco ainda foi feito no sentido de sistematização de uma teoria da religião a partir de Alves, mas não se pode negar a intenção alvesiana de aproximação ao estudo do fenômeno religioso de modo semelhante ao que almejamos na CR em afirmações como essa:

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso (ALVES, 1981, p. 12).

Pode-se tomar como parâmetro também o livro *Protestantismo e Repressão*, cujo título em inglês foi complementado com o subtítulo *A Brazilian Case Study* (Um estudo de caso brasileiro), ou seja, uma tentativa de pensar uma manifestação religiosa empírica. Correndo todos os riscos de uma adjetivação exagerada, sinto-me tentado a concordar com Leonardo Boff (2014) quando diz que Rubem Alves foi quem melhor estudou “o enigma da religião” no Brasil, suas elaborações sobre as diversas camadas do fenômeno religioso em livros como: *O que é Religião?*, *O Enigma da Religião* e *O Suspiro dos Oprimidos*, contém elementos pouco explorados na CR. Para além disso, Alves fornece também subsídios para problematizar nossos métodos e objetivos científicos, considerando ainda sua profícua produção no campo da Educação.

Nossa hipótese, concordando com Alves, é que o humano é um ser de desejos. Portanto, o desejo não pode ser desconsiderado como elemento estruturante do fenômeno religioso, tampouco do conhecimento que se faz sobre este. “O Corpo se inclina para o que não é — Desejo! — o que ainda não nasceu, ou que já morreu, contornos do ‘pedaço arrancado de mim’” (ALVES, 1984, p. 13). O inverso disso é

aceitação da realidade concreta como única possível, disso deriva a ciência contemplativa e a descrição da religião em suas formas cristalizadas.

Para além disso, Alves confronta certos procedimentos metodológicos no fazer acadêmico, os “acordos silenciosos”, que exporemos ao longo do trabalho. Dentre eles, Alves destaca a tendência dos (das) cientistas em se fecharem em seu círculo acadêmico através de uma terminologia desnecessariamente elaborada e estranha, a ponto de prejudicarem a sua habilidade de se entenderem uns aos outros e, talvez, ocasionalmente, mesmo a habilidade de entenderem a si mesmos. Óbvio que a linguagem complexa não é apenas um recurso restritivo, Alves explica que

Há razões de natureza científica. A linguagem comum é imprecisa, falta-lhe rigor, faltam-lhe as categorias necessárias à compreensão do objeto. Entretanto, frequentemente esta opção se dá por razões paracientíficas, quase rituais. A iniciação à *gnosis* científica tende a ser verificada e testada pela capacidade de se articular o conhecimento em termos de uma linguagem esotérica, monopolizada pela comunidade científica. Por isto, a simplicidade passa frequentemente por simplismo, e a compreensibilidade por superficialidade. (2005, p. 25)

No âmbito da Ciência da Religião esse elemento se apresenta ainda de outros modos. Na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), possuímos três áreas de concentração no PPCIR: Filosofia da Religião; Religião, Sociedade e Cultura; e Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo. À vista disso, quando há palestras ou conferências promovidas por uma dessas áreas, com chamamento também a alunos das outras, é comum ouvir entre estes comentários sobre a dificuldade em compreender o que está sendo dito em função da linguagem utilizada. Palestras sobre religiões de matriz oriental, por exemplo, utilizam termos incompreensíveis para não-iniciados. Faz parte do jogo, apesar da convergência outorgada pela CR, nem todos presentes se colocam como interlocutores interessados. Nesse sentido, essa tese apresenta certos entraves. As discussões epistemológicas aqui tratadas geralmente são escritas em termos filosóficos, correndo o risco de circunscrever o alcance do que se expõe. Nossa intenção, seguindo as pegadas alvesianas, é que na medida do possível, esta tese alcance efetivamente seus principais interlocutores, os (as) cientistas da religião.

Essa diversidade de perspectivas frente ao fenômeno religioso, observada nas subdivisões das áreas, é uma das justificativas dessa tese. Veremos que a CR sofre por lhe faltar um “espírito” comum. Tornou-se aceitável pensar que não existe um objeto único — “a religião não existe!” —, conseqüentemente, defende-se que pesquisamos fenômenos dessemelhantes que exigem, portanto, abordagens e métodos plurais, uma “metapluralidade” segundo Quaglio de Souza (2019), ou interdisciplinaridade como aponta Ferreira e Senra (2012). Seria o caso de concordarmos com Engler (2004, p. 29) quando diz que “a manutenção da disciplina das Ciências da Religião depende da ignorância dos que não fazem parte da disciplina: os (as) ‘cientistas’ de ‘religião’ não concordam sobre o que estudam, porém é prudente que os administradores universitários não fiquem sabendo disso.”? Ainda que tomemos a interdisciplinaridade como meta a ser alcançada, parece que estamos ainda longe desse ideal, uma vez que não se observa, como apregoam alguns, diálogo entre as disciplinas que compõem as “Ciências da religião”.

Creemos que os léxicos que particularizam cada uma dessas disciplinas sejam apenas um sintoma de um problema anterior. Enquanto a religião for definida distintivamente em cada disciplina, dificilmente nos aproximaremos em torno de um objeto comum. Em partes isso foi observado por Mendonça (2004, p. 22, 23) quando diz:

...é a religião instituída, cujo exemplo tácito são as igrejas, objeto das Ciências da Religião? A tendência das Ciências da Religião é de responder negativamente. As instituições religiosas são veículos da comunicação religiosa, mas não são a religião em si mesma. Elas sistematizam e divulgam por meio de seus agentes – ministros, teólogos, intelectuais etc. – o conteúdo da fé expresso pelos profetas e aceitos e assimilados pela cultura nas formas de conduta. As instituições religiosas são efeitos sociais das formas de expressão de Deus anteriores a ela e, como tais, são objeto de estudo da história, da sociologia, da antropologia e de outras ciências que têm por objeto as manifestações humanas perante o sagrado. Apesar disso, certos estudos e pesquisas entre nós continuam confundindo religião com instituições religiosas, quando estas são ato segundo em relação àquelas.

Assim, visamos a partir de uma pesquisa bibliográfica expor essa problemática no primeiro capítulo. Nessa perspectiva, analisaremos as alegações elaboradas para criticar o conceito religião pondo em evidência que as objeções levantadas em relação ao termo advêm de uma idealização valorativa dele. De igual modo, demonstraremos

que a substituição da categoria religião por seu plural religiões em nada contribui para elucidar o problema. Para tanto, apresentaremos os autores concatenando os diferentes argumentos utilizados por eles. Em seguida, indicaremos as reverberações dessas críticas ao conceito de religião nas discussões em torno da singularidade do fenômeno religioso. Para tanto, efetuaremos uma leitura estrutural de debates acadêmicos sobre o assunto ocorridos no contexto norte-americano, apontando a carência de discussões desse tipo na Academia brasileira.

Ainda no primeiro capítulo, refletiremos sobre a finalidade da CR. Aproveitando ainda os debates norte-americanos, demonstraremos quais os horizontes esperados para uma CR que nega o caráter *sui generis* do fenômeno religioso tencionando até o limite a coerência dos argumentos. Nesse sentido, no contexto brasileiro, a inexistência de debates sobre o tema tem desencadeado na produção irrefletida de pesquisas que sem compreender o que queremos dizer com *sui generis*, estagnam a investigação no descritivismo ou reduzem determinados comportamentos religiosos a fenômenos não religiosos, temendo serem considerados não-científicos e, do outro lado, pesquisadores (as) que ainda utilizam a CR com finalidades teológico-proselitistas.

No segundo capítulo, proporemos uma antropologia alvesiana. A partir de uma leitura estrutural de suas obras, tentaremos demonstrar autores que impactaram a produção de Rubem Alves, ainda que tenham sido menos observados pelos pesquisadores (as) de Alves, com especial atenção a Norman Brown, autor que acreditamos ter sido importante não somente como referencial teórico, mas como catalisador de uma estilo acadêmico marcado pela conciliação de autores de diferentes áreas e da iluminação poética na escrita de Alves.

É no segundo capítulo também que depreenderemos da obra de Alves a ideia de uma hermenêutica da esperança e a percepção do corpo como elemento central em sua produção. Nesse sentido, resgataremos as raízes metateóricas alvesianas presentes na fenomenologia antropológica de autores como J. Uexküll, E. Cassirer, Merleau-Ponty e K. Goldstein para então percebermos a *ordo amoris* como axioma elementar na teoria de Alves. É desse axioma que emanam os desejos fundamentais de onde se origina a religião segundo Alves.

O último capítulo, alicerçado no segundo, se apresenta como uma resposta ao primeiro. Trata-se de delimitar a partir de Alves os elementos estruturantes do fenômeno religioso. Seguindo o caminho comum dos (as) pesquisadores (as) de Alves que constata a noção alvesiana da religião como linguagem, complementaremos o argumento com a alegação de que, mesmo em Alves, é preciso descrever aquilo que torna distinta a linguagem religiosa das demais. A fim de evitar imprecisões quanto à acepção da religião na teoria alvesiana, procuraremos diferir aquilo que ele diz sobre o fenômeno religioso daquilo que o próprio Alves experimentava como religião.

Por fim, aventaremos uma possibilidade de CR baseada na antropologia alvesiana e em sua definição da religião. Retomando as abordagens adotadas na CR, procuraremos demonstrar que as acusações feitas em relação às abordagens normativas, camuflam os pressupostos metafísicos das ciências que se pretendem puramente descritivas e constataremos que a normatividade é inevitável no estudo do fenômeno religioso. Mais do que isso, proporemos desde as noções antropológicas alvesianas as próprias razões do conhecimento, em nosso caso do fenômeno religioso, e apontaremos para uma necessidade de assumir epistemologicamente nossa humanidade e nossos desejos civilizatórios por um mundo ordenado amorosamente.

1 ORDO NATURAE: DE QUE CIÊNCIA ESTAMOS FALANDO?

A ciência é o melhor tipo de conhecimento que possuímos ou é apenas o mais influente? Essa maneira de colocar a questão já se tornou obsoleta. A ciência não é uma coisa, são muitas; não está fechada, mas aberta a novas abordagens. As objeções à novidade e às alternativas vêm de grupos particulares com interesses adquiridos, e não da ciência como um todo. (Paul Feyerabend, 1995, p. 809)

Minhas pesquisas preliminares quanto às disputas em relação aos estudos acadêmicos da religião indicam uma quase sempre presente dicotomia entre ciências naturais (*Naturwissenschaft*) e ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) transvestidos em dois novos polos, respectivamente, ciências sociais *versus* ciências humanas, no caso brasileiro Ciência da Religião³ *versus* Teologia.

Contudo, ao invés de adentrarmos no campo semântico e desdobramentos de tais divisões, é mister pensarmos o construto basilar da ideia de “ciência” implícita em tal discussão. Para sustentar essa pressuposição acerca da importância do conceito de ciência subjacente nas discussões de teoria e método na Ciência da Religião (doravante CR), quero pontuar brevemente um debate ocorrido em 2013, o qual retomarei outras vezes, promovido por membros da *North American Association for the Study of Religion* (NAASR) na revista online *Method & Theory in the Study of Religion* — mais especificamente no volume 25, edição 4-5 — mantida por essa associação. A NAASR, criada em 1985, é uma espécie de dissidência da *American Academy of Religion* (AAR), uma imensa organização que concentra os estudos de religião sob diferentes perspectivas. Um dos fatores que levaram à criação da associação foi a visão comum de alguns pesquisadores (as) acerca da necessidade de aprofundamento em estudos “verdadeiramente científicos” da religião — em sua perspectiva—, embora tenham requerido estar sob o guarda-chuva da AAR posteriormente. Essa insistente vinculação é um dos fatores que levaram à eclosão do referido debate, mas não o principal. O vértice do problema, segundo Wiebe (2013) era a infiltração de estudos não científicos na nova organização, propiciando

3 No caso brasileiro, uma CR mais alinhada às ciências sociais, que surge como uma tentativa de emancipação da teologia, com raízes na teologia da libertação, conforme demonstrado por Gross (2012).

publicações e encontros alegadamente contaminados por abordagens religiosas do fenômeno religioso. Além de defender sua argumentação ao longo do texto intitulado *Change the Name! On the Importance of Reclaiming NAASR's Original Objectives for the Twenty-First Century* (Mude o nome! Sobre a importância de recuperar os objetivos originais da NAASR para o século XXI), Wiebe (2013, p. 360) defende, como propõe o título do artigo, que a associação seja renomeada para The North American Association for the Scientific Study of Religion (Associação Norte-Americana para o Estudo Científico da Religião). Fica evidente aqui o que se pretende com a inclusão da palavra “científico”.

Embora eu ainda não tenha explicitado as percepções “científicas” de Wiebe e seus interlocutores, torna-se claro o prognóstico implícito de que há um método correto de estudo da religião e que a alcunha de científico deve ser evocada para legitimar essa diferenciação. Retomamos assim a questão inicialmente proposta: de que ciência estamos falando?

Portanto, ao invés de procurar pelas origens históricas da disputa entre ciências naturais e ciências humanas, sigo a hipótese de que — semelhantemente à ocorrência nas discussões epistemológicas em torno de conceitos como “religião”, “cultura” e “sociedade” — há em jogo diferentes concepções do termo “ciência” nos debates teóricos e metodológicos da CR, o que provoca outras tantas falsas dicotomias. E, ainda que no Brasil a querela esteja em um nível aparentemente diferente dos EUA, comparar os dois casos parece ser uma boa forma de perceber as raízes e efeitos do problema.

Quando olhamos a controvérsia sob esse prisma, elucidamos também o debate em torno de outras questões quanto a abordagens na CR, evocadas por vocábulos como: reducionismo, essencialismo, funcionalismo, agnosticismo/ateísmo metodológico, *sui generis*, descritivismo, normativismo, entre outros. Diante disso, tenho que confessar minha desatenção à biografia intelectual de Rubem Alves em suas produções textuais. Foi preciso estar em Princeton, local onde ele concluiu o doutorado e onde estive para um estágio doutoral, para perceber o seu precoce desentendimento com o rigor acadêmico exigido em nome da ciência. Foi também ao redor desse mote que ele reinventou sua teologia, criticou as teorias da religião mais afamadas de sua época, rompeu com a linguagem acadêmica em busca de uma

linguagem mais bela e propôs uma pedagogia saborosa. Se estivesse vivo e não tivesse desertado as trincheiras universitárias, muito provavelmente Rubem estaria navegando pelas águas do “giro decolonial”⁴.

Ainda que a discussão no Brasil esteja bem distante da que se opera nos EUA, e o positivismo cientificista não possua raízes tão arraigadas, é possível identificar traços dessa concepção de ciência. Um desses sinalizadores é a constante discussão quanto à necessidade de expurgar a Teologia da CR. Veremos que a avidez por desirmanar a religiosidade do fazer científico demandou a própria anulação da religião como fenômeno singular. Por um lado, parte dos (as) pesquisadores (as) travou uma militância ateísta para provar a inexistência concreta do sobrenatural, redundando num reducionismo da religião a outros aspectos (sociais, econômicos, psicopatológicos, etc); por outro lado, aqueles que não se sentiram seguros para negar essa outra realidade, mas temeram ser chamados de a-científicos, preferiram se resguardar no seguro terreno do descritivismo. É indubitável que a teologia dogmático-confessional continua a habitar essa casa que construíram para a Ciência da Religião no Brasil, entretanto, há aqueles que não se dobraram ao naturalismo e insistem em pensar a religião como fenômeno *sui generis*, sem a necessidade de apelar a concepções supra-humanas.

Este capítulo tem o objetivo de demonstrar que as críticas feitas às idealizações e reificações do termo religião sustentam e estimulam a rejeição de uma abordagem específica — *sui generis* — do fenômeno religioso e camuflam os interesses ideológicos dos (as) próprios (as) pesquisadores (as) na CR.

4 Para Mignolo (2007, p. 29, tradução nossa) “O giro decolonial é a abertura e liberdade de pensamento e formas de vida-outras (economias-outras, teorias políticas-outras); a limpeza da colonialidade do ser e do conhecimento; o desapego da retórica da modernidade e seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objetiva a decolonialidade do poder (isto é, da matriz colonial do poder)”. Segundo Garcés (2007, p. 217-218, tradução nossa), a epistemologia decolonial se aproxima da noção de “teoria crítica” de Horkheimer que se baseia no entendimento de que o sujeito e objeto da pesquisa e reflexão são marcados por sua própria situação histórica, desse modo, o trabalho crítico só é possível quando os interesses sejam explicitamente declarados, “nessa concepção, o pesquisador da cultura não é um ser asséptico, localizado à distância, que pode contemplar os fenômenos culturais sem ser visto neles, mas é atravessado pelos fatos culturais que estuda e, por esse motivo, está em uma situação contraditória do sujeito-objeto, nem sempre separável e distinguível”.

1.1 CRÍTICA DA CRÍTICA AO CONCEITO IDEALIZADO DE RELIGIÃO

Para muitos, o simples prenúncio de temáticas em torno do conceito de religião nos leva às discussões entre formulações substantivas e funcionalistas, colocando no cerne do debate uma busca pela origem/fundamento da(s) religião(ões).

Há um temor em ser normativo e determinar o que é religioso, optando-se sempre por descrever determinado fenômeno; todavia, é impossível escapar da necessidade normativa de indicar o que faz aquela manifestação ser um fenômeno religioso, e não um acontecimento como outro qualquer.

A princípio, meu objetivo aqui não será discutir o conceito de religião, mas demonstrar que as discussões teórico-metodológicas ignoram a importância de como os autores que se propõem a debater tais questões compreendem esse conceito em suas elaborações. Muitas vezes, não definem o conceito advogando uma multidisciplinaridade sobre um objeto indefinido. Isso pode ser observado também quando usam expressões como o “religioso”. Perguntamos, quem é o religioso? Aquele que crê em algo transcendental? Aquele que participa de algum culto? Aquele que pertence a alguma tradição religiosa? Seria uma instância de significado como “o sagrado”? Voltamos ainda à questão, o que é uma tradição religiosa? Pessoas que se reúnem em torno de uma crença na transcendência? Ou seja, ainda que o problema seja jogado pela janela, ele retorna pela porta dos fundos demonstrando certa fragilidade nas construções teóricas que o sucedem. Quais seriam as propostas? Abandonar o termo e fingirmos que não existe algo chamado religião? Utilizarmos o não menos controverso termo “cultura”?

Reconstruir a história do conceito “religião” deveria ser uma tarefa obrigatória para qualquer estudo que pretenda pensar a CR epistemologicamente. Todavia, esse recurso parece já ter sido bem explorado por Smith (2006). O passo seguinte à reconstrução histórica é, via de regra, uma crítica ao termo precedida de advertências quanto ao seu uso. O objeto deste tópico é analisar essas críticas e advertências. O ponto de partida é a percepção de que até mesmo para operar a crítica ao conceito seus arguidores precisaram conferir-lhe um sentido. Deste modo, suas críticas recaem

sobre a conceitualização que impuseram ao conceito e conseqüentemente suas advertências deveriam ser tomadas em relação ao seu mau uso, e não ao conceito em si. Posto isso, pretendemos expor alguns autores que designam o termo religião para em seguida criticar seu uso. Em termos de organização, o texto se estrutura em função da argumentação utilizada pelos autores para esconjurar a categoria religião. Por ora, evocaremos alguns argumentos contrários a esses autores, mas as questões levantadas por eles serão melhor respondidas quando tratarmos do assunto nos capítulos posteriores.

Tomamos como exemplo o livro *O sentido e o fim da religião*, de Wilfred Smith (2006). As perguntas que abrem o capítulo introdutório do livro de certa forma já demonstram uma opção semântica do autor para a noção de religião: “O que é religião? O que é fé religiosa?” (SMITH, 2006, p. 15). Postas dessa forma, destacadas do texto completo, as perguntas não demonstram a distinção entre religião e fé, proposta pelo autor. Para Smith, o conceito de religião deveria ser abandonado e os estudos dos fenômenos religiosos deveriam basear-se na fé dos indivíduos: “procurar por religião é perguntar demais e, concomitantemente, de menos. A fé está preocupada com algo ou alguém que está além do cristianismo ou do budismo” (SMITH, 2006, p. 25). Por conseguinte, religião não se define por crença/fé. Suas conclusões se baseiam no esforço empregado no segundo capítulo do trabalho, intitulado “*Religião no Ocidente*”. Não se trata de pensar as formas religiosas existentes no “Ocidente”, mas de descrever a história do conceito e de seus usos.

A meu ver, as duas possibilidades de interpretação do étimo *religio*, que dá origem ao termo religião, se repetem em todas as querelas posteriores provocadas pela tentativa de definir o conceito; ora *religio* é um substantivo, ora adjetivo⁵. Assim, *religio* se refere à “expressão externa de uma crença” (SMITH, 2006, p. 32) ou a “uma qualidade da vida das pessoas” (SMITH, 2006, p. 33). Como mostra Smith, em determinado momento, o termo religião passou a ser usado para delimitar fronteiras entre diferentes práticas religiosas, num contexto de pluralismo e rivalidade entre as diversas “religiões”. Para além disso, o termo também foi usado por Lactâncio para descrever a forma correta de se adorar a Deus, a *vera religio* em detrimento da *falsa*

5 Ver por exemplo as indicações nas notas 15 e 18 do livro, onde Smith (2006) pontua a possibilidade de *religio* como um adjetivo.

religio. Nos dois casos, o conceito está atrelado a um conjunto de ações, i.e., às práticas religiosas de determinado grupo ou indivíduo. *Religio* como adjetivo praticamente se perde nas explicações iniciais de Smith; ele aparece com a indicação de um sentido subjetivo atribuído à palavra, “como o sentimento do adorador, sua atitude diante do Todo-Poderoso e, na verdade diante do universo como um todo” (SMITH, 2006, p. 36). Fica claro aqui que o que está em jogo não é a prática do crente em si, mas a qualidade de suas ações, para colocar em outros termos; enquanto a adoração, por exemplo, é o substantivo abstrato, a *religio* seria o adjetivo que qualifica essa prática. Esse sentido passa a ser ignorado no texto de Smith, tanto que, ao comentar sobre o livro *De Vera Religione* de Agostinho, declara:

Não revela mais do que predisposição moderna qualquer impulso de traduzir esse título como “Sobre a Verdadeira Religião” e de supor que o escritor, sendo cristão, acreditava que a religião verdadeira fosse o cristianismo. De fato, isso constituiria uma tradução equivocada. Uma tradução mais adequada seria “Sobre a religiosidade verdadeira”, no sentido de “Sobre a correta piedade” ou “Sobre a genuína adoração”. Como o próprio autor insinua, o livro argumenta “de forma extensa e múltipla que *vera religione* significa a adoração do uno Deus verdadeiro”, ele quase não fala em “cristianismo” e conclui com uma cálida, repercussiva e fundamentada afirmação de uma relação pessoal com aquele Deus transcendente... (SMITH, 2006, p. 38).

Neste parágrafo, demonstra-se o que expus no começo do tópico; mesmo ao descrever o desenvolvimento histórico do conceito de religião, Smith salienta nas entrelinhas que já possui sua própria definição do termo. Assim, para ele, religião em Agostinho não pode ser traduzida como uma qualidade de ação; essa adjetivação deve ser representada por outras expressões como “correta piedade”, “genuína adoração” ou “religiosidade verdadeira”. O que está em jogo aqui é desde já a essencialização⁶ do termo de modo que ele seja entendido como um sistema de classificação tipológico — cristianismo, islamismo, budismo etc. —, e, como Agostinho não trata em sua obra desse problema⁷, o uso do termo religião estaria equivocado.

⁶ Sobre a manutenção dessa prática ainda hoje, ver Huff Júnior (2015).

⁷ Embora essa interpretação da obra de Agostinho proposta por Smith nos ajude a entender a questão central deste tópico, i.e., o fato de que as críticas ao conceito de religião são em alguns casos na verdade críticas a determinado significado atribuído ao termo pelos autores das críticas, como expomos no caso de Smith, há controvérsias quanto à interpretação do livro de Agostinho. Smith (2006, p. 38) indica que, para Agostinho, “religião não é um sistema de observâncias ou crenças, tampouco uma tradição histórica, institucionalizada ou passível de observação externa. Ela é uma confrontação viva e pessoal com o esplendor e amor de Deus”. É difícil concordar com a afirmação de Smith. Sua hipótese é de que o livro não seria uma apologética ao cristianismo como verdadeira religião, argumentando que

Esse mesmo tipo de essencialização encontramos em Smith ao descrever o trabalho de Marsílio Ficino intitulado *De Christiana Religione*. Segundo Smith (2006, p. 42), “aquilo que Ficino chama de *religio*, é, por seu turno, universal ao ser humano; em verdade, ela é a característica humana distintiva fundamental, inata, natural e original. Trata-se do instinto divinamente providenciado que faz do ser humano um ser humano e mediante o qual este percebe e adora a Deus”. Ou seja, Ficino não estaria pensando nas exterioridades. Logo, para Smith, “parece difícil entender o que ele pretendia dizer com o adjetivo *christiana*, se a religiosidade (é assim que podemos traduzir *religio*) designa uma qualidade da natureza humana derivada de Deus...”. O próprio Smith tenta explicar a partir dos pensadores platônicos a utilização do adjetivo *christiana*, algo que poderia ser resolvido pela simples observação de que o adjetivo *religio* estaria substantivado pela adição de um artigo, podendo, portanto, receber um outro adjetivo. Para nós, o que importa nessa passagem é a tradução que Smith faz do termo *religio* por religiosidade, evidenciando, mais uma vez, mesmo em desacordo com o autor abordado, que o conceito deveria ser usado somente em seu modo tipológico. Defere ainda mais minha argumentação quando Smith demonstra que Ficino estaria pensando o termo *christiana* não em função do que chamaríamos hoje cristianismo, mas a respeito de uma orientação cristocêntrica e que, partindo de um outro livro de Ficino, denominado *Theologia Platonica*, *religio* estaria relacionado à busca humana pelo divino. A partir disso, Smith arrisca uma tradução ainda mais

o termo cristianismo só aparece uma vez no livro e que um melhor título para o mesmo seria “Sobre a genuína adoração”. De fato, o termo cristianismo (*Christianitatis*) só aparece uma vez no livro, todavia a variação “religião cristã” (*christiana religio*) ou derivados que visam demarcar a unicidade do cristianismo como verdadeira religião são mencionados diversas vezes; dentre elas destacam-se as seguintes: 1) “Desse modo, a verdadeira religião não há de ser buscada na confusão do paganismo, nem nas impurezas do cisma, nem na cegueira do judaísmo, mas somente entre os denominados cristãos católicos ou ortodoxos, isto é, entre os guardiões da integridade e seguidores do que é reto” (AGOSTINHO, 1987, p. 44); 2) “É a religião cristã a que devemos abraçar, e manter a comunhão com a Igreja, a denominada católica, por ser universal” (AGOSTINHO, 1987, p. 47); “Essa é em nossos tempos, a religião cristã e em conhecê-la e segui-la, está a salvação segura e certíssima!” (AGOSTINHO, 1987, p. 53). O texto de Agostinho claramente objetiva convencer seu amigo Romaniano acerca da verdadeira religião (o cristianismo católico) — o próprio Agostinho teria convencido Romaniano a seguir o maniqueísmo anteriormente —, distinguindo-a das seitas e idolatrias. É o que destaca Silva (2013, p. 165) ao afirmar que “a obra surge assim a um tempo como uma exposição em defesa da [igreja] Católica, visando trazer para esta religião o seu amigo Romaniano [...] e como um escrito apologético que mostre a superioridade do cristianismo sobre as demais formas de religião”. Corroborar essa tese a nota complementar (intitulada A ideia de Religião) inserida no texto de Agostinho (1987, p. 147) em sua tradução para o português: “O título ‘*De vera religione*’ é provavelmente único na Patrística latina. ‘Religio’ evoca menos o sentimento ou a virtude de religião, do que uma religião positiva: culto, doutrina e moral. Neste Prólogo da obra, vemos uma síntese da noção agostiniana de religião. Ele parte do fato religioso concreto, estabelecido socialmente, como que materializado, no culto. Daí se depreende a comunicação com o divino. Justamente é isso o que a religião pretende estabelecer ou pelo menos regulamentar”.

alinhada às suas convicções para *De Christiana Religione*, “Sobre a Natureza Cristo-orientada da Religiosidade Humana Universal, em sua forma ideal”; novamente a *religione* (*religio*) é traduzido por religiosidade, e não religião.

Em suma, Smith (2006, p. 51) declara que o conceito de religião que apontava um movimento interior foi substituído nos séculos XVII e XVIII por uma ideia de “externalização esquemática que refletia e servia o embate de grupos religiosos conflitantes, a emergência de um intelectualismo triunfante e as informações novas procedentes do ultramar a respeito do modelo de vida religiosa de outras pessoas”. A afirmação é construída e embasada a partir de livros⁸ em que o termo religião é claramente utilizado em sua forma substantivada; a conclusão portanto não poderia ser diferente, uma vez que os autores não estavam pensando em uma qualidade de experiência que pudesse ser chamada de religião. Ainda assim, Smith dispense alguma atenção aos pensadores alemães do século XIX, em especial Schleiermacher e Feuerbach, sem, contudo, deixar-se afetar pelo fato de a religião não ser percebida como sistema de práticas.

A conclusão de Smith é que o conceito de religião pode ser empregado de quatro formas distintas. Todavia, nas quatro formas indicadas por ele, o que está subtendido são as ações religiosas. Vejamos, em primeiro lugar, há o que ele considera o sentido de “piedade pessoal”, o que mais se aproximaria de um sentido de religio qualitativo, entretanto, ao explicar essa forma, ele cita a expressão “Ele é mais religioso do que...” precedido da explicação “há pessoas cuja religião é rigorosa e fechada, enquanto a de outras é cordial e aberta” (SMITH, 2006, p. 55), ou seja, ainda que ele esteja falando de piedade pessoal, sua intenção é demarcar as ações, piedoso é quem pratica muitas atividades religiosas que podem ser de diversos tipos. Não está se referindo a uma qualidade de ação referente à “transcendência”. A segunda e terceira formas de uso estão relacionadas diretamente a um sistema aberto de crenças, práticas, valores, etc., e na verdade não teríamos o conceito “religião”; em seu lugar teríamos religiões “e, no inglês, o singular tem um artigo” (SMITH, 2006, p. 55), i.e., “uma religião”. Nesses casos, há ainda a diferenciação entre a religião ideal (o verdadeiro cristianismo, por exemplo) e a religião como fenômeno empírico,

⁸ O próprio autor indica na nota 64 que sua investigação partiu inicialmente da busca de livros que possuíam o termo “religião” em seu título.

histórico e sociológico. Por fim, o quarto modo possui uma explicação no mínimo confusa, é a soma genérica dos outros três sentidos e entende-se como a diferenciação da religião de outros aspectos da vida humana, tais como a arte e a economia. A crítica de Smith (2006, p. 56) não poderia ser diferente:

Creio que o termo “religião” é confuso, desnecessário e distorcedor – confuso e desnecessário especialmente no primeiro e quarto sentido; distorcedor, no segundo e terceiro. Estou plenamente convicto de que a vitalidade da fé pessoal, por um lado, e, por outro (bem separado), o progresso da compreensão — inclusive em nível acadêmico — das tradições de outras pessoas, no decorrer de toda a história e em todo o mundo, são ambos seriamente bloqueados por nossa tentativa de conceitualizar o que está envolvido em ambos os casos em termos de (uma) religião.

O termo reificou-se como uma “entidade sistemática objetiva”. Diante disso, pergunta Smith: “o conceito é adequado?”. Não! Responderia o próprio. Porque o conceito de religião conceitualizado por ele é incapaz de perceber que há nas ações religiosas uma qualidade distinta que aponta para a transcendência. Ao citar o islã, por exemplo, ele disserta: “o islã torna-se vivo para o muçulmano por meio da fé, que não é um item em uma religião, mas uma **qualidade** nos corações de algumas pessoas — uma **qualidade** pessoal em diferentes sentidos, incluindo a variação de pessoa para pessoa inclusive de dia para dia”⁹ (SMITH, 2006, p. 128, grifo nosso). Por consequência, “argumentamos que o conceito ‘uma religião’ e a conceitualização de religiões nominadas omitem a dimensão transcendente daquilo que procuramos representar”¹⁰ (SMITH, 2006, p. 129).

9 O que percebemos, como já citado anteriormente, é a expressão dos aspectos qualitativos da religião através de termos como fé e religiosidade, como na citação a seguir: “Aqueles de nós que se encontram do lado de fora e desejam compreender o muçulmano precisam entender não sua religião, mas sua religiosidade” (SMITH, 2006).

10 Há várias citações no texto que apontam o conceito de religião como equivocado justamente por negligenciar a transcendência. Por exemplo: “podemos perfeitamente procurar termos mais apropriados com os quais descrever o encontro variado e em evolução do ser humano com a transcendência” (SMITH, 2006, p. 125); “o que importa não é o que o cristão faz, mas que ele o faz como filho de Deus; não aquilo que ele crê, mas que Deus lhe conferiu o dom de crer; não que ele está na igreja, mas que, na igreja, ele se encontra na comunhão viva com Cristo como amigo pessoal e com outros membros em uma comunhão não apenas humana, não apenas social; não que ele ama, mas que ele ama por causa de Cristo; não que ele peca, mas que ele peca para a aflição de Cristo, contudo de maneira perdoável” (SMITH, 2006, p. 127); “Ser muçumano significa viver em um determinado contexto sociológico histórico, ideológico e transcendente” (SMITH, 2006, p. 127); “Esse dois grupos, portanto, ao examinar a história religiosa humana, podiam tentar interpretá-la, negligenciando exatamente a qualidade que lhe confere importância” (SMITH, 2006, p. 129-130).

A conclusão de Smith nos parece ótima, pesquisar o fenômeno religioso apenas a partir das tradições religiosas é insuficiente porque deixa escapar o que há de propriamente religioso no fenômeno, entretanto, para Smith, o que há de religioso no fenômeno religioso não é a religião, mas a fé. Sua crítica parece correta, embora fosse desnecessária se ele não abraçasse o conceito de religião como substantivo. Um dos últimos parágrafos, já na conclusão do livro, sintetiza bem a questão.

Os leitores mais atentos devem ter notado que, ao longo deste estudo, o adjetivo “religioso” continuou a ser empregado, mesmo enquanto se rejeitava o substantivo. Isso tem a ver com a afirmação de que viver religiosamente é um atributo das pessoas. O atributo não surge porque essas pessoas participam de uma entidade chamada *religião*, mas porque participam naquilo que chamei de transcendência. Talvez seja uma importante orientação filosófica o fato de que adjetivos se prestam melhor para descrever a realidade do que substantivos, particularmente no âmbito pessoal (SMITH, 2006, p. 178).

Creio que Smith seja um caso especial e significativo de crítica ao conceito de religião que apesar de desconsiderar o termo religião no singular, reconhece alguma singularidade no fenômeno religioso que lhe exige uma abordagem própria. Demonstraremos que para o que propõe Smith, abondar a noção de religião seria desnecessário caso ele optasse por considerar outra significação para a categoria.

Klaus Hock (2010, p. 18, 20) é outro autor que defende o abandono do conceito. Também faz uma breve descrição das origens etimológicas do conceito derivado da palavra *religio*. Distingue de Smith sua constatação de que a religião romana se manifesta apenas como *ortopraxia*, e não *ortodoxia*, i.e., religião não se trata de crer de forma correta, mas de praticar corretamente os atos exigidos pelos deuses. Sua crítica ao uso do conceito difere de Smith em outro sentido, o conceito parece ser aplicável somente ao contexto histórico-cultural do Ocidente, especificamente o cristianismo.

O primeiro argumento de Hock é que, em outras culturas e épocas históricas, não existem correspondências ao termo “religião”. A meu ver, o argumento faz tanto sentido quanto dizer que, na maior parte do mundo, as pessoas não sentem “saudade” porque não existe palavra correspondente em outras línguas¹¹. Hock (2010, p. 19, 20)

11 Smith (2006, p. 30) ensaia um argumento no mesmo sentido, “mas há, hoje, e houve, no passado, relativamente poucas línguas fora da civilização ocidental para as quais se possa traduzir a palavra “religião” — e, especialmente, seu plural religiões. Realmente, somos tentados a perguntar se existe

não expressa nenhuma definição precisa para o termo, apenas indica que religião é “algo que, de forma conceitual, está por trás da diversidade das distintas religiões e, como termo, acima dessa diversidade”, demonstrando uma tensão entre os termos religião e religiões, “‘religião’ aparece como um ‘todo’ ideal que está presente nas religiões somente de forma truncada e insuficiente”¹². Sem citar exemplos, Hock (2010, p. 20) supõe que a existência de uma religião absoluta universal possibilitou ao cristianismo uma posição privilegiada, “pela suposição de que ‘a religião’ perpassaria um processo de desenvolvimento linear e, desse modo, estaria se movendo em direção à sua realização no mundo, e nesse processo o cristianismo, como forma mais civilizada e mais altamente desenvolvida de religião, estaria mais perto desse ideal do que as outras religiões da humanidade”. Podemos apontar aqui um duplo problema: primeiro a cisma de que o termo religião favorece ao cristianismo; depois a reificação do significado de religião como sendo *ortopraxia*, sem cogitar a possibilidade de outra semântica. É a partir desse segundo apontamento que devemos tomar as comparações de Hock entre o termo religião e conceitos de outras culturas.

O que nos parece é que Hock compara dois termos a partir de definições escolhidas por ele mesmo para cada uma delas, permitindo a demarcação da diferença entre os termos. De princípio, ele indica que a religião não encontra correspondência nem mesmo no berço da cultura ocidental, a Grécia clássica, uma vez que “o nosso termo religião” não se assemelha a *eusébeia*, *threskéia* e *latreía*. Entretanto, Petersmann (1993, p. 183, tradução nossa), em artigo intitulado *Eusebeia, Threskeia, and Religio: An etymological analyses of three disputed terms*, após meticulosa análise etimológica, propõe que há evidentes semelhanças entre os termos e afirma: “Threskeia acabou sendo a palavra comum para ‘religião’ em geral, cujo resultado pode ser visto no grego moderno”¹³.

Outras palavras que poderiam ser usadas, mas que segundo Hock (2010, p. 23) também não encontram correspondência com o termo religião seriam Dharma e

um conceito de equivalência aproximada em qualquer cultura que não tenha sido influenciado pelo Ocidente moderno.”

¹² Contrapõem-se por exemplo a Dreher (2003, p. 6) que defende a “suposição de uma essência própria da religião, de uma essência que, porém, é capaz de manifestar-se para a subjetividade cognoscente assim como é ‘em si mesma’”.

¹³ “ἠρησκεία turned out to be the common word for ‘religion’ in general, the result of which can be seen in modern Greek”.

Tao. Olhemos atentamente as citações que seguem onde exponho uma das possíveis definições para os dois termos.

...o conceito polissêmico de dharma princípio ao mesmo tempo transcendente e imanente, cósmico e social, que condiciona toda a realidade na forma de um supersistema que organiza e coordena uma multiplicidade de subsistemas. Do ponto de vista civilizacional, o conceito de dharma articula, dá sentido e dá abrigo a uma multiplicidade das tendências humanas clamando por expressão, ao mesmo tempo em que consagra os princípios diretores da tolerância e da responsabilidade como vigas mestras sustentadoras de uma pluralidade de variantes etológico-culturais que tendem a se reproduzir a si mesmas dentro de um padrão bem definido (LOUNDO, 2011, p. 20).

o Tao é o “caminho da realidade última”, isto é, a verdadeira base da qual todas coisas jorram, o qual não pode ser apreendido pelo intelecto. Conforme anuncia o Tao Te Ching na sua linha de abertura, as palavras não estão à altura dele: “O caminho que pode ser expresso não é o Caminho constante”. Esse Tao inefável e transcendente está acima de todas as coisas, por trás de todas as coisas, debaixo de todas as coisas. Ele é o “útero” do qual brota toda a vida e para o qual toda a vida retorna. Conquanto seja, em última análise, transcendente, o Tao também é imanente. Nesse segundo sentido, ele é o “caminho do universo”, a norma, o poder propulsor de toda a natureza, o princípio ordenador de toda a vida. Basicamente espírito em vez de matéria, ele não se exaure; quanto mais utilizado mais ele flui, pois é a “fonte inesgotável”, o “espírito do universo”. No seu terceiro sentido, o Tao refere-se ao “caminho da vida humana”, quando ela se harmoniza com o Tao do universo ao qual acabo de me referir (CORDEIRO, 2009, p. 5, 6).

Olhando para as duas definições, é difícil sustentar que o conceito religião não possa assumir o mesmo significado. O que quero demonstrar novamente é que o argumento crítico de Hock só faz sentido quando ele conceitualiza o termo religião por um de seus usos. Para além disso, dizer que uma sociedade qualquer não possui um conceito que qualifica suas ações não significa dizer que as ações não existem. Ainda mais, se não há correspondência tradutiva ao conceito religião, tampouco existe ao termo “religiões”; seria, então, o caso de assumirmos que a CR fala somente sobre coisas que não existem.

Sobre isso, Schilbrack (2014, p. 92 – 95) expõe duas questões básicas. Ainda que o termo religião e suas possíveis traduções no mundo sejam cada vez mais autoatribuídos pelos próprios praticantes das diversas religiões, não é válido o argumento de que, se uma pessoa não identifica a prática dela com o conceito, o

mesmo está equivocado. Como exemplo, uma pessoa pode votar para presidência de um país sem saber que está fazendo política ou até mesmo sem conhecer o conceito de eleição. De igual modo, a religião existe mesmo que o termo não tenha sido usado no passado, assim como “dinossauros” ou “sexismo”. Outro argumento comum é que usar termos não nativos para descrever práticas de uma cultura se configura como uma “violência simbólica” ou “violência conceitual”. Todavia, muitas vezes é necessária a utilização de termos não nativos para explicar para o “falante” comum uma ideia, ou seja, é preciso redesenhar ou interpretar a prática. Há uma enorme diferença entre descrever (nesse caso, utilizam-se os termos dos nativos) uma prática e redescrever ou interpretá-la. Por vezes, é possível descrever uma prática religiosa quando os participantes se identificam como religiosos; do contrário, é necessário um esforço interpretativo analógico para utilização da categoria. Esse é o ponto importante que retomaremos mais adiante.

O próprio Hock (2010, p. 22) pontua que o problema quanto ao uso do termo seria “resolvido se conseguíssemos identificar aquilo que é comum a todas as religiões e defini-lo terminologicamente como religião”, e que estão sendo desenvolvidos esforços em duas direções para resolver esse problema:

...por um lado, tenta-se procurar esse comum em determinados conteúdos, numa “substância” comum (compreensão substancialista, às vezes também substancial); certos pesquisadores de religião até esperam poder descobrir, desse modo, a “natureza” a “essência” da religião que está na base de todas as religiões distintas. Outra tentativa consiste em perguntar por aquilo que as distintas religiões realizam (independentemente de seus conteúdos distintos), quais estruturas têm em comum, independentemente de objetos e aspectos de conteúdos individuais, quais funções cumprem (compreensão funcional, que está também na base da compreensão funcionalista, mas que deve ser distinguida desta).

Poderíamos simplesmente perguntar que categoria conceitual essencial permite-nos chamar as religiões de religiões? Que semelhança ou semelhanças abarcam estas *ortopraxias*? Quando e por que podemos dizer que estamos diante de “uma” religião? Nesse sentido, um recurso tem sido usado inconscientemente por muitos pesquisadores (as) da religião ou das religiões: dizer que só é possível dizer o que a religião não é. Um esforço interessante nesse sentido foi promovido no livro *Stereotyping Religion: critiquing clichés*, organizado por Stoddard e Martin (2017). Na introdução, os organizadores indicam os problemas mais comuns na significação do

conceito de religião e explicam que a tarefa do livro não é descrever o que é a religião, querendo aos leitores atenção ao fato de que qualquer tentativa de definir o termo estaria equivocada pois ele não permite generalizações. Segundo os autores, outras categorias enfrentam o mesmo dilema, pois que, “talvez, generalizações como ‘todas as religiões são X’ sejam tão problemáticas como generalizações do tipo ‘todas as mulheres são X’ ou ‘todas as pessoas negras são X’”; ora, o que podemos dizer com certeza é que todas as mulheres são mulheres e todas as pessoas negras são negras, assim como todas as religiões são religiões. Logo, seus exemplos não resolvem a questão do que faz com que as religiões sejam religiões, mas, ainda que seja aparentemente mais fácil dizer o que é uma mulher¹⁴ ou uma pessoa negra¹⁵, ainda precisaremos de parâmetros para decidir o que é uma religião¹⁶. Para além disso, ao longo dos capítulos do livro, o que mais se vê são tentativas de se definir o que seja a religião.

No bojo das definições “substancialistas”, Hock (2010, p. 24) cita as que salientam como fator comum a crença em Deus ou em seres sobrenaturais, como “o encontro experienciado do ser humano com a realidade do sagrado e a atuação responsorial do ser humano determinada pelo sagrado” e, por fim, como essência fundamental, a transcendência ou experiência da transcendência. O argumento de Hock para ignorar essas definições é que elas não incluem, por exemplo, o budismo primitivo, o confucionismo e o taoísmo. Novamente nos colocamos diante de um problema na idealização dos conceitos: Deus, sagrado, transcendente e transcendência são termos que podem assumir distintos significados, assim como religião.

Ainda partindo de uma crítica ao conceito idealizado de religião, Fitzgerald indica que essas definições substancialistas do conceito são todas judaico-cristãs, embora existam, segundo ele mesmo, argumentos sociológicos e não-teológicos relativamente sofisticados que defendam tais proposições, que são na verdade

14 Uma apresentação da discussão em torno do conceito “mulher” pode ser lida no artigo *Identidade Feminina – um conceito complexo*, (CAIXETA, Juliana Eugênia; BARBATO, Silviane, 2004).

15 Sobre esta discussão, ver: *O que é racismo estrutural?* de Almeida (2018)

16 Com o aprofundamento do estudos identitários tem se tornado comum a discussão dos termos que definem as “identidades”, o lugar comum desses debates têm sido — semelhantemente ao que se faz com a “religião” — um alargamento do conceito quase sempre expresso no uso plural do mesmo, por exemplo, ao invés de mulher, mulheres. Esperamos ao final dessa tese, demonstrar que tal recurso apenas camufla o problema.

extensão menos direta do teísmo cristão, assim, “a religião não pode ser tomada razoavelmente como uma categoria analítica válida, uma vez que não identifica nenhum aspecto transcultural distintivo da vida humana” (FITZGERALD, 2000, p. 3, tradução nossa). Seus argumentos aparecem logo em seguida, ao criticar aqueles que utilizam o conceito de religião de maneira ampla, sobre os quais declara:

tais escritores tratam a religião como um entre diversos tipos de fenômenos socioculturais cujas instituições podem ser estudadas histórica e sociologicamente. Esta abordagem pode parecer ter alguma validade óbvia no contexto das sociedades (especialmente as cristãs ocidentais) onde uma distinção cultural e jurídica é feita entre religião e não-religião, entre a religião e o secular, entre igreja e estado. No entanto, argumentarei que, na maioria dos contextos transculturais, tal distinção, se é que pode ser feita, é, na melhor das hipóteses, inútil e, na pior, certamente enganosa, pois impõe um nível superficial e distorcido de análise dos dados. (FITZGERALD, 2000, p. 4)

Pieper (2019, p. 9-15) descreve como o conceito religião passou a ser usado no “ocidente moderno”, sobretudo quando ela começou a ser vista como uma dimensão humana ao lado de outras, como economia, política, estética, ciência etc., as quais se intercambiam entre si. Nesse contexto moderno, fica fácil descrever aquilo que é religioso e o que não é. É contra isso que Fitzgerald manifesta seu descontentamento, seus estudos sobre budismo e hinduísmo demonstram que o indivíduo praticante de tais religiões não procede como se houvesse diversas esferas distintas em sua vida. Minha dúvida é se não perceberíamos o mesmo em crentes cristãos no Brasil. Será que não encontramos em nosso cotidiano indivíduos que conduzem sua vida totalmente a partir de sua religiosidade? Que possuem a religião como substrato para todas as outras esferas? O famoso político Cabo Daciolo¹⁷ não seria um exemplo desse tipo de comportamento? Ou teríamos que qualificar esse comportamento como pré-moderno?

17 Cabo Daciolo é um bombeiro militar brasileiro que ganhou notoriedade como uma das lideranças de um movimento de greve em 2011. Após isso, foi eleito em 2014 pelo Partido Socialismo e Liberdade — partido alinhado a pautas progressistas e de esquerda — ao cargo de deputado federal. Ainda no primeiro ano de seu mandato foi expulso do partido ao propor uma alteração na constituição brasileira de “todo poder emana do povo” para “todo poder emana de Deus”. Seu mandato foi marcado por um posicionamento religioso nos discursos e votações, alegando ser político por uma missão divina. Daciolo se diz evangélico, entretanto, diferente de outros políticos evangélicos, não foi eleito graças aos votos do movimento evangélico e não usou das políticas institucionais das igrejas evangélicas para se promover. Mesmo em sua candidatura à presidência da república em 2018 manteve esse afastamento institucional e buscou ser identificado como “representante de Deus”.

Segundo Fitzgerald (200, p. 5), a “religião” é uma forma moderna de teologia, denominada por ele de “teologia ecumênica liberal”, cujo objetivo é disfarçar a crença em uma realidade sobrenatural (ou seres sobrenaturais) para a qual todos os seres humanos teriam aptidão. Destarte, um dos elementos de sua crítica é a afirmação de que a religião seja uma característica universal da sociedade, portanto, transcultural. Para além disso, há uma segunda crítica, a construção dos termos “religião” e “religiões” como objetos de estudo globais e transculturais tem sido parte de um processo histórico mais amplo de imperialismo ocidental, colonialismo e neocolonialismo. Parte desse processo, denunciado por Fitzgerald, seria estabelecer uma distinção ideologicamente carregada entre aquilo que pertence à dimensão da religião e aquilo que é secular, i.e., pertencente às outras dimensões humanas, segundo a categorização moderna. Assim, de um lado teríamos os “valores tradicionais” de determinada sociedade alocados numa categoria chamada religião, na qual eles se tornam objetos de nostalgia/estética, do outro lado dimensões (seculares) associadas à razão e à ciência/política. O objetivo seria a construção de uma racionalidade/objetividade factual natural, quer dizer, “real”.

Esse tipo de crítica também aparece no livro *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, no qual Dubuisson (2003, p. 93, tradução nossa) escreve: “a religião não é apenas o conceito central da civilização ocidental, é o próprio Ocidente no processo de pensar o mundo dominado por ele, por suas categorias de pensamento”, i.e., através da ideia de religião, o ocidente fala continuamente de si para si mesmo, mesmo quando fala dos outros. Implicitamente, subjaz a preconceção de que o Ocidente é um modelo aperfeiçoado, uma “objetificação narcísica” (DUBUISSON, 2003, p. 95). A solução de Dubuisson segue Smith e Fitzgerald, abandonar o termo “religião” e substituí-lo por algo mais neutro, menos europeu, isto é, pela ideia de “formações cosmográficas” em busca de uma visão antropológica mais ampla. Tal visão poderá nos permitir “subsumir a totalidade das atividades humanas cujo objetivo é a criação, preservação ou consolidação de universos simbólicos abrangentes, capazes de receber e emprestar sentido (valor, orientação e racionalidade) à totalidade dos fatos humanos” (DUBUISSON, 2003, p. 51), uma espécie de antropologia da transcendência (DUBUISSON, 2003, p. 46).

Retornando a Fitzgerald (2000, p. 10), sua crítica à teologia ecumênica liberal é derivada exclusivamente das teorias de F. Schleiermacher, M. Müller e R. Otto, que defendem uma capacidade inata no homem para responder a um ser supremo, levando a uma teologia das religiões, objetivo final da fenomenologia da religião. Seu problema está basicamente na afirmação de uma suposta universalidade da religião, enquanto apetite humano para responder a um ser supremo. Embora Fitzgerald (2000, p. 15 ss.) aponte a possibilidade de associar a religião a conceitos como soteriologia, sagrado e transcendental, o que ocorre é uma tentativa de disfarçar a fé em Deus ou deuses nesses termos — ainda que ele reconheça a possibilidade de outros significados para os conceitos. Em suas próprias palavras,

...o mito é que existe uma Realidade Suprema, Deus ou o Transcendente, que está ontologicamente fora do mundo, mas que dá significado e propósito às relações humanas, à história e ao sofrimento. Essa realidade incondicionada torna-se conhecida pelos indivíduos humanos em tipos especiais de experiências, refratadas por suas diferentes linguagens, símbolos e instituições culturais, implantando neles uma consciência dos códigos morais e um propósito subjacente na vida humana. Essas experiências levam-nos a lutar por uma maior consciência do incondicionado, a formular doutrinas e rituais e a formar associações voluntárias para a disseminação e celebração deste conhecimento místico (FITZGERALD, 2000, p. 31, tradução nossa).

Como nos outros casos, parece bem evidente que Fitzgerald está travando uma batalha pessoal contra o uso religioso do termo. As análises de Fitzgerald o levam evidentemente à pergunta que já apontamos, ou seja, se não é possível separar aquilo que é religioso daquilo que não é (como deseja o imperialismo ocidental moderno), em função da ausência de um elemento essencial, por que pesquisadores (as) não-teológicos (historiadores, antropólogos, sociólogos, etc.) utilizam o termo religião? Conforme aponta o autor, há na verdade um equívoco e o que estes estudiosos estariam na verdade fazendo seria fundamentalmente falar de cultura no sentido de instituições ritualizadas imbuídas de significado por meio do reconhecimento coletivo (FITZGERALD, 2000, p. 17). Nesse sentido, ele parece ser coerente no que defende. No limite, não existem estudos de religião e outras categorias analíticas poderiam ser usadas por estes pesquisadores (as) não-teológicos, mesmo para estudos dirigidos a instituições religiosas (na verdade instituições sociais). Assim:

Quase todos esses textos em antropologia e história social, ou mesmo na ciência da religião [religious studies], apesar de suas referências contínuas à 'religião' como objeto de estudo, são na verdade tentativas de estudar os valores institucionalizados de grupos sociais específicos, as diferentes maneiras pelas quais os valores são simbolicamente representados, e a relação desses valores e representações simbólicas ao poder e outros aspectos da organização social. No entanto, eles são concebidos erroneamente pelo escritor e leitor como sendo sobre 'religião', 'religiões', 'religiões mundiais' ou 'aspectos religiosos' da experiência ou cultura. (FITZGERALD, 2000, p. 12-13, tradução nossa)

O argumento é diferente, por exemplo, daqueles que insistem em dizer que não existe algo chamado religião, mas continuam utilizando o conceito como guarda-chuva para um comportamento com características distintas de outras nas sociedades. O problema de Fitzgerald é outro, ele nos coloca diante de uma falsa dicotomia: por um lado teólogos (aqueles que acreditam no transcendente) estudando religião; por outro, não-teólogos estudando instituições sociais e nomeando-as erroneamente de instituições religiosas. É este inclusive o mote do seu artigo *Reconceptualising Religion: A Philosophical Critique of Religious Studies as Cultural Studies*, onde expressa seu desejo de modo veemente: “o que eu quero é que o estudo dos valores institucionalizados e sua relação com o poder sejam clara e conscientemente separados da teologia disfarçada no campo que agora é coberto pela ‘religião’” (FITZGERALD, 2009, p. 36). O que está por trás do argumento é a preconceção de que o conceito se baseia na aceitação da existência de uma essência inata religiosa e de uma realidade transcendental concreta. Sua crítica se dirige a dois tipos de usos do conceito, mas ignora outras possibilidades.

Mesmo Fitzgerald não escapa da tentação de usar o termo religião ao longo do livro como categoria distinta. Sua última cartada é a substituição do conceito por “cultura”. Ora, ele mesmo reconhece que “cultura” é um conceito que também carece de cuidado justamente por estar associado à colonização ocidental (FITZGERALD, 2000, p. 10). Ainda mais, não está disposto a abrir mão do departamento de religião em que leciona na Universidade de Stirling, fazendo inclusive uma proposta para os estudos de religião, a saber, “reconceitualizar o estudo da religião cortando seus laços com a teologia, longe de enfraquecê-la, fortalece-a. Ele realinha o campo com suas verdadeiras irmãs, antropologia, história e estudos culturais” (FITZGERALD, 2000, p. 13). Por fim, afirma Fitzgerald (2000, p. 21):

O conceito de religião e religiões como um genuíno objeto de conhecimento no mundo, e estudos religiosos, como um conjunto distinto de metodologias e conceitos teóricos para estudar esses objetos putativos, é uma afirmação ideológica que busca recriar o Outro à sua própria imagem. Ou melhor, pode ser mais correto dizer que é uma ideologia que, enquanto se esforça para se reproduzir nas nações ocidentais, ao mesmo tempo se esforça para recriar o Outro à sua própria imagem.

Poderíamos substituir “religião” nessa frase por “cultura” em seu uso colonialista e tentar imaginar qual o objetivo dos estudos culturais.

Para tentar esclarecer os descuidos provocados por autores como os supracitados Schilbrack (2014, p. 88 ss), afirma que há dois tipos de críticos ao conceito de religião: de um lado, os abolicionistas que aduzem ao termo a pecha de tendencioso, teológico e ideologicamente carregado, defensores da proposta de abandono do termo; do outro lado, os retencionistas que, apesar de reconhecerem os problemas relativos ao conceito, argumentam que ele pode ser reformado ou redefinido. O sustentáculo para as críticas abolicionistas apoia-se na premissa de que o conceito de religião é uma construção social, portanto, “não há tal coisa como a religião”, “religião não existe” ou que “a religião é um objeto não existente”.¹⁸ Nesse sentido, as projeções sociais são ilusões que não correspondem a nada fora da imaginação ocidental. Schilbrack chama isso de “explicação deflacionária da construção social” e, embora concorde que a religião possua uma fragilidade ontológica, afirma que a religião é real nos acordos e convenções feitas em torno de fenômenos religiosos, por exemplo. Assim, se ela não fosse real, não seriam reais os dias sagrados ou os sacerdotes religiosos. Logo, dizer que algo existe somente por convenção, retórica, ou acordo linguístico, não é o mesmo que dizer que ela não existe como entidade¹⁹. Nesse caso, é preciso diferenciar fatos socialmente dependentes (do comportamento humano) dos independentes. A religião pertence ao conjunto de fatos que dependem da existência humana, como a economia, a política e o esporte.

18 Schilbrack cita como exemplo Jonathan Smith que afirma que o conceito religião foi criado por acadêmicos apenas para efeito de comparação, portanto, ele não existe fora da academia e McCutcheon que afirma que ele é apenas uma ferramenta conceitual que não pode ser confundida com uma categoria ontologicamente existente na realidade. (conf. Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982.; McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York, NY: Oxford University Press, 1997.)

19 Para sustentar essa argumentação seria preciso assumir que nos fenômenos religiosos há uma qualidade/intencionalidade diferente de ação, conforme veremos mais adiante.

Eles são ontologicamente subjetivos no sentido de que requerem a subjetividade humana para existir; eles são trazidos à existência e continuam a depender do acordo humano coletivo. Mas os fatos socialmente dependentes também são epistemicamente objetivos no sentido de que os fatos que os tornam verdadeiros são independentes do que qualquer pessoa pensa individualmente, no nosso caso, as expressões religiosas em sua diversidade.

“Qual é a ontologia das realidades sociais como a religião?”, pergunta Schilbrack (2014, p. 91). A religião é uma construção social, mas essa construção social é, em primeiro lugar, executada, e não falada, e, como é realizada, transforma corpos. A religião é um mundo habitado pelo homem, tal qual a nação. É importante pensar a religião como construção social porque isso introduz uma reflexividade nos estudos dela, mas afirmar isso não significa pensar que a religião não é algo real, o mesmo vale para termos como gênero, sexismo, colonialismo, imperialismo.

De modo geral, percebe-se que a crítica quanto ao uso do conceito “religião” se alicerça na utilização do mesmo como ferramenta de colonialismo e, atrelado a este, ao favorecimento da tradição cristã, o que também propicia um desafeto contra a teologia na Ciência da Religião.

Encarando as críticas e entendendo a necessidade de encontrar uma singularidade que defina o que é uma religião, Neville (2018, p. 8) sugere que, embora o estudo acadêmico da religião e a compreensão intelectual mais ampla sobre o assunto possam nunca estar livres de preconceitos, a autoconsciência sobre o preconceito e a preocupação com a autocorreção desses tornaram nossas reflexões sobre a religião mais suscetíveis a correções. Neville é, portanto, um dos muitos retencionistas preocupados em descrever a singularidade existente entre as religiões a fim de reinventar a utilização do termo, como veremos no próximo tópico.

1.2 RELIGIÃO COMO FENÔMENO *SUI GENERIS*

No tópico anterior, levantamos a seguinte questão: se não há algo que possa se chamar de religião, o que distingue as religiões de outros fenômenos, permitindo

que as intitulemos como “uma religião”? A princípio, mantive a premissa simplificada de que, para que várias coisas sejam rotuladas de forma semelhante, é preciso que essas coisas tenham algo em comum. Uma proposição contrária a este argumento poderia se valer da utilização da ideia de “semelhanças de família” de Wittgenstein. É o que alguns (algumas) pesquisadores (as) da área acabam fazendo sem, contudo, fundamentar sua prática e muito menos problematizar a ideia.

Ao definir o conceito de linguagem, Wittgenstein (1990, p. 52, § 67) supõe que as diversas manifestações de linguagem não possuem um elemento em comum, mas que estão mutuamente aparentadas de muitas formas diferentes. Para exemplificar isso, ele utiliza o termo “jogos” como exemplo e passa a elencar as múltiplas distinções entre os diversos tipos de jogos, concluindo que não há nada de singular entre eles; o que vemos é “uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem e se cruzam mutuamente”.

John Hick (1989, p. 3-5) propôs a utilização desse recurso para o conceito de religião²⁰, mas Harrison (2006, p. 143), ao analisar essa abordagem de Hick, levanta uma questão importante: se considerarmos como membro de “família religiosa” tudo o que tem alguma característica em comum com exemplos normativos de religião, o conceito “religião” terá um alcance tão amplo que pode ser analiticamente inútil. Parece haver uma série de semelhanças entre sistemas de crenças “religiosos” e “seculares”. Dadas tantas semelhanças, como poderíamos determinar quais delas nos permitem identificar algo como um membro da família religiosa? Novamente, estaríamos diante de um círculo.

Quem poderá determinar, por exemplo, se o marxismo e o humanismo pertencem à família? Seria necessário especificar o que se entende por religião para

20 De acordo com Hick (1989, p. 5, tradução nossa), “a religião assume formas tão amplamente diferentes e é interpretada de maneiras tão diferentes que não pode ser adequadamente definida, mas apenas descrita. Assim, podemos dizer que a adoração a um “poder invisível mais elevado” é uma característica difundida entre esta família de fenômenos [religiosos]. No entanto, está ausente do budismo Theravada, que, no entanto, compartilha muitas outras características proeminentes da família, tais como alegar ensinar a verdadeira natureza e significado da vida e mostrar o caminho para a libertação final do sofrimento. O culto sanguinário de Moloch no antigo Oriente Próximo não tinha nada em comum com o budismo Theravada; mas, por outro lado, embora na maioria das outras formas, em surpreendente contraste com o cristianismo, o culto de Moloch se sobreponha a ele envolvendo o culto de uma divindade pessoal; e o cristianismo, por sua vez, se sobrepõe ao Theravada num aspecto bastante diferente, oferece uma interpretação abrangente da vida. Assim, todos os três são membros, em uma considerável distância um do outro, da mesma grande família de fenômenos”.

saber se essas e outras manifestações pertencem à família. Esse é um ponto importante para a Ciência da Religião, pois, na esteira de obras como *O capitalismo como religião*, de Walter Benjamin, surgem pesquisas que associam diversas manifestações “seculares” ao termo religião, esvaziando ainda mais nosso objeto de estudo e a especificidade de nossas pesquisas.

Podemos fazer uma abstração exemplificadora a partir da problematização da aplicação da ideia de “semelhanças de família” para o conceito de arte. Ao associar as duas ideias, Weitz (1956, p. 31, tradução nossa) explica:

O problema da natureza da arte é como o da natureza dos jogos, pelo menos nesses aspectos: se realmente olharmos e virmos o que chamamos de “arte”, também não encontraremos propriedades comuns — apenas cadeias de semelhanças. Saber o que é arte não é apreender alguma essência manifesta ou latente, mas ser capaz de reconhecer, descrever e explicar aquelas coisas que chamamos de “arte” em virtude dessas semelhanças.

Mas a semelhança básica entre esses conceitos é sua textura aberta. Ao elucidá-los, certos casos (paradigmáticos) podem ser dados, sobre os quais não pode haver dúvida de que eles são corretamente descritos como “arte” ou “jogo”, mas nenhum conjunto exaustivo de casos pode ser dado.

Para demonstrar a dificuldade em definir arte por um conjunto de semelhanças, Danto (2005, p. 33, 39) descreve várias obras de arte com características comuns e acrescenta ao conjunto de objetos algo com características similares questionando se poderíamos chamar esse último objeto de arte. Ainda segundo Danto, esse tipo de teoria “não explica, embora permita justificar, por que a *Fonte* de Duchamp passou de mera coisa a obra de arte, por que aquele urinol específico mereceu tão impressionante promoção, enquanto outros urinóis obviamente idênticos a ele continuaram relegados a uma categoria ontologicamente degradada”. Desse modo, “o que é interessante e essencial na arte é a capacidade espontânea do artista de nos fazer ver seu modo de ver o mundo — não o mundo como se o quadro fosse uma janela, mas o mundo como nos dá o artista” (DANTO, 2005, p. 296). Ou seja, há determinada intencionalidade na arte que a distingue de outros objetos, ainda que os mesmos sejam idênticos.

Outra objeção importante vem da elaboração de Siqueira (2014, p. 59) que confronta Weitz a partir de Dickie,

a quais obras de arte são semelhantes as primeiras obras de arte? Como elas puderam ser classificadas como obras de arte independentemente do recurso a casos paradigmáticos anteriores? Nas palavras de Dickie (1984, p. 32): “[a teoria de Weitz] requer um regresso ao infinito das obras de arte”, isto é, ao assumir que o reconhecimento e a identificação de uma nova obra de arte dependem da constatação da presença de semelhanças em relação a outro objeto anteriormente admitido como obra de arte, a teoria também teria de assumir que este objeto anterior só pôde ser reconhecido como arte em virtude da constatação de suas semelhanças com outro caso de objeto artístico, o qual, por sua vez,... e, assim, *ad infinitum*. Teríamos então que, a fim de bloquear o regresso, assumir a existência de obras de arte primeiras, originárias. Mas que outra característica, além do fato de existirem semelhanças de família, poderia nos levar a reconhecê-las como obras de arte? Se Weitz respondesse que a identificação das primeiras obras de arte como tais só pode ser realizada posteriormente, isto é, comparando essas obras primitivas com casos posteriores, ainda assim ficaríamos com o problema de determinar a quais obras de arte aqueles objetos reconhecidos como os primeiros casos paradigmáticos (ainda que historicamente posteriores) puderam ser comparados para ter reconhecido seu estatuto de obras de arte.

Ou seja, além de não ajudar a definir o que pode ser considerado arte, a ideia de “semelhanças de família” ainda incluiria no arcabouço do conceito manifestações que não são arte. Para escapar dessas objeções e continuar defendendo uma definição aberta dos conceitos, Caillois (1990, p. 9, 30), ao falar sobre o conceito de jogo, retomando o exemplo dado por Wittgenstein, prefere defini-lo por suas qualidades, indicando que ele é essencialmente uma atividade livre, delimitada, incerta, improdutiva, regulamentada e fictícia²¹.

Retomando o caso da “religião”. Na tentativa de Hick (1989, p. 4, grifo nosso) a partir da ideia de Wittgenstein, ele acaba por postular a ideia de *ultimate concern* de Paul Tillich como elemento indicativo para orientação de onde procurarmos uma religião, como algo que aponta para a direção certa; em suas palavras, “essa **qualidade** de importância permeia o campo dos fenômenos religiosos”.

Normalmente, nos estudos de religião, fala-se sobre a possibilidade de um caráter *sui generis* do conceito de religião, i.e., o reconhecimento de que há naquilo que chamamos de religião algo que o diferencia de outros fenômenos. As querelas

21 Huizinga (1971, p. 35), define a noção de jogo como “uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e de alegria e de uma consciência de ser diferente da ‘vida cotidiana’”.

em torno desse tema são extensas em outros países, mas, no Brasil, essa discussão — se é que podemos chamar de discussão — vem a nós principalmente a partir de Cruz (2013) no texto *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião* inserido no livro *Compêndio de Ciência da Religião*. Infelizmente, não temos um debate em torno do assunto e as ideias de Cruz inseridas no único compêndio da nossa área acabam por conquistar certa hegemonia sem que haja reflexão sobre o exposto.

Em seu escrito, Cruz (2013, p. 40) cita importantes autores envolvidos nesse conflito teórico, todavia ignora completamente os autores contrários à sua opinião pessoal, dando a entender que a questão está encerrada e já temos os vencedores.²² Não obstante, Cruz (2013, p. 40, 41) reduz as definições *sui generis* ao programa eliadiano de ciência da religião — ou pela interpretação pessoal do mesmo, como se Eliade representasse sozinho a defesa desse tipo de ideia. As suposições de Cruz aparecem como perguntas vagas sobre os possíveis malefícios provocados pela utilização do termo religião no singular ou sobre o emprego de definições substantivas do conceito.

Outra crítica levantada por Cruz (2013, p. 41) contra o programa eliadiano sobrevém da acusação de que se trata de uma criptoteologia, sem sequer apontar um exemplo claro de onde extrai sua suspeição. Subsequentemente a acusação é a de um etnocentrismo implícito nas abordagens *sui generis*, provavelmente embasados nas mesmas críticas ao conceito religião apresentadas aqui. Ou seja, assim como descrito acerca do conceito de religião, as críticas quanto à possibilidade de um caráter *sui generis* se limitam aos seus usos, que, no caso de Cruz, nem sabemos dizer quais são. O argumento seguinte de Cruz (2013, p. 42) recai sobre o “objeto” religião: “há um objeto no mundo exterior que podemos chamar como tal, diferenciável de algo que não é religião?”. Sobre esse aspecto já tratamos no tópico anterior, mas citemos o argumento de Cruz capaz de elucidar o vazio existencial em que se encontraria a Ciência da Religião se levássemos ao limite a assertiva do autor: “Como indica o antropólogo Benson Saler, após mais de um século de indigentes esforços em busca de definições substantivas ou funcionais, ‘não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar religião de não religião’”. Há dois

22 Os autores citados por Cruz são: Robert Segal, Donald Wiebe, Bruce Lincoln, Thomas Fitzgerald, Russell McCutcheon e Daniel Dubuisson. Como veremos, os principais adversários desses autores seriam Wilfred Smith, Daniel Pals e Lorne Dawson, para citar apenas os mais aguerridos.

aspectos a serem analisados nessa expressão: se não há como diferenciar religião de não religião, não é preciso muito argumento para mostrar a inutilidade de nossos departamentos, mas gostaria de chamar a atenção para a construção do trecho: “após mais de um século de indigentes esforços...”. É como se Saler tivesse pensado ou lido sozinho sobre todas as possibilidades e decretado de forma cabal que a verdade sobre a questão repousa unicamente em suas pesquisas, e, para Cruz, isso representa argumento satisfatório para encerrar o caso.

Por fim, Cruz (2013, p. 42) evoca a utilização de Saler da ideia de “semelhanças de família” a partir de Wittgeinstein e conclui:

O que se pode concluir é que, para fins acadêmicos, torna-se difícil sustentar o caráter *sui generis* da religião em sentido forte, quase teológico, de algo sublime que de um plano trans-histórico é oferecido ao ser humano para sua realização. Mas num sentido “fraco” de *sui generis* para a religião, por assim dizer, pode ser mantido, no qual seu significado, sua natureza e sua função são continuamente repensados em face de outros objetos no âmbito da psique, da cultura etc.

Se a intenção do texto é atacar o programa eliadiano e por livre associação o caráter *sui generis* do conceito de religião, as perguntas que nos restam são: em que textos Eliade assume esse “sentido forte”? O que seria um sentido fraco de *sui generis* para a religião? Se há de fato um sentido *sui generis* de qualquer tipo, como isso influencia no acesso a esse objeto, uma vez que ele é distinto/*sui generis*?

Por fim, para entrarmos no cerne dos argumentos centrais da discussão fora do Brasil, analisemos uma última citação de Cruz (2013, p. 44): “não basta ao cientista da religião dizer algo do tipo ‘os cristãos consideram que Jesus Cristo é Filho de Deus’ como parte da realidade cultural, e tirar consequências daí, mas precisa enfrentar continuamente a afirmação dos cristãos de que “Jesus Cristo é Filho de Deus”, como parte da realidade objetiva do mundo”. A premissa fundamental dessa frase aparece também em Camurça (2011, p. 13): “a tensão nas Ciências da Religião entre uma perspectiva ‘essencialista’ que busca o sagrado por trás de suas manifestações empíricas e uma perspectiva ‘reducionista’ que vê apenas o aspecto empírico das religiões, ligadas aos seus contextos históricos, sociais, culturais e psicológicos”. A meu ver, os dois autores ignoram uma possibilidade que entremeia a aparente oposição. Não se trata de validar a verdade sobre os referentes buscados pelos religiosos. Pouco deveria importar para o (a) cientista da religião descobrir se Jesus

Cristo é ou não filho de Deus, ou encontrar o sagrado, importa-nos que essa crença qualifica ações de modo distinto.

Essa questão foi especificamente debatida numa série de artigos e respostas publicados por Daniel Pals, Donald Wiebe, Robert Segal e Lorne Downson²³. Nesse debate, os argumentos aparecem de forma um pouco mais exemplificada, e, por possuir esse caráter de artigo-réplica-tréplica, o fundamento das reflexões de cada um dos autores se torna mais evidente. A porfia se iniciou com o artigo de Daniel Pals (1987), *Is Religion a sui generis phenomenon?*, que defende a hipótese da Ciência da Religião abraçar o conceito religião como um axioma²⁴, semelhantemente a outras disciplinas, i.e., como a linguagem na Literatura, a cultura nas Ciências Sociais e a arte nas Artes. Para justificar sua intenção, Pals remonta a autores cujas pesquisas são profícuas e respeitadas, ainda que o alicerce de suas teorias da religião seja de algum modo dúbio. Como exemplo, a indicação de Rudolfo Otto de que a raiz da religião está no sentimento do numinoso — um conteúdo de sentimento qualitativamente *sui generis* advindo de uma capacidade puramente *a priori* e universal na humanidade —, uma categoria da mente que predetermina o modo como certo tipo de experiência será organizada (PALS, 1987, p. 264), ou da saída de Eliade para explicar o sagrado a partir do transconsciente, que estaria acima do inconsciente. Se o último fornece arquétipos, irrompendo em sonhos e moldando mitos, pode-se dizer que o transconsciente está “acima” desse plano, absorvendo o que está abaixo e, em momentos de êxtase, transmutando os produtos da mente inconsciente e consciente em experiência do eterno (PALS, 1987, p. 266). Segundo Pals (1987, p. 267 ss), esse tipo de apelo a estruturas psíquicas inerentes para explicar a origem da religião é tão dogmático quanto as assertivas de Marx e Freud sobre a religião, mas é possível descartar tais pressupostos e argumentar que existe um conjunto de experiências definidamente distintas, uma forma singular de consciência, que merece ser chamada de “religião”. A premissa básica adotada por Pals para diferenciar um

23 Aliás, Mendonça (2008, p.110) já indicara que deveríamos tomar esse hábito no Brasil ao dizer que “outro fator importante para o nosso progresso neste campo [epistemologia da Ciência da Religião] será a crítica constante que deveremos fazer uns dos outros. Não criamos ainda esse hábito entre os estudiosos da religião porque estamos começando. Mas nossa ciência, como outra qualquer, só caminhará e se aperfeiçoará mediante a força dialética da crítica”. Contudo, o pedido de Mendonça não chegou nem perto de ser atendido, desconfio que os (as) pesquisadores (as) de nossa área sequer leem os trabalhos de seus pares.

24 Ou seja, um consenso inicial que garanta a operacionalidade da pesquisa, uma premissa fundamental.

fenômeno religioso é a definição de Tylor (1871, p. 384) para a categoria: “crença em seres espirituais”, e é partir dela que Pals formula um exemplo expressivo do que significa tratar o fenômeno a partir do que ele tem de religioso. Trata-se redescoberta emocional de Lutero do ensinamento paulino sobre a justificação pela fé nas primeiras décadas do século XVI que desencadeou importantes eventos históricos. Vejamos:

Dada a sua importância não apenas na vida de Lutero, mas na história da cristandade ocidental, é compreensível que a ocorrência original nos venha a ser mediada por uma extensa literatura composta de fontes originais e comentários subsequentes destinados a auxiliar nossa compreensão do que aconteceu. Em sua própria busca pela compreensão, o estudioso contemporâneo pode seguir qualquer um dos vários caminhos para a explicação do evento. Se ele é marxista, pode procurar penetrar na atmosfera da falsa consciência que para ele obviamente caracteriza o debate teológico e se concentrar nos verdadeiros determinantes socioeconômicos de todo o processo. Se ele é um psicanalista freudiano pode ser atraído pela abordagem estimulante e controversa do famoso estudo de Erik Erikson, *Young Man Luther* (1958), que descobriu (entre muitas outras coisas) que o despertar do reformador foi a resolução de uma luta edípica que era “o complexo central” da família em que ele foi criado (257). Se ele fosse, digamos, um historiador social ou político, sem dúvida outras explicações, diferentes em ênfase ou de caráter competitivo, poderiam igualmente ser aduzidas. O que, então, devemos esperar se, ao lado ou em oposição a essas outras posições, ele advogasse uma interpretação religiosa? E se ele fosse guiado por Bleeker e insistisse em uma compreensão *sui generis* da religião? Bem, se a religião é definida como crença em seres espirituais, então devemos esperar que uma explicação “religiosa” da experiência de Lutero insistirá em elucidá-la apelando apenas a essas crenças: sua concepção de um Deus justo, sua certeza de que na justiça de Deus o pecado deve ser punido, sua insatisfação com o sistema medieval de penitência e assim por diante. Na premissa da irredutibilidade da religião esses são os fatores que devem ser apresentados para explicar a crise de Lutero. Dito de forma diferente, se uma crença religiosa deve ser explicada, deve ser explicada em termos de outras crenças religiosas. (PALS, 1987, p. 271)

A resposta ao artigo de Pals veio de Robert Segal e Donald Wiebe num ensaio intitulado *Axioms and Dogmas in the Study of Religion*. Na concepção dos autores, Pals faz uma diferenciação entre abordagens axiomáticas e dogmáticas e o acusam de não demonstrar que os autores que ele cita fazem o uso da abordagem axiomática, de que não há critérios de distinção entre os dois tipos de abordagem, de que não está comprovado que os estudos de religião se conformaram ao modelo que ele defende e de que a analogia a outras disciplinas, como a literatura, não oferece

nenhum suporte a uma abordagem axiomática *sui generis* da religião (SEGAL; WIEBE, 1989, p. 593).

A meu ver, Wiebe e Segal cometem uma “falácia do espantalho” ao dizer que Pals propõe uma oposição entre abordagens axiomáticas e dogmáticas, ou, como diria Pals (1991, p. 704), eles competem com um fantasma. Em nenhum momento o texto de Pals trata da oposição entre abordagens axiomáticas e dogmáticas; pelo contrário, ao indicar que uma abordagem axiomática estaria interessada no apelo às crenças, intenções e sentimentos humanos, ele indica que autores como Eliade e Otto — que em sua visão utilizam uma abordagem axiomática — chegaram a essa convicção por *a priori* especulativo e idiossincrático, i.e., dogmático. Assim, na abordagem humanista axiomática proposta por Pals (1991, p. 705), “o que o estudante típico de religião de hoje compartilha com seus antecessores mais especulativos não é obviamente um interesse permanente no ‘transconciente’ ou ‘numinoso’, mas um compromisso duradouro com a explicação intencional do agente”.

Wiebe e Segal (1989, p. 600) emprestam das ciências naturais a noção de que uma teoria deve ser preditiva, sendo assim, hipóteses que reduzem o fenômeno religioso a uma única causa são mais aplicáveis, ou seja, a especulação inicial sobre a origem do fenômeno seria justificada pelos acertos de suas previsões. Como bem pontua Pals (1991, p. 707) em sua tréplica, o problema em importar a teoria preditiva das ciências naturais, onde os sujeitos são em sua maioria não-intencionais — onde variáveis podem ser controladas e experimentos aplicados, para os estudos de religião é de valor extremamente limitado em um campo onde os sujeitos centrais são agentes humanos, a grande maioria dos dados é encontrada apenas em registros históricos e variáveis relevantes são muitas vezes impossíveis de controlar. Pals continua argumentando que algumas previsões são impossíveis de testar. Eliade acreditava que a religião iria sobreviver. Marx e Freud achavam que era temporária, i.e., eles previram que ela desapareceria. “Tanto quanto eu sei, ninguém forneceu uma data” (PALS, 1991, p. 707).

Após a tréplica de Pals, há ainda uma outra resposta de Wiebe e Segal (1991, p. 711) fazendo uma espécie de *mea culpa* sobre a falha na interpretação dos argumentos de Pals. Entretanto os mesmos continuam o acusando de não exemplificar os casos em que abordagens axiomáticas são melhores do que as

reducionistas, o que não é verdade, basta lembrar o caso de Lutero exposto por Pals. Ainda nessa última resposta, Wiebe e Pals levantam uma questão importante: ao delimitar os estudos de religião às crenças, sentimentos e intenções, não estaria ele se afastando daquilo que é manifesto na religião e, portanto, prejudicando o estudo da mesma?

A pergunta de Wiebe e Segal é importante e trata da apreensão de um fenômeno que é aparentemente privado e, portanto, inacessível a outros.

Esse debate continuou num colóquio publicado na revista *Religion*, cujo tema era *A autonomia implica teologia? Autonomia, legitimidade e o estudo da religião*. Desta vez, além de Daniel Pals e Donald Wiebe, há a participação de Lorne Downson. De certo modo, o texto de Pals é também uma resposta a um antigo texto de Wiebe intitulado *Postulations for Safeguarding Preconceptions: The Case of the Scientific Religionist*. Nesse outro texto, Pals tenta esclarecer melhor a diferença entre uma definição *sui generis* axiomática daquelas que buscam uma autonomia especulativa do objeto. Suas postulações se baseiam em grande parte na obra de Bleeker e na centralidade do fenômeno religioso como algo humano, ou seja, não está em questão a agência do sagrado, mas sim do homem. Disso Pals (1990, p. 9) extrai duas proposições:

(1) Nenhuma explicação de um fenômeno religioso é adequada até que recorra a categorias humanísticas; isto é, até que apele aos pensamentos, ações e sentimentos humanos, sejam eles expressos nas escolhas específicas dos indivíduos ou nas tradições herdadas das comunidades. (2) Nenhuma explicação humanista deste tipo é adequada até que recorra especificamente àqueles pensamentos, ações e sentimentos humanos (corporativos ou individuais) que são reconhecíveis como religiosos. Em resumo, nenhum fenômeno religioso é adequadamente explicado sem referência, geralmente, a categorias de pensamento e ação humanos, e especificamente àqueles pensamentos e ações humanos que são identificáveis como religiosas.

O objetivo de Pals é contrapor a afirmação de Wiebe e outros de que a teoria da religião se reduz às delimitações das teorias científicas sociais, portanto, “não há boas razões para a alegação de que ‘fenômenos religiosos cognitivamente disponíveis’ sejam radicalmente diferentes ou ‘mais do que’ fenômenos sociais não-religiosos suscetíveis de ‘análise social normal’” (WIEBE apud PALS, 1990, p. 12). Para Pals, em suas formas clássicas, as teorias sociocientíficas têm procurado

suplantar as humanistas oferecendo relatos rivais de comportamento religioso ou crença que apelam para fatores não intencionais, ou inconscientes, como estresse psíquico, circunstância socioeconômica ou determinismo cultural. “Eles caracteristicamente assumiram a forma de contra-teoremas para relatos humanistas” (PALS, 1990, p. 12).

Estranhamente, a resposta de Wiebe (1990, p. 20) insiste em demarcar algo não defendido por Pals, o pressuposto de que a autonomia da religião só existiria se os fenômenos religiosos fossem dotados de uma realidade ontológica (sobrenatural) que se manifesta.²⁵ Wiebe continua lutando contra uma teologia confessional preocupada em defender a existência concreta de alguma transcendência. Mesmo quando Pals insiste em dizer que os estudos de religião deveriam centrar-se na qualidade da agência intencional humana, Wiebe interpreta como se Pals estivesse defendendo uma abordagem baseada na reação humana a essa realidade outra. Embora Pals concorde que a abordagem axiomática concede passaporte às pesquisas teológico-dogmáticas, não significa dizer que elas sempre o serão.

25 Esse tipo de pressuposto contrário à autonomia do fenômeno religioso aparece de forma equivocada também em Guerriero (2014, p. 918, grifo nosso): “o que convém ressaltar é que enquanto aqueles primeiros [aquelas que partem do princípio de que há um elemento *sui generis* na religião] apontam para uma essência substantivista do religioso, **independente do ser humano**, os últimos assinalam as diferentes construções sociais em que a religião participa”; em Usarski (2008, p. 92, grifo nosso): “Esta ideia culminou na definição da religião como um fenômeno *sui generis*, como uma entidade **ontologicamente independente** e não condicionada”; ou ainda em Usarski (2004, p. 85, grifo nosso): “a Fenomenologia da Religião insiste na universalidade na unicidade do sagrado a ser descoberta sob as articulações religiosas sócio-culturalmente determinadas que são tratadas como variações no contínuo espaço-tempo da religião como entidade *sui generis*. Afirmando-se capaz de compreender a essência de qualquer religião, um representante do ‘velho’ paradigma sente-se instigado a **‘provar’ a existência do sagrado** através da sua própria experiência”. A insistência em demonstrar a proximidade entre definições que sugerem a autonomia do fenômeno religioso e uma pretensa criptoteologia por vezes iguala o conceito “religião”, ao conceito “sagrado” para tentar demonstrar a tentativa oculta de defender a existência de uma realidade sobrenatural, como ocorre em Hanegraaff (2017, p. 206): “não me limitei apenas àquelas definições que optam chamar o *definiendum* pela palavra ‘religião’, mas também incluí as definições que preferem o termo ‘sagrado’. Há várias razões para essa escolha. Em primeiro lugar, os dois termos, de fato, vieram a ser utilizados frequentemente como sinônimos próximos ou sinônimos completos, de modo que muitas definições do sagrado estão realmente e explicitamente pretendendo definir religião (e vice-versa); essa situação clama por esclarecimentos, uma vez que a maioria das teorias em questão fornece um quadro bastante complicado da relação entre os dois termos. Em segundo lugar, percebi que, ao excluir as definições de ‘sagrado’, eu limitaria, na verdade, prematuramente o escopo do campo a ser investigado, e predeterminaria o resultado da análise; o resultado seria um argumento tautológico em que determinadas abordagens de definição (especialmente de tipos ‘religionistas’) seriam descartadas de antemão, enquanto outras seriam indevidamente privilegiadas. Em terceiro lugar, uma tendência proeminente pode ser discernida ao propor o termo ‘sagrado’ em preferência sobre ‘religião’, ou seja, usá-lo como uma alternativa melhor para ‘religião’, e não como um sinônimo da mesma; como tal, o surgimento do termo no final do século XIX e início do século XX, e seu notável sucesso em concorrer com o termo ‘religião’, é uma parte inseparável e, como veremos, muito significativa da história desse último”.

Wiebe (1990, p. 22) apresenta o modelo axiomático de Ciência da Religião (*religious studies*) como se fosse Teologia *stricto sensu* quando afirma que “uma explicação adequada para a existência e natureza dos fenômenos religiosos como sendo religiosos [...] exigiria invocar a existência de uma realidade diferente e ontologicamente distinta dos próprios fenômenos e suas inter-relações complexas com outros fenômenos naturais e estados de coisas culturais no mundo”, ou seja, é como se a crença em seres sobrenaturais (como no paradigma de Tylor) fosse na verdade o conhecimento desses seres, ignorando a diferença substancial entre crer (um dos elementos fundamentais da religião) e conhecer.

Parece difícil para Wiebe, e tantos outros autores que defendem a autonomia da Ciência da Religião, reconhecer que há uma enorme diferença entre uma pessoa que se ajoelha diante de um ícone sagrado e reza em prantos, de outrem que se ajoelha diante do mesmo ícone para tirar uma *selfie*. Não se está negando a validade de estudos sobre turismo religioso, ou qualquer outro tipo de abordagem “científica” de elementos religiosos, apenas reclamando a necessidade de a Ciência da Religião dar maior credibilidade ao fiel que chora do que às esculturas ornamentais fotografadas em templos religiosos. Nesse sentido, pouco importa se a devoção feita aos símbolos possua materialidade referente. É o que o Dawson defende, apresentando um paradigma axiomático com ligeiras diferenças ao de Pals.

Dessemelhantemente de Pals que se baseia em Tylor, Dawson (1990, p. 40, 41) postula como premissa indispensável o conceito de “referências ao transcendente” como propício para o estudo acadêmico da religião, como visto anteriormente, similarmente a Dubuisson, Smith e Hick. Este deveria ser o “primitivo conceitual” a ser utilizado como “axioma disciplinar”. Desse modo, para Dawson, discordando de Pals, o axioma fundamental deve ser fixado (ainda que possa ser alterado) pois, se o sujeito não é axiomáticamente demarcado, então sob o guarda-chuva de certas definições funcionais da religião, por exemplo, os fenômenos religiosos poderiam ser “explicados” por referência a outros chamados fenômenos religiosos que são mais satisfatoriamente explicados em termos de uma análise redutora, dentro da estrutura de outra disciplina. Ou seja, no limite os estudos de religião perderiam sua autonomia.

Como bem mostra Dawson, ainda que Pals tente indicar que a definição exata do conceito de religião seja um elemento secundário na determinação do fenômeno

religioso como algo *sui generis*, é o prognóstico da “crença em seres espirituais” que faz o trabalho teórico real como um axioma disciplinar. Na aplicação do princípio *sui generis*, é a definição de religião que diferencia “o que é religioso na religião”, de modo que a atenção acadêmica possa ser treinada sobre essas coisas com a exclusão de outros fatores não-religiosos. “Em outras palavras, o verdadeiro axioma em ação é uma formulação preliminar substantiva da natureza dos fenômenos religiosos e não o procedimento *sui generis* em si” (Dawson, 1990, p. 42). Diante de todas as restrições encontradas na definição de Tylor, que excluiria um conjunto de fenômenos aceitos como religiosos, Dawson (1990, p. 43, tradução nossa, grifo nosso) assevera:

A categoria “referências ao transcendente”, no entanto, é formalmente aberta a uma gama maior de conteúdos substantivos derivados das variadas formas da vida religiosa. O foco está na presença de um ato de cognição que pode se manifestar em todas as formas e graus de comunicação simbólica, linguística e não-linguística, consciente e inconsciente. O objeto deste **ato de cognição**, entretanto, distingue-o simples e nitidamente das atividades seculares, incluindo aquelas que se aproximam de equivalentes funcionais à religião (por exemplo, arte, filosofia e teatro) que podem instrumentalmente implicar referências à “transcendência”, mas não ao transcendente (isto é, referência ostensiva a uma dimensão da realidade que está além e diferente da nossa existência cotidiana e ordinária).

A categoria transcendente será retomada no último capítulo quando estivermos tratando da definição de religião a partir de Rubem Alves, mas para prosseguirmos, antecipamos desde já que há diferenças substantivas entre a afirmação de Tylor e o que propõe Dawson. No primeiro caso, excluiríamos uma gama de fenômenos considerados religiosos, no segundo, não se trata da crença em seres espirituais ou sobrenaturais, mas numa dimensão da realidade não concreta.

Se entendi bem, Wiebe argui que os estudos de religião devem descobrir as origens do fenômeno para explicar o que ele causa, para isso, defende a redução do mesmo a outros fatores capazes de explicar seu surgimento. Dado que o fenômeno é fruto de outro(s) fenômeno(s) é a partir das análises desse outro campo que ele deve ser examinado. Contrastando a ele, a abordagem axiomática encerra a questão da origem da religião ao indicar para elementos humanos que produzem uma qualidade diferente de ação e, portanto, exigem uma metodologia própria, não podendo ser reduzidos a outros fenômenos, embora não se negue a possibilidade de entrecruzamentos entre eles, o que excluiria a necessidade de uma busca pela origem

da religião — fadada a uma especulação *a priori*. Wiebe alega que nesse tipo de abordagem (axiomática), a explicação do fiel seria problematicamente tomada como verdade, uma vez que

...presumir que a religião não pode ser explicada é atribuir à religião uma realidade ontológica que ela talvez não tenha. A oposição do devoto à busca de uma explicação da religião é que todas as explicações, exceto as do devoto (sejam explícitas ou implícitas), fazem a religião ser algo diferente do que o devoto a considera ser. O devoto explica sua religião em termos de um encontro com uma realidade que está “além” do mundo cotidiano e comum — uma realidade ontologicamente distinta deste mundo. As explicações sociocientíficas da religião colidem com tais explicações sobrenaturalistas e, ao fornecer uma explicação da crença do devoto no sobrenatural sem invocar o sobrenatural, “explicam o que é mais importante para o devoto, mas sem negar a existência da crença do devoto no sobrenatural”. Excluir, *a priori*, toda a possibilidade de tal explicação reducionista, por outro lado, é afirmar que a crença do devoto é totalmente inexplicável e, portanto, irracional, ou deve necessariamente ser explicada em termos da existência de algum sobrenatural ontologicamente distinto da realidade. O reducionista, deve ficar claro então, não sugere que os fenômenos religiosos, ou seja, as crenças dos devotos, se tornem irreais ou não existam, mas que as realidades sobrenaturais ontologicamente distintas que as crenças apontam podem não existir. (WIEBE, 1990, p. 26)

Se percebo bem, Dawson e Pals não defendem que seja preciso validar a voz dos fiéis, muito menos aos referentes de suas crenças. O apelo à autonomia da disciplina está justamente na percepção de que abordagens reducionistas da religião “reivindicam explicações completas da religião sem recorrer aos pensamentos e desejos humanos como causas” (PALS, 1990, p. 37).

Vale ressaltar que, no livro *Religião e Verdade*, publicado em 1981, i.e., antes desse debate, Wiebe parecia estar propenso a aceitar o caráter *sui generis* do fenômeno religioso, ao indicar, por exemplo, que a “presunção da natureza *sui generis* da religião, tal como ela parece caracterizar o ‘campo’ do estudo da religião, absolutamente não conflita com a exigência de honestidade intelectual no estudo da religião na medida em que essa ‘compreensão’ (visão, teoria, compromisso) mantenha-se aberta a reavaliação e alteração futuras (e talvez até abandono) à luz do acúmulo de novos indícios sobre a natureza e função da religião” (WIEBE, 1998, p. 51). Todavia, em 1984, Wiebe escreve um texto que acabou conduzindo parte da discussão sobre a autonomia da religião, apresentado em um encontro da AAR, *The failure of nerve in the academic study of religion*, que representa um ataque à

“intrusão” da teologia²⁶ nos estudos acadêmicos da religião. Segundo o próprio, seu artigo se ancora nas discussões ocorridas na *International Association for the History of Religions* (IAHR) em 1960²⁷, principalmente no documento escrito por R. J. Z. Werblowsky e assinado por outros participantes do evento que continha uma declaração de cinco pontos com os pressupostos mínimos básicos para uma nova *Religionswissenschaft* (Ciência da Religião) livre das armadilhas teológicas. A declaração foi publicada por Schimmel (1960) na revista oficial da IAHR, a *Numem*, onde se leem os pressupostos:

I. Embora o método *Religionswissenschaftlich* [Estudos Religiosos] seja indubitavelmente uma criação ocidental, a qualificação dos métodos diametralmente opostos de estudar as religiões como “ocidentais” e “orientais”, respectivamente, é — para dizer o mínimo — equivocada. Há *Religionswissenschaftler* (estudiosos de religião) no Oriente, como existem “intuicionistas” no Ocidente. A compreensão (*Verstehen*) das estruturas e configurações, *Ganzheitsschau* [visão do todo] e até mesmo *Wesensschau* [intuição da essência] formaram por muito tempo uma grande parte ou, pelo menos, um grande problema das Humanidades. Portanto, é um exagero dizer que o Oriente quer compreender o todo, enquanto o conhecimento ocidental está preocupado apenas com os segmentos filológicos, arqueológicos, etc., e segmentos históricos. A “Religião Comparada” é uma disciplina científica bem reconhecida, cuja metodologia pode ainda ter grande necessidade de uma maior elaboração, mas cujo objetivo é claramente uma melhor compreensão da natureza da variedade e da individualidade histórica das religiões, enquanto permanece constantemente alerta para a possibilidade de generalizações *cientificamente legítimas* sobre a natureza e função da religião.

II. *Religionswissenschaft* entende-se como um ramo das humanidades. É uma disciplina antropológica, estudando o fenômeno religioso como uma criação, característica e aspecto da cultura humana. O terreno comum no qual os estudantes de religião enquanto estudantes de religião se encontram é a percepção de que a consciência do numinoso ou a experiência de transcendência (onde estas existem em religiões) são — quaisquer que sejam elas — indubitavelmente fatos empíricos da existência humana e da história, para ser estudada como todos os fatos humanos, pelos métodos

26 No início do artigo, Wiebe (1984, p. 403) explica que suas atenções se voltam contra a teologia confessional, e não contra a teologia teórica, em suas palavras “a base da distinção é, essencialmente, uma pressuposição. As teologias confessionais presumem a existência de algum tipo de Realidade Última, Transmundana, enquanto as teologias não confessionais reconhecem a realidade cultural dos ‘deuses’ (isto é, alguma realidade transcendente) e tentam racionalmente explicá-la, mas sem presumir que tal explicação seja possível apenas na suposição de que ‘a Realidade Última’ [the Ultimate] exista”.

27 Os principais estudiosos presentes no encontro segundo Schimmel (1960, p. 236) eram: Abel (Bruxelles), Brandon (Manchester), Brelich (Rome), Brezzi (Rome), Duchesne-Guillemin (Liege), Eliade (Chicago), Goodenough (Yale), Hidding (Leiden), Hoffmann (Menchen), Kishimoto (Tokyo), Kitagawa (Chicago), Lanternari (Rome), Long (Chicago), Pincherle (Rome), Simon (Strasbourg), Werblowsky (Jerusalem), Zaehner (Oxford). Eles representavam diferentes abordagens e métodos nos estudos acadêmicos da religião a partir das mais diversas tradições religiosas.

apropriados. Assim também os sistemas de valores das várias religiões, formando uma parte essencial do fenômeno factual e empírico, são objetos legítimos de nossos estudos. Por outro lado, a discussão do valor absoluto da religião é excluída por definição, embora possa ter seu lugar legítimo em outras disciplinas completamente independentes, como, por exemplo, teologia e filosofia da religião.

III. A afirmação de que “o valor dos fenômenos religiosos só pode ser entendido se tivermos em mente que a religião é, em última análise, uma realização de uma verdade transcendente” deve ser rejeitada como parte dos fundamentos da *Religionswissenschaft*. Os fatos e análises de *Religionswissenschaft* podem se tornar a matéria-prima de uma *theologia naturalis* ou de qualquer outro sistema filosófico ou religioso. Mas isso já está fora dos termos de referência da *Religionswissenschaft* e, portanto, não é mais uma preocupação do estudante de religião.

IV. O estudo das religiões não precisa buscar justificção fora de si, desde que permaneça imbuído de um padrão cultural que permita toda busca da verdade histórica como sua própria razão de ser. Seja qual for o uso subsequente feito pelo estudioso individual de seu conhecimento especial, e qualquer que seja a função sociológica analisável da atividade científica em qualquer situação cultural e histórica específica, o *ethos* de nossos estudos tem validade própria.

V. Pode ou não haver espaço para organizações nas quais os estudantes de religião se juntam aos outros para contribuir com sua parte na promoção de certos ideais — nacional, internacional, político, social, espiritual e outros. Mas isso é uma questão de ideologia e compromisso individual, e sob nenhuma circunstância deve ser permitido que isso influencie ou dê o tom do caráter da IAHR. (SCHIMMEL, 1960, p. 237, tradução nossa)

A citação é longa, mas importante. Cabe destacar a interpretação que Wiebe (1984, p. 407) dá ao terceiro ponto, a “*Religionswissenschaft* rejeita a afirmação de que a religião é um fenômeno *sui generis* com sua afirmação implícita de que só pode ser entendida se for vista, em última instância, como uma realização da verdade transcendente”. Quando olhamos para os cinco pontos da declaração, percebemos uma intenção bem clara de demarcar a autonomia da disciplina, inclusive distanciando-a da teologia confessional, ainda que isso não implique um antagonismo a ela, mas Wiebe, seguindo o raciocínio que o acompanhará em outros textos posteriormente, associa a rejeição à afirmação de que a religião é “uma realização de uma verdade transcendente” à afirmação de que o fenômeno religioso é *sui generis*, ou seja, para que seja único, o fenômeno religioso necessariamente precisaria ser uma expressão de uma outra realidade sobrenatural. Nesse caso, relembramos a tese de Schilbrack já exposta: mesmo que a religião possua uma fragilidade ontológica, ela é real.

Para superar tal problema, evoca-se a *epoché*, um afastamento do objeto que garantiria a não intromissão das crenças pessoais no estudo da religião. É o que aconselha, por exemplo, Smart (1973, p. 53). No entanto, para Wiebe (1984, p. 409), alguns problemas metodológicos corolários surgem desse novo pressuposto. Se não se pode validar a crença religiosa, poucos se aventuram a negá-la, surgindo o que ele chama de “doutrina descritivista” ideográfica, sem a pretensão de “explicar” o fenômeno religioso.

Na prática, Wiebe propõe um estudo totalmente objetivo, sem qualquer análise de subjetividades. Embora possa parecer exagerado dizer que algum estudo é positivista de tal modo, há uma grande corrente de pesquisadores (as) na NAASR defendendo um estudo estritamente “científico” da religião. Aproveitando a trajetória de Wiebe descrita até aqui, considerando ser ele um caso paradigmático para a epistemologia da CR, recentemente ele e Luther Martin propuseram duas novas abordagens para o estudo da religião, publicadas na revista *Method and Theory in the Study of Religion*. Na edição 25 de 2013 da revista, Wiebe e Martin (2013a, p. 408) explicam que exigir um estudo estritamente científico da religião era mais fácil do que executá-lo, por isso eles propõem dois exemplos desse tipo de abordagem.

Em *Pseudo-Speciation of the Human Race: Religions as Hazard-Precaution Systems* (Pseudoespeiação da raça humana: Religiões como Sistemas de Prevenção de Perigo), Wiebe (2013) argumenta que as religiões surgiram como um “sistema de segurança natural” contra ameaças ao bem-estar da humanidade. Baseado em pesquisas que explicam como o organismo humano se desenvolveu para criar mecanismos de prevenção de riscos e segurança contra ameaças, que detectam subconscientemente os perigos potenciais do ambiente e produzem reações comportamentais gerais, ajustes e mudanças fisiológicas que preparam o corpo para um comportamento defensivo relevante caso essas ameaças se materializem. Como exemplo, cita os processos cognitivos que estimulam a evitação de interações intergrupais através de atividades como a construção de estereótipos excessivamente simplistas e crenças preconceituosas para descrever membros de grupos externos como hostis, indignos de confiança e perigosos. Isso acontece porque a interação entre membros do mesmo grupo representa menor risco de doença, haja vista que

pessoas de outros grupos podem possuir doenças para as quais o primeiro grupo não possui imunidade.

Mesmo Wiebe não consegue escapar de uma definição que diferencie o que é religioso do que não é, embora sua intenção seja reduzir o fenômeno religioso a causas biológico-sociais a fim de explicar sua origem, fica evidente sua opção por uma demarcação do que seja um comportamento religioso, isto é, “aquilo que, de uma forma ou de outra, está ligado a crenças em seres, poderes ou estados sobrenaturais” (WIEBE, 2013, p. 416). Temos assim uma síntese da discussão e uma forte evidência de que Wiebe não entendeu os argumentos de Pals e Dawson. No desenvolvimento do artigo, Wiebe assevera que, embora as religiões afirmem terem surgido do contato com agentes sobrenaturais ou algum tipo de realidade metafísica, elas são, na verdade, realidades sociais humanamente construídas, pelo menos em parte, como uma resposta das capacidades cognitivas humanas e universais à ameaça potencial de patógenos e doenças infecciosas.

Contudo, o próprio Wiebe (2013, p. 420) assume que, “embora esta relação genética seja um elemento importante nas teorias sobre a conexão entre religiões e possíveis sistemas de proteção em face de potenciais ameaças, os mecanismos causais finais permanecem obscuros e seus relatos de religiões como indicadores de identidade de grupo não detalham o aspecto genético”, ou seja, temos no fim das contas mais uma teoria especulativa cuja fundamentação “científica” não se sustenta. Ainda que ele apresente uma série de pesquisas que busquem evidências empíricas e experimentais, nas quais os (as) próprios (as) pesquisadores (as) relutem em correlacionar as religiões a patógenos, Wiebe parece confortável em aceitar os indícios apresentados. Se Freud e Marx acreditavam que o fim da religião estaria próximo devido a uma “evolução” societária, a explicação da religião feita por Wiebe a considera como fonte de xenofobia e etnocentrismo, devendo, portanto, ser eliminada, uma vez que “[as religiões] persistem como doenças autoimunes que as tornam potenciais ameaças nas modernas sociedades ocidentais” (WIEBE, 2013, p. 427).

No fim, Wiebe reconhece a singularidade do fenômeno religioso, inclusive sendo capaz de diferenciar instituições religiosas de outras instituições, ao dizer numa tréplica publicada na mesma edição da revista que as religiões se diferenciam de

outras instituições sociais porque “não seguem simplesmente as crenças comuns que lidam com a vida cotidiana, ao invés disso as crenças que seguem são **epistemicamente diferentes** porque são reivindicadas como verdades sobrenaturalmente reveladas que conectam a vida cotidiana às realidades metafísicas” (WIEBE; MARTIN, 2013b, p. 483, grifo nosso). A dissensão de Wiebe é não assumir que o homem é capaz de possuir alguma agência sobre esse fenômeno, e, sendo a religião produto de outros fatores, é nesses que deveriam se concentrar os esforços para a extinção do fenômeno religioso, não somente do conceito como propõem autores já citados, mas das crenças e práticas, pois produzem xenofobia e etnocentrismo.

A tese de Wiebe encontra problemas, dentre eles, pergunta Oviedo (2013), como aplicar essa explicação às “religiões universais” que buscam quase sempre transcender suas fronteiras? Ou como explicar as religiões que levam seus fiéis à assistência social e atenção àqueles afetados por doenças e pragas, mesmo à custa de arriscar a saúde? Levy (2013, p. 453 ss) levanta questões quanto aos erros nas formulações propostas a partir da nova ciência cognitiva da religião, por exemplo o equívoco em utilizar argumentos que beiram um panglossianismo semelhante a “nossos narizes foram projetados para levar óculos, com base no fato de que nossos narizes apoiam espetáculos eficientemente”, i.e., dizer que a religião auxiliou como mecanismo de defesa não comprova que ela tenha surgido dessa necessidade, já que as teorias evolutivas em geral trabalham com a noção de que a Evolução não tem um *telos*, é um processo cego e aleatório que só pode ser determinado como “evoluído” a partir da seleção natural. Em síntese, poderíamos inverter toda a argumentação de Wiebe e dizer que os povos que possuíam religiões de fronteira conseguiram, por seleção natural, sobreviver melhor.

Para além disso, Levy (2013, p. 459) aponta que Wiebe parece estar preocupado em construir um estudo da religião baseado no modelo científico anglo-americano em oposição ao sentido alemão de *wissenschaft*. Ignorando as dificuldades em sustentar a teoria “científica” de Wiebe dentro da abordagem que ele mesmo propõe, o que nos vem ao caso é sua insistência em pensar que o estudo do fenômeno religioso pode escapar das explicações semânticas que envolvem as crenças, intenções e desejos humanos.

Para Wiebe e Martin (2013b, p. 481), “esse apelo a uma transcendência de causas [...] é, naturalmente, uma defesa deliberada e consciente de uma metafísica teleológica no estudo da religião que impede qualquer estudo posterior de tais fenômenos”. Há certa dificuldade em autores como Wiebe em pensar a autonomia da religião, pois pensá-la como fenômeno humano, não derivado de outros fenômenos, exige partir de pelo menos um dos dois pressupostos que se seguem: 1. Assumindo que ela é criação humana para superar necessidades estruturantes do ser, nesse caso a transcendência/transcendente seria uma criação, podendo essa criação ser uma ilusão a ser superada (no caso daqueles que querem extingui-la) ou uma ilusão necessária à vida; 2. Assumir que ela é um fenômeno humano como reação a essa outra realidade, nessa perspectiva não está em jogo a existência ou não da transcendência, o interesse é apenas em entender a relação entre o fiel e sua crença, sem se importar com sua origem. As duas proposições parecem iguais, mas há uma diferença importante. No primeiro caso, assume-se que a transcendência/transcendente é uma criação simbólica humana, por necessidades vitais; no segundo caso há certa margem para a validação da realidade que a religião reclama existir.

De algum modo, essa discussão permeia todos os debates epistemológicos da Ciência da Religião, ora implicando o fim da disciplina e dos estudos de religião propriamente ditos, ora exigindo certo afastamento da teologia confessional sobrenaturalista, ora demonstrando a necessidade de compreender qual a finalidade da Ciência da Religião enquanto ciência hermenêutica de aspectos fundamentais para a existência humana.

1.3 O FIM DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Sugerimos *a priori* uma sobreposição causal partindo da idealização do conceito de religião à abordagem escolhida para o fenômeno religioso. É preciso complementar tal argumentação. Parte das escolhas epistemológicas do (a) pesquisador (a) tem origem na finalidade desejada em seu labor acadêmico. Veremos

posteriormente que não é crível a existência de um conhecimento produzido a partir de uma neutralidade total. Para que serve a CR? O que almejo com minha investigação? Tais questões e outras tantas indicam as valorações subjetivas que de algum modo condicionam minhas escolhas. Para alguns, o objetivo será o fim da religião ou de alguma de suas expressões, para outros a propaganda de seus próprios símbolos religiosos, outrem deseja resguardar democraticamente que as práticas religiosas contribuam para a emancipação civilizatória e não o contrário. Muitos interesses podem justificar a busca pelo conhecimento, do contrário, uma ciência sem propósito seria apenas descrição, como acontece frequentemente na CR. Como veremos nos capítulos posteriores, a neutralidade na ciência exclui a possibilidade de qualquer parâmetro de análise dos fenômenos.

Quero insistir nos textos de Wiebe e Martin pois creio que nos ajudam a pensar os principais temas da discussão, além disso suas ideias possuem intencionalidade clara e repercutem o suficiente para percebemos as nuances da problemática, ou seja, os acordos silenciosos são expostos e confrontados até o limite. A cruzada de Wiebe e Martin (2012) contra as preocupações religiosas inseridas nos estudos “científicos” da religião teve um capítulo especial protagonizado com a publicação do artigo *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, assinado por ambos. Nesse artigo eles confessam que foram iludidos com a possibilidade de implantação de um departamento de estudo verdadeiramente científico da religião, que nunca chegou a existir e que nunca existirá.

Embora críticos da abordagem axiomática de Dawson, a definição inicial de religião proposta por Wiebe e Martin se aproxima muito deste: “o estudo da religião é o estudo de comportamentos humanos que estão engajados por causa de, ou de alguma forma relacionados, a uma crença em agentes que estão além da identificação por meio dos sentidos ou da métrica científica.” (WIEBE; MARTIN, 2012, p. 588, tradução nossa). Equiparando, por inferência podemos sintetizar a designação da religião propostas pelos três autores como sendo “ações pressupostas pela crença no transcendente”.

É aqui que vemos de forma clara o nervo do que pode se tornar essa defesa infundada dos estudos de religião sem levar em consideração a proposição de que se trata de um fenômeno de agência humana. Wiebe e Martin (2012, p. 591) afirmam que

um estudo verdadeiramente científico da religião deve se ater a uma perspectiva totalmente naturalista, como na tentativa proposta por eles no ano seguinte e já discutida aqui. É a partir da teoria evolucionista e dos diversos estudos nessa frente de batalha que apontam para a teoria cognitiva da religião que se percebem os mecanismos que operaram no desenvolvimento humano para tornar a religião mais natural ao homem do que a própria ciência, razão pela qual a proposta de estudo científico da religião está fadada ao fracasso (WIEBE; MARTIN, 2012, p. 592). O argumento é o mesmo visto em Freud²⁸; apesar de a religião ser algo natural no desenvolvimento humano, fruto das experiências vividas, ela deve ser extinta para que possa surgir o homem maduro, um “*homo scientificus*”, eu diria. Ao longo de todo o artigo, Wiebe e Martin tentam demonstrar que os departamentos de estudos de religião acabam apresentando pesquisas de apreciação da religião com intuito de serem aprovados pela comunidade. Assim, a ciência cognitiva não só ofereceria o melhor caminho para o estudo científico da religião, como sugere uma resposta para o fracasso dessa tentativa. Somos naturalmente religiosos, embora não devêssemos ser.

Em resposta a este artigo, Frankenberry (2012) reafirma a impossibilidade de se entender a religião de forma naturalista, uma vez que suas manifestações são de ordem semântica e levanta uma contundente argumentação contra a postulação da ciência cognitiva como único futuro promissor nos estudos de religião. Os próprios Wiebe e Martin, ao sustentarem sua defesa em favor dos processos causais biológicos para explicar a religião, citam uma pesquisa em que o comportamento religioso dos norte-americanos faz com que 60% da população rejeite as teorias da evolução e seleção natural, contra apenas 20% na população europeia. O que Frankenberry (2012, p. 600) questiona é justamente como explicar porque estes padrões cognitivos são tão díspares para as diferentes localidades, uma vez que, de acordo com Wiebe e Martin, há “uma propensão cognitiva universal” em empregar dispositivos de detecção de agentes, i.e., causalidade do agente, para entender o

28 Ainda que se opondo à verdade da razão, Freud se considerava um verdadeiro empirista que substituiu a fé em Deus pela fé na ciência, declarando o *logos* como seu Deus e diante disso desenvolveu sua compreensão religiosa em torno de uma metapsicologia (cf. MACIEL, 2007, p. 48). O deus logos de Freud deveria atender a todos os desejos de forma gradativa, ainda que lentamente, sem a pretensão de compensar os homens pelos sofrimentos da vida, segundo ele: “o nosso deus logos talvez não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma parte do que seus predecessores prometeram” (FREUD, 1997, p. 85).

mundo. Ou seja, a “resposta completa, sugiro, envolverá estudos históricos e sociais, não cognitivos ou biológicos. Caso contrário, o significado de ‘natural’ na ciência cognitiva da religião corre o risco de se assemelhar ao antigo mito do ‘dado’, como se houvesse algo não moldado pelas práticas sociais humanas. Inferências e inclinações, atavismo e antropomorfismo, não explicam sozinhas as complexas religiões semânticas presentes” (FRANKENBERRY, 2012, p. 600). Caberia aqui lembrar o texto foucaultiano *Nietzsche, a genealogia e a história*, em que Foucault (1979, p. 17) critica justamente essa busca pela origem das coisas²⁹ ao declarar:

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira.

Posto isso, é como se Wiebe e Martin fossem reféns de uma busca por um “mito das origens”. Essa crítica se estende a todas as propostas de reducionismos na abordagem da religião. Mas aqui é necessário deixar as coisas mais claras, uma vez que o termo reducionismo também possui suas ambiguidades.

Como explica Pals, em seu sentido básico, uma redução é uma forma de explicação que, em face da complexidade de algum fenômeno global, fraciona parte ou partes do mesmo para simplificar a pesquisa³⁰. Subsumir uma dança do Candomblé e a celebração da ceia cristã na categoria de ritual é uma forma de promover aproximações e compreensões a respeito da importância do ritual nas religiões em geral, mesmo considerando todas as peculiaridades de cada tradição. Assim, “nesse nível especificamente definido, a redução poderia ser chamada de princípio cardinal de toda ciência”. Do contrário, o termo reducionismo encontra seu significado controverso ao propor que, a partir dessa redução, seria possível explicar todo o universo da religião, “a redução nesse sentido tende a presumir uma hierarquia

²⁹ A referência do texto de Foucault está em Nietzsche (Humano, Demasiadamente Humano II, § 3), “‘No início era’. — Glorificar a gênese — esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial”.
³⁰ Ver também Pires (2019, Fenomenologia da Religião, p. 14, texto não publicado).

tanto dos fenômenos quanto das teorias explicativas. Sua definição padrão, fornecida pelo renomado filósofo da ciência Ernest Nagel, sustenta que uma teoria superior pode ser reduzida a um nível mais baixo, desde que os conceitos do primeiro sejam conectáveis e deriváveis do segundo”, como exemplo desse tipo de abordagem aplicada à religião poderíamos citar as tentativas de Marx e Freud que buscam reduzir as crenças religiosas ao produto epifenomênico do estresse socioeconômico ou psicológico (PALS, 1987, p. 3-4).

É nessa esteira que Martin e Wiebe propõem um estudo “científico” da religião a partir de um reducionismo evolutivo-cognitivista. É como se, retornando a um determinado momento na história cronológica, pudéssemos assistir ao nascimento daquilo que veio a ser fonte de muitos males, segundo esses teóricos.

Um segundo ponto importante na argumentação de Wiebe e Martin (2012, p. 593) é que os estudos que substituem a noção de causalidade natural por uma ideia de causalidade do agente estão equivocados. Essa constatação é importante para sustentar o que já expomos sobre a ciência proposta por ambos, mas mais do que isso, ela mina qualquer pretensão de pensar a religião como forma de produção de sentido. Isso porque de modo algum o agente (no caso a humanidade) possui um *telos* pelo qual direciona seus esforços. Nesse caso, qualquer argumentação do tipo ‘ações pressupostas pela crença no transcendente’ seria ela própria uma máscara que esconde a verdadeira motivação das ações. É como se Wiebe e Martin estivessem dizendo que aparentemente existem pessoas que baseiam suas ações motivadas por uma outra realidade ontológica, entretanto, a verdadeira motivação delas deve ser encontrada a partir de uma causalidade natural determinada por fatores sob os quais o homem não possui ingerência.

Num outro texto, Wiebe (1998, p. 36) utiliza uma frase de um dos fundadores da Ciência da Religião para provar seu argumento: “como Chantepie de la Saussaye colocou: ‘Princípios evolutivos estritos não admitem a substância real e a razão ontológica dos fenômenos, nem o seu destino teleológico. A teoria da evolução reconhece na história causas e leis, mas não objetivos ou ideias; ocupa-se apenas com o que é e não com o que deveria ser’. Segundo Wiebe, é possível pensar que Chantepie já desenvolvia àquela época um estudo da religião baseado nas ciências naturais. Novamente Wiebe confunde as interpretações. O que Chantepie pondera é

que não se pode assumir que exista um “destino teleológico” ou uma “razão ontológica para os fenômenos”, mas em momento algum ele diz que o homem não tome atitudes pressupondo a existência dessas substâncias como reais e válidas³¹. Wiebe está tão preocupado em negar a objetividade da transcendência que ignora a complexidade dos sentimentos, intuições, pulsões e vontades humanas. Trata-se de uma abordagem mecanicista-positivista.

Esse é um dos problemas que Marques (2015) tenta elucidar em sua tese doutoral sobre o papel do agente nas explicações das ações. Segundo ela, o problema do desaparecimento do agente surge no contexto da competição entre a Teoria Causal da Ação e a Teoria da Causalidade do Agente. Embora sua pesquisa seja defendida no departamento de filosofia, sua proposta é discutir com o que há de mais recente nas pesquisas neurocientíficas. Não nos cabe aqui entrar no mérito dessas discussões que se afastam bastante do nosso campo de conhecimento, mas as constatações de Marques afirmam que “os estados mentais do agente participam causalmente da produção de suas ações, mas isso não quer dizer que o agente esteja excluído dessa produção. Afinal, não é meramente acidental que os estados mentais em questão sejam estados mentais do agente em questão, pois eles dependem da genética, do desenvolvimento, e das experiências do agente, dentre outros fatores caracteristicamente seus”. Seria muito mais fácil explicar apoiado nessa declaração o porquê da diferença na rejeição das teorias evolutivas entre norte-americanos e europeus.

Propor, como querem alguns autores, que a Ciência da Religião foque suas atenções na origem do fenômeno religioso acaba por se aliviar o próprio fim da religião como um fenômeno distinto, haja vista que aquilo que ela, a religião, se tornou não é tomado como objeto principal de análise. Não estamos dizendo com isso que não se deva buscar uma (ou mais) gênese(s) da religião, questionamos até que ponto essa pedra fundamental pode ser considerada suficiente para a compreensão daquilo que ela se tornou. Eliade (1989, p. 55 ss) já discutia essa “nostalgia primordial” no fazer científico, manifesta por exemplo no sonho do biólogo de apreender a origem da vida, do geólogo e do astrônomo de compreenderem a origem da Terra e do Universo.

31 Para brincar com uma citação de Paul Valéry: “Que seria de nós sem o socorro das coisas que não existem?”.

Segundo Eliade (1989, p. 68), foi dessa busca por uma origem que pudesse definir a religião que Freud determinou sua gênese através de um acontecimento histórico, o primeiro parricídio. Ainda que essa perspectiva freudiana tenha sido invalidada por outras pesquisas, a perspectiva historicista dominou os debates: “levamos agora mais a sério o fato de o homem pertencer a este mundo, de não ser um espírito aprisionado na matéria. Saber que o homem se encontra sempre condicionado é descobrir que ele é igualmente um ser criativo. Responde criativamente ao desafio dos condicionamentos cósmicos, psicológicos ou históricos” (ELIADE, 1989, p. 70).

Provavelmente os que condenam Eliade de ser a-histórico não leram grande parte de seu trabalho, ou preferem ignorar partes importantes dele, como a citação anterior. Eu diria que, se levássemos ao limite a proposição de que o ser humano é um ser histórico, não encontraríamos nenhuma explicação confiável em teorias que reduzem a religião a algum acontecimento ou determinação histórica, uma vez que, sendo o homem ainda histórico, sua existência e tudo que a envolve não pode estar condicionada ao passado. Diante desse dilema, Eliade (1989, p. 70) questiona: “estaremos condenados a trabalhar indefinidamente com os nossos materiais religiosos, considerando-os apenas documentos históricos, isto é, expressões de diferentes situações existenciais durante as épocas?”. Não posso dizer em que contexto Eliade questionava se esse seria o fim da Ciência da Religião, mas, se olharmos para o contexto brasileiro, como veremos mais adiante, perceberemos que grande parte da tarefa do (da) cientista da religião tem se tornado uma descrição histórica das expressões religiosas.

Vejamos só, como já mostramos anteriormente, temos ao mesmo tempo um reducionista-positivista (Wiebe) e um defensor do caráter *sui generis* da religião contrários à ideia de transformar a CR num descritivismo do fenômeno religioso sem a intenção de explicá-lo ou compreendê-lo. Para Wiebe (1998, p. 9), o descritivismo é um modo de não tomar posição quanto à existência concreta do transcendental, uma vez que explicar significaria demonstrar que essa outra realidade é na verdade originada de fatores não religiosos em si. Eliade, por sua vez, estava preocupado em compreender os sentidos assumidos pela religião na experiência do indivíduo e sintetizar elementos estruturantes de tais experiências. Para Wiebe (1998, p. 11), descrever que alguém crê em “X” e o que é “X” é apenas parte do estudo científico da

religião, complementado com a explicação da verdade ou falsidade objetiva de “X”, questão já discutida por nós. Para Eliade (1989, p. 71),

A descoberta, no começo do século, da importância da história instigou muitos dos nossos contemporâneos a reduzir o homem à sua dimensão histórica, isto é, ao sistema de condicionamentos no qual todo o ser humano se encontra irremediavelmente “situado”. Mas não devemos confundir as circunstâncias históricas que fazem de uma existência humana aquilo que ela realmente é com o fato de existir uma coisa como a existência humana. Para o historiador das religiões, o fato de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo de tais expressões historicamente condicionadas não nos dá a resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?

No Brasil, para tomarmos um dos poucos debates epistemológicos sobre a Ciência da Religião³², Mendonça (2008, p. 149) também alertara que a CR só teria um futuro se superasse a observação [descrição] do mero fenômeno religioso, i.e., a quantificação demográfica, política e econômica de determinados grupos religiosos; ainda segundo ele, seria necessário “aquele salto qualitativo que vai do fenômeno às suas origens sociais e à conseqüente formação do discurso construtor da realidade em que a utopia e a ideologia correm paralela e relacionalmente”, indicando que a religião não é um fenômeno puro, livre dos outros aspectos da vida, mas que exige um esforço hermenêutico pra compreender a intencionalidade dos agentes, no caso, os fiéis.

Sobre esse modo de fazer ciência no Brasil, já dizia Rubem Alves que alguns “acordos silenciosos” cristalizados pela “ciência” condicionam nosso modo de ver a realidade. Um desses acordos é presunção de que conhecer é reduplicar, condição *sine qua non* do ideal científico de objetividade, “o conhecimento é nada mais e nada menos que uma simples cópia ou reflexo daquilo que é dado. A sociologia acadêmica ocidental, a este respeito, em nada difere da assim chamada ciência marxista”

32 Trata-se do livro A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica, organizado pelo professor Faustino Teixeira, fruto de um seminário organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em outubro de 2000, com o objetivo de discutir a pedido da CAPES a questão da afirmação desta área no Brasil, a sua pertinência e os seus desafios e contou com a participação de discentes e docentes de diversos programas de CR.

(ALVES, 1975, p. 127). É por isso que, em alguns lugares, Rubem prefere a utilização da palavra sapiência, conhecimento saboroso, ao falar sobre a ciência da religião (ALVES, 1981, p. 12). O que Rubem faz nada mais é do que transformar em poesia o apelo às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), aliás como bem demonstrou Dreher (2008, p. 162), o termo “ciência” presente em nossa Ciência da Religião preserva relação íntima com o alemão *Wissenschaft*, “um conhecimento sistemático e coerente, um saber (*Wissen*) regrado e controlado” que busca uma estrutura fundamental de algum fato, experiência ou realidade cultural/espiritual específico. Todavia, o próprio Dreher (2008, p. 172) sinalizava que o departamento de Ciência da Religião, por exemplo, assumia mormente a ideia de que não possuíamos uma disciplina, mas um campo de estudos que atraía pesquisadores (as) interessados na(s) religião(ões) a partir de variados métodos, perfil que se mantém até hoje, como veremos nos próximos tópicos. Apesar disso, demonstraremos que ele também estava correto ao indicar o forte desejo do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da UFJF em manter o nome ciência da religião no singular, pois esta refere-se não a “um rótulo para vários estudos independentes que deveriam ser idealmente integrados em um, mas como uma disciplina com uma forte base na investigação histórico-filológica e na descrição tipológico-fenomenológica” (DREHER, 2008, p. 173). Assim como Eliade, Dreher (2008, p. 176) defende uma abordagem fenomenológica da religião, não dogmática ou redutivista, mas teme que sua opção preferencial possa cair num puro descritivismo.

Mas não foi somente Dreher que percebeu isso. Mendonça (2008b, p. 190) constatava que a maioria dos trabalhos escritos (teses, livros, etc.) sobre religião no Brasil eram “preponderantemente descritivos, não indo às estruturas de pensamento que estão por trás do fenômeno. [...] Não estamos conseguindo sair do excesso de empirismo”.

Curiosa nesse debate³³ é a participação dos antropólogos Otavio Velho e Marcelo Ayres Camurça, este discípulo do primeiro. Camurça deixa bem claro que não pertence integralmente ao debate, fala desde as Ciências Sociais, área exclusiva de sua formação e que a ver por sua tese e dissertação pouco contato tinha com o universo da religião, *stricto sensu*. É desse lugar que parte seu embaraço em ter que

33 Ver nota 32.

se justificar com seus pares (cientistas sociais) sobre ocupar uma cadeira num departamento de Ciência da Religião sob o risco de ter suas pesquisas invalidadas pelos mesmos por uma possível falta de rigor investigativo (CAMURÇA, 2008, p. 198, 201). Sua posição é, portanto, uma defesa contra a possibilidade de uma abordagem fenomenológica relegar às ciências sociais um papel auxiliar e coadjuvante, preocupadas apenas com epifenômenos religiosos (CAMURÇA, 2008, p. 208). É a partir dessa perspectiva que Camurça (2008, p. 217) ignora nomes como Max Muller, Cornelius Tiele, Chantepie de la Saussaye, Gerard Van der Leeuw e sustenta que os Pais Fundadores da disciplina são Émile Durkheim e Marcel Mauss. É desse lugar que Camurça (2008, p. 223) expõe que não existe religião, somente religiões, posição sobre a qual já apontamos incongruências.

Na prática, a atitude é um descritivismo ou um reducionismo disfarçado ou ainda uma fenomenologia envergonhada, e explico o porquê. Se ele parte da noção de que não existe religião no singular, somente religiões, implicaria pensar que há ali um fenômeno qualquer com características próprias que precisa ser descrito (traduzido) para uma linguagem acadêmica universal. Como é um fenômeno exclusivo, para explicá-lo, seria preciso uma redução a outros fatores sociais como parâmetro de análise, nesse caso, seria possível ainda a comparação entre duas tradições religiosas que pudessem ser reduzidas a esse fator comum, mas de modo algum se poderia cogitar por exemplo que a “crença” seria um elemento estruturante em todas as manifestações religiosas. Por outro lado, há indícios de que a antropologia da religião poderia reconhecer como parte do trabalho uma antropologia teológica ao estabelecer suas pesquisas “valorizando uma sensibilidade hermenêutica que busca a compreensão (*verstehen*) da religião nos seus próprios termos e a interpretação do sentido que ela fornece aos indivíduos” (CAMURÇA, 2008, p. 227), o que se aproxima muito do trabalho teológico proposto por Gross (2008, p. 323-346). Ainda assim, se poderia argumentar que não necessariamente uma pesquisa desse tipo seria fenomenológica, uma vez que poderia estar interessada somente em uma manifestação religiosa sem qualquer pretensão de síntese universal sobre o caráter das religiões. Nesse caso, teríamos um problema classificatório, como esclarece Gross (2008, p. 337):

Isto porque o uso do termo plural está pressupondo um conceito ou ao menos um gênero classificatório anterior. Se os objetos dos estudos

são religiões e teologias, a tematização destes objetos pressupõe a categoria religião e teologia que é condição de possibilidade para esta tematização — mesmo que se trate de um ideal abstrato. A observação empírica pode duvidar dos aspectos comuns entre objetos de exame particulares. Mas antes desta observação a conceituação já abarcou o que era comum sob uma mesma classificação. Se nada há de comum, então o erro está na classificação. Uma das tarefas dos estudos empíricos, então, seria a de verificar se fenômenos classificados como teologia, mitologia e religião estão sendo bem compreendidos dentro desta classificação ou não. Mas argumentar por uma variedade só pelo uso do plural de um conceito é insuficiente.

Em termos práticos, há duas opções: o trabalho antropológico reconhece o aspecto *sui generis* da religião, ainda que seja em termos de uma qualidade, e considera isso no exercício de “compreender a religião em seus próprios termos”; ou reconhece que não há parâmetros para dizer que algo é religião e, conseqüentemente, não há condição de possibilidade de existir uma Ciência da Religião, nem mesmo uma Ciência das Religiões, uma vez que o sistema de classificação “religião” está equivocado. Mas, se como indica Camurça, ele está sintonizado com as ideias de seu professor, Otávio Velho, também deve reconhecer a irredutibilidade da religião (VELHO, 2008, p. 233), como sugere também Teixeira (2008, p. 321).

O próprio Velho (2008, p. 69) reconhece que os “antropólogos, atualmente pelo menos, têm mais capacidade de descrever do que de buscar explicações”. Inclusive, Velho (2008, p. 73, 74) faz considerações importantes reconhecendo que a religião, ou o sagrado, “tem a ver com o criativo processo primário e com a comunicação vital mais ampla, constituindo verdadeira epistemologia”, algo ligado às “razões do coração” — citando Pascal —, que “está dentro do terreno da comunicação, mas não de uma comunicação da linguagem racional. Trata-se de uma comunicação do processo primário, onde noções como metáfora e símbolo são aplicáveis ao mundo dos seres vivos em geral, e não tomadas apenas como adereços ou figuras no terreno das linguagens humanas”. Para Velho, contudo, tal linguagem ainda não foi devidamente explorada, “uma conexão, não desenvolvida ainda”. Veremos que é exatamente nesse veio ‘não explorado’ que se insere a abordagem fenomenológica proposta por Alves.

Será esse nosso trabalho, pensar uma abordagem fenomenológica da religião a partir de Rubem Alves. Mas antes disso, para continuarmos a mapear o que tem

sido feito no Brasil na CR, apontando o quadro geral das nossa situação, gostaria de indicar que não se trata da equivocada percepção do que seja fenomenologia apresentada por Usarski (2004), que reduz a abordagem a Rudolf Otto — que nunca tentou fazer uma fenomenologia da religião — e comete os mesmos erros de Wiebe ao confundir uma “referência à transcendência” com a validação ontológica de tal realidade. Pensamos aqui a fenomenologia como uma abordagem que quer entender a religião a partir de seus próprios termos e identificar elementos estruturantes que permitam a comparação entre diferentes tradições religiosas³⁴. Nossa pressuposição inicial vai na esteira do que observa Tuckett (2015, p. 24) a partir de Kristensen e van der Leeuw sobre o caráter *sui generis* da religião não ser uma reivindicação ontológica, mas sim subjetiva, por parte do crente. Isso não quer dizer que não há problemas nessa sugestão, o que trabalharemos mais adiante. Todavia, acreditamos como Tuckett (2015, p. 24) prenuncia que tal abordagem tem a potencialidade de desenvolver uma robusta teoria da religião.

1.4 CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

Desconheço que haja algum trabalho analisando as pesquisas feitas pelos professores de departamento de Ciência da Religião no Brasil. Em termos quantitativos, há um texto de Stern (2018) com dados sobre o panorama da área. Uma das frases do artigo chama a atenção: “A UMESP, a segunda instituição a possuir um PPG em ciência da religião e a primeira a possuir o doutorado no país, está entre as três universidades com a maior taxa de professores doutores em ciência da religião no Brasil” (STERN, 2018, p. 86). Não há qualquer juízo de valor quanto a esta constatação, mas, logo após, o autor demonstra através de um quadro a quantidade de professores com doutorado em Ciência da Religião atuando nos Programas de Pós-Graduação (PPG) da área. O próprio Stern sinaliza que as disputas epistemológicas são o motivo para o baixo índice de professores com formação em CR atuando na área. A partir do que foi exposto, meu questionamento é outro: é

34 Sobre isso ver também o texto de Pieper (Fenomenologia da Religião, no prelo) e Rodrigues (O que é isso que chamamos de Fenomenologia da Religião? Reflexões em curso, 2105).

possível determinar que tipo de Ciência da Religião está sendo feita em cada departamento observando apenas esses números? Se o departamento, ou orientador, pelo qual foi formado o pesquisador possuir uma orientação confessional, por exemplo, ainda que seja um departamento de CR, poderíamos dizer que ele de fato é um cientista da religião *stricto sensu*? Até que ponto a formação acadêmica tem influenciado na produção acadêmica desses professores?

Um outro dado interessante foi apresentado pelo coordenador da área na CAPES, Flávio Senra. Segundo ele, nossa área “não constitui redes de trabalho em pesquisa”, não há diálogo nem mesmo entre as linhas de pesquisas, e pesquisadores e pesquisadoras atuam como ilhas. Ou seja, se a intenção do “campo” ciência da religião fosse reunir trabalhos das diferentes ciências para discutir interdisciplinarmente a religião, até agora isso não aconteceu. Além da falta de diálogo entre os pares, não há uma perspectiva de trabalho evolutivo, ou seja, de pesquisas que partem de outras já desenvolvidas. Isso se reflete num baixo nível de citações feitas das revistas qualificadas.

Uma pesquisa necessária para entendermos nossa área de estudos seria uma análise das produções acadêmicas a partir de uma tipologia que levasse em consideração os diferentes tipos de abordagens possíveis: 1) estudos teológico-confessionais que ainda se submetem ao paradigma da validação de outras realidades ontológicas (em alguns casos, é possível ser confessional sem ser sobrenaturalista); 2) estudos descritivistas de caráter monográfico e sem pretensão de explicar o fenômeno religioso; 3) estudos fenomenológicos que, a partir das manifestações religiosas, elaboram tipologias comparativas e criam teorias gerais pressupondo elementos estruturantes da religião; 4) estudos cientificistas que buscam explicar a religião a partir uma ciência rigorosa reducionista.

Creemos que seria proporcionalmente maior a quantidade de artigos descritivistas, o que não deixaria dúvidas quanto a uma aparente “falta de coragem”, como diria Eliade, nas pesquisas desenvolvidas na Ciência da Religião no Brasil. Ainda que tal ocorrência se dê pela falta de boas perguntas que orientem a pesquisa, como propõe Halpern et al. (2007, p. 7), outra hipótese é a que apresentamos nesse trabalho, a falta de uma boa definição de religião provoca em efeito cascata o acúmulo de trabalhos que apenas descrevem fenômenos tradicionalmente considerados

religiosos sem uma problematização do que significa dizer que tais fenômenos são religiosos.

Nos dois polos, provavelmente teríamos textos cujo objetivo e/ou justificativa estão na validação das realidades metaempíricas que entendem religião como revelação de algo Outro e pesquisas que, para negar tal realidade enquanto não objetivas, reduzem a religião a outros fenômenos, geralmente resguardados pela conceitualização do termo religião a partir do culto religioso, sem a devida problematização acerca do que torna essa prática “religiosa”. Assim, a falsa dicotomia entre Teologia e Ciência da Religião só se sustenta se a encaramos como dois expoentes desses polos. De igual modo, é possível expor a problemática entre o ateísmo metodológico, único caminho para uma ciência que tem por objetivo negar a todo custo a existência de uma realidade outra e a grande quantidade de pesquisas ainda ancoradas no paradigma da Revelação. Nos dois casos, o que está em jogo é a negação da CR. Ou ela deve ser substituída por outros estudos porque a religião em si não existe, ou deve se resguardar aos espaços institucionais onde a teologia confessional encontraria abrigo e justificativa.

Entre os polos teríamos uma abordagem ainda criticada por suas formas caricatas, que, sob o império das ciências positivas e uma falta de boa vontade de grande parte das (dos) cientistas da religião acabou sendo assimilada como teologia-confessional simplesmente por reconhecer que a “referência à transcendência” ocupa parte importante na compreensão das ações praticadas pelos fiéis. Tal abordagem está alicerçada na ideia do agnosticismo metodológico, pautado pelo princípio da *epoché*, despreocupado em emitir qualquer juízo de valor sobre a realidade dos referentes para os quais se direcionam as crenças dos fiéis. Entendemos que essa abordagem, a fenomenológica, precisa de algumas arestas aparadas. Acreditamos que Rubem Alves possa nos dar elementos suficientes a partir de uma perspectiva antropológica para pensar a humanidade, a religião e a ciência como modo de compreendê-los.

2 ORDO AMORIS: O SONHO DOS QUE ESTÃO ACORDADOS

A religião é o sonho do espírito humano. Mas também no sonho não nos encontramos no nada ou no céu, mas sobre a terra - no reino da realidade, apenas não enxergamos os objetos reais à luz da realidade e da necessidade, mas no brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade. [...] A religião é o sonho da consciência desperta.
Ludwig Feuerbach

A vida e obra de Rubem Alves já foram perscrutadas por vários ângulos. Seus escritos e palestras somam-se as experiências de pessoas que caminharam próximo a ele e frutificam em outras tantas reflexões acadêmicas e ou poéticas. É lugar quase que comum destacar sua recepção de autores cuja capilaridade e popularidade são mais evidentes, por isso, Freud, Marx e Nietzsche podem em alguns momentos parecer os principais interlocutores de Rubem. Muito embora pudéssemos também elencar um enorme de lista de pensadores que compõem as “variações alvesianas”.

Não se trata aqui de estudar o próprio Rubem, nossa intenção é instrumental, tarefa ingrata dos textos acadêmicos sobre os quais o próprio Rubem direcionou muitas críticas. Entretanto, se é possível fazer alguma espécie de *mea culpa*, creio que ele tenha abandonado as trincheiras contra o cientificismo positivista muito cedo. Obviamente que preferiríamos a experiência degustativa de suas obras mais poético-literárias e repousar na inutilidade que delas emana, mas que produzem vida. Assim, nossa quimera é reconstruir os passos basilares que possibilitaram ao Rubem crepuscular³⁵ a compreensão de que há saberes e sabores vitais cujas operações

35 Como bem observou Silva (2014, p. 132 ss.), Bachelard era o pensador mais invejado por Rubem Alves, este foi reconhecido pelo duplo aspecto de sua obra: diurno e noturno. “O Bachelard diurno compreende as obras epistemológicas, as quais fizeram desse autor um crítico do racionalismo e do empirismo científico. Já seus escritos nomeados como noturnos são aqueles em que a imaginação, arte e a poética ocupam a centralidade. [...] À semelhança do filósofo francês o espectro da vasta produção bibliográfica alvesiana vai da luminosidade à opacidade e sem esquivar-se das sombras. [...] ... a produção teológica de Rubem Alves esteve inicialmente sustentada em perspectivas sociológicas, no âmbito do humanismo político. E, ao longo de suas travessias foi se transformando numa teologia heterodoxa, poética com ênfase na magia, utopia e imaginação. Temos – para utilizar a mesma imagem empregada a Bachelard - uma teologia diurna e uma teologia noturna ou crepuscular. E o percurso de uma a outra se dá pelo esvaziamento, pelo aniquilamento, do que a teologia considera mais cara: seu caráter concreto, totalizante e explicativo. Esvaziamento que se expressa, antes de tudo, na eliminação da linguagem acadêmica para que a própria teologia possa fazer-se conhecida”.

racionais não podem alcançar. Nosso objeto é propriamente a religião, ou melhor as formas de apreensão desse fenômeno humano. Para isso, seguiremos o caminho das periferias, das ideias seminais que tomaram sua própria carne e o levaram a pensar uma antropologia, às *epistemes* que sustentam suas hipóteses.

Ao nosso ver, Alves é profundamente impactado pela ideia de uma tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade apresentada a ele sistematicamente pela leitura que Norman Brown faz de Freud. Minha hipótese é que ali está o embrião da construção de uma noção de estrutura³⁶ que desenvolverá ao longo de seus escritos. O teólogo-protestante em busca de uma libertação humana que brotasse desde dentro das comunidades religiosas expande seus horizontes para imaginar a libertação humana à semelhança de um projeto humanístico-pedagógico. “A experiência do mundo (humano) e a sua organização, podemos dizer, são reguladas por um cerne, um centro estruturante. Que constitui este centro?” (ALVES, 1984a, p. 25) indaga Rubem Alves.

É nesse sentido que a “linguagem” toma parte importante nas reflexões alvesianas, ela é em grande parte a expressão das questões que pululam sua mente e fonte de suas reflexões. Assim, questiona Alves (1984a, p. 20): “Que procuramos então, ao analisar a linguagem? o inventário dos sinais e a manipulação estatística

36 Obviamente que retomaremos a isso diversas vezes. Mas para exemplificar a importância dada por Rubem a essa temática, expomos algumas citações onde essa ideia se manifesta em textos de diferentes épocas: “Tornar-se-á óbvio que a palavra “comunidade” não é totalmente adequada para descrever esse proletariado mundial. Apesar disso, utilizar-se-á dela para indicar que, embora exista uma tremenda variedade de elementos separando aqueles que falam essa nova linguagem, permanece o fato de estarem unidos por uma compreensão comum de sua experiência histórica e, por conseguinte, por uma **estrutura de consciência semelhante**” (ALVES, 1987, p. 48, grifo nosso); “De fato, as interpretações do organismo nos dizem da qualidade do mundo que o cerca, se é amigo ou inimigo, se dele devemos nos aproximar ou fugir. [...] Conhecimento antropocêntrico, organizado e **estruturado** em função do amor e do temor dos homens que habitam este mundo” (ALVES, 1972, p. 35, grifo nosso); “Somente na articulação do espaço e do tempo é que o mundo vem a ser constituído. A nossa investigação, portanto, tratará de descrever o espírito do protestantismo em questão elucidando, por um lado, as suas emoções fundadoras e, por outro, a **estruturação** do mundo que se constrói sobre tais emoções” (ALVES, 2005, p.37, 38, grifo nosso); “E é este **mundo estruturado** que eu posso conhecer e é em relação a ele que se organiza o meu comportamento” (1980a, p. 53, grifo nosso); O **mundo se estrutura** em torno do corpo. Cada corpo é o centro do universo. Engano pensar que o cosmos antropocêntrico morreu com Galileu. [...] Somos seres do amor e do desejo. E é por isto que a minha experiência da vida é essencialmente emoção. Na verdade, o que é a emoção senão o mundo percebido como reverberação no corpo? Um leve tremor que indica que a vida está em jogo. [...] É a partir deste centro em que pulsa a vida e a emoção que se **estrutura o mundo**” (1982, p. 37, 38, 39, grifo nosso); “Creio que é necessário dar um pouco mais de precisão à assertiva que fizemos há pouco de que ‘não existe valor algum mais alto que a vida’. A vida é, realmente, uma abstração. Usamos esta palavra simplesmente para designar o comportamento e a **atividade de uma estrutura muito concreta: o organismo ou o corpo**” (ALVES, 1984, p. 171, grifo nosso);

dos mesmos é nada mais que uma simples tarefa subsidiária à descoberta da estrutura que rege seu uso e organização que, por sua vez, nos remetem à própria estrutura de consciência do grupo social que a entrega”.

Isto não significa dizer que Rubem assume algum caráter determinista ou mecanicista, pelo contrário, é contra isso que direciona seus esforços. Poderíamos dizer que as estruturas se movimentam, dado que o ser humano experimenta o mundo de modo seletivo, sua percepção, sua cognição, se subordinam às *relações* vitais, reais, que se devem dar entre o corpo e o mundo. “Vida é relação. Daí decorre o fato de que ela nunca vê o mundo como algo objetivo, desprovido de interesse, mas como mundo-em-relação-à-vida. E, inversamente, sempre se percebe como vida-em-relação-ao-mundo” (ALVES, 1984a, p. 26). O que permite Rubem efetuar a mesma conclusão a respeito da linguagem: “o homem aprende primeiro o todo: ele-em-relação-ao-mundo. O ato de análise, de partir, de dividir, vem depois. O segredo da linguagem humana, assim, não é nem a esfera objetiva que ela pode indicar, nem simplesmente estados individuais subjetivos. Ao contrário: é a relação de um sujeito, indivíduo ou comunidade, com um espaço e um tempo. (ALVES, 1984a, p. 28).

Obviamente que a palavra estrutura é utilizada de vários modos na produção alvesiana, o que queremos destacar é a ideia de um centro estruturante que fundamenta o comportamento humano, ainda que em nossa conclusão percebamos que esse fundamento é na verdade uma ausência de fundamentos. Quando falamos em buscar um centro estruturante³⁷, não queremos dizer que existe um centro estruturante universal inato em todos os seres humanos, queremos apenas dizer que a estrutura elementar humana caminha para construir um centro estruturante, cujo qual pode ser compartilhado por um conjunto de pessoas, moldando suas formas de

37 É interessante notar que ao percorrer o trajeto que se segue, perceberemos quão fundamental é a opção metodológica escolhida por Rubem Alves no texto *Religião e Repressão* (1979). É a partir da noção de “centro estruturante” que ele irá desenvolver suas elaborações a respeito do Protestantismo de Reta Doutrina (PRD). Fato que parece não ter sido percebido por Siqueira Campos (2008) no artigo intitulado *O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão” algumas observações 30 anos depois*, em cujo qual o autor critica Alves por se recusar a utilizar uma amostragem como procedimento metodológico. A grande questão de Campos é a incerteza quanto a possibilidade de atribuir as características do PRD ao protestantismo atual, entretanto, uma incerteza que não possui qualquer cabimento no recurso epistemológico utilizado por Alves, uma vez que o centro estruturante do PRD é uma elaboração sobre os fundamentos de determinadas práticas de determinado grupo, logo, só faria sentido atribuir esse “tipo ideal” a grupos nos quais se observassem comportamentos semelhantes, é justamente das tipologias convencionais que não observam o momento histórico do grupo que Rubem Alves quer escapar. Retomaremos a essa questão no capítulo posterior.

ação. Destarte os tópicos que se seguem é uma tentativa de traçar um fio que contenha as concepções essenciais para entendermos a antropologia alvesiana.

2.1 ABAPORU: O RUBEM ALVES ANTROPÓGAFO

“No tempo em que eu não era antropófago, isto é, no tempo em que eu não devorava livros – e os livros não são homens, não contém a substância, o próprio sangue do homem?”³⁸
Murilo Mendes

“Se Deus é a consciência do Universo Increado [...] É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus” (ANDRADE, 1928, p. 7) já dizia José Oswald de Sousa de Andrade no manifesto antropófago. Não importa que não tivéssemos a ciência/especulação, acrescenta o escritor, tínhamos a adivinhação, e alegria era a prova da nossa razão. “Só não há determinismo — onde há mistério. Mas que temos nós com isso?” (ANDRADE, 1928, p. 3). O que fia nossa sapiência é o corpo feliz. É desse ritual que nascem as ideias alvesianas, nas palavras dele escritas já em seus últimos textos:

Há autores que li sem que os tivesse amado. Não os devorei. Suas ideias ficaram guardadas na minha cabeça. Outros, que amei, devorei. Passaram a fazer parte do meu corpo. Aquilo que se come não continua o mesmo, depois de comido. É assimilado – fica semelhante a mim. Batatas, cenouras e carnes, uma vez comidas, deixam de ser batatas, cenouras e carnes. Passam a ser parte de mim mesmo, minha carne, meu sangue. Assim acontece com os autores que devorei e cito. Só os cito porque se tornaram parte da minha carne e do meu sangue. Eu os conheço “de cor” – isto é, como parte do meu coração. Deixaram de ser eles. São eu. (ALVES, 2010, p. 107).

38 Já em idade avançada Alves (2013, p. 10) irá confessar: “(Atrevo-me, assim, com a proteção da velhice, a confessar que meu pensamento sobre a educação, à semelhança do pensamento de Barthes, se faz do lugar onde o prazer é preparado: a cozinha.) Se, aos que só sabem pensar de maneira ocular, tal proposta parece ser coisa não séria, lembro que semelhanças entre processos da inteligência, aos quais a educação se liga, e processos digestivos já foram amplamente reconhecidas por filósofos respeitáveis. Lembro-me que entre eles estão santo Agostinho, Nietzsche e Ludwig Feuerbach, que chegava a ponto de afirmar que “somos o que comemos”. E bem no nosso quintal se encontra o movimento antropofágico, que propunha uma teoria de assimilação cultural de educação, portanto, à semelhança do canibalismo”.

Ao fim, Rubem parece ter vivido à procura de fruição, ingrediente que comeu do *corpus* agostiniano, à semelhança da própria metáfora da antropofagia vinda de Murilo Mendes, da frase citada na epígrafe repetida algumas vezes por Alves. Muito embora olhando de longe, possamos dizer que a intenção política do teólogo canibal se aproxime mais do Manifesto de Andrade, texto que certamente lera, cita-o inclusive num de seus artigos publicado na Folha intitulado *A caixa de brinquedo*³⁹. No texto em questão conta que certa feita foi convidado a falar a um grupo de idosos e iniciou sua palestra com a seguinte provocação: “Inúteis... Então os senhores e as senhoras finalmente chegaram à idade em que são totalmente inúteis...”, obviamente foi prontamente rebatido com inúmeras provas da plateia demonstrando que ainda eram uteis. A argumentação de Alves continuou “Então vocês encontram sentido para suas vidas na sua utilidade. Vocês são ferramentas. Não serão jogados no lixo. Vassouras, mesmo velhas, são úteis. Uma música do Tom Jobim é inútil. Não há o que fazer com ela. Os senhores e as senhoras estão me dizendo que se parecem mais com as vassouras que com a música do Tom...”. E continuou acrescentando exemplos de coisas uteis e inúteis até que seu público compreendesse sua sugestão sintetizada na expressão: “A vida não se justifica pela utilidade, mas pelo prazer e pela alegria — moradores da ordem da fruição”. Por isso Oswald de Andrade, no *Manifesto Antropofágico*, repetiu várias vezes: “A alegria é a prova dos nove, a alegria é a prova dos nove...”.

O fato é que esse tipo de “brincadeira” é muito mais comum no Rubem maduro, sem pretensão de utilidade, quando suas palestras eram como variações de um tema dado e seus textos cuidadosamente preparados a fim de serem degustados — ainda que hoje apliquemos o rigor acadêmico aos mesmos almejando extrair algo útil, tal qual crianças que utilizam a bola pra derrubar frutas da mangueira.

A tentativa de anatomizar Rubem já foi feita por alguns autores. Brasil (2013)⁴⁰ destaca as influências de Richard Shaull⁴¹, dos profetas bíblicos, de Nietzsche, Freud

39 Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u877.shtml>>.

40 PEREIRA, Dildo. Antropologia e educação: raízes contraculturais do pensamento pedagógico de Rubem Alves. São Paulo: s.n., 2013.

41 Richard Shaull foi um missionário americano, professor de Rubem Alves no Seminário Presbiteriano de Campinas, conhecido por sua militância social e engajamento no combate a pobreza. O “teólogo da revolução”, como ficou conhecido Shaull, preparou o terreno para que nascesse em Alves a Teologia da Libertação.

e Marx, da Escola de Frankfurt (Jurgen Habermas, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Valter Benjamim, Herbert Marcuse e Erich Fromm), do Romantismo (Schopenhauer e Novalis), além de figuras importantes dois quais cita-se: Thomas S. Kuhn, Emmanuel Lévinas, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Martin Buber, Henri Bergson, Søren Kierkegaard, Ludwig Feuerbach e por fim Agostinho. Há um extenso capítulo em cujo qual Brasil desenvolve uma espécie de resumo de cada um dos autores com a indicação de conceitos ou ideias apropriadas por Rubem Alves⁴².

Talvez não da forma que propõe Brasil, i.e., de modo sistematizado em um capítulo, outros trabalhos sobre Rubem Alves indicam as possíveis influências desses pensadores nas obras alvesianas. Acrescentaria ainda tantos outros poetas, sociólogos, filósofos, teólogos e pensadores das mais diversas áreas que a partir de retalhos compõem a tapeçaria sobre a qual Alves pisa. Ao invés disso quero arriscar um palpite. Suponho um autor que será lembrado por Alves até seus últimos textos, mas muito mais do que ser citado, este autor sintetiza em um só texto características estruturais de quem se tornou Rubem. Trata-se de Norman Brown.

Em *Vida contra Morte*, livro de Brown mais citado por Rubem Alves, está a semente de pelos menos três discussões caríssimas à Alves: a relação entre o princípio da realidade e o princípio do prazer a partir de Freud, o que implica repensar o corpo; o “enfeitiçamento” da linguagem proposto por Wittgenstein; a poesia/beleza/brinquedo como atualização dos nossos desejos.

É bem verdade que em *Da esperança*⁴³, e antes de Brown ser citado, Nietzsche, Feuerbach e Marx surgem feitos profetas que querem libertar o corpo do ascetismo pregado pela linguagem religiosa que busca a libertação dos sofrimentos numa transcendência meta-histórica (ALVES, 1987, p. 76, 77). O humanismo político apregoado por eles, segundo Alves, requer dos seres humanos a criação de uma ruptura na história com finalidade de produzir uma mudança qualitativa que reconcilie a existência e o mundo, o subjetivo e o objetivo, produzindo o nascimento de uma

42 Barbosa (2011) ao tentar entender a concepção alvesiana de religião também destaca os autores: Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud.

43 *Da Esperança* (1987) é a tradução do livro *A Theology of Human Hope*, publicada em 1971, fruto da tese de doutorado de Rubem Alves nomeada *Toward a theology of liberation: an exploration of the encounter between the languages of humanistic messianism and messianic humanism*, defendida em 1968. É importante destacar as datas pois a lógica argumentativa feita em torno da bibliografia alvesiana nesta tese, em alguns momentos, segue um desenvolvimento cronológico.

nova humanidade (ALVES, 1987, p. 81, 82). Mas até então, Rubem está muito mais interessado nos modos de “transformar a história” do que no corpo. Nesse sentido, a materialidade do humanismo político é uma bengala muito mais eficiente do que a linguagem existencialista, justamente porque diferentemente do existencialismo, não somente percebe o abismo da existência humana, mas consegue projetar no amanhã as marcas da negação e esperanças humanas enquanto realidades quase palpáveis (ALVES, 1987, p. 90).

O corpo como tema aparece pela primeira vez em páginas posteriores. Nesse momento Rubem parece acentuar seu rompimento com a teologia sobrenaturalista. Isso nos importa justamente por ser o caminho pelo qual o teólogo abandona Deus enquanto entidade do além e se volta ao ser humano, ser corpóreo. Alves (1987, p. 193) assevera ser uma premissa de Heidegger que a humanidade consiste existencialmente em um ser-para-a-morte, diante disso somente a aceitação da contingência libertaria a humanidade de viver a morte em vida. Nesse mesmo trecho é que aparece a alternativa de Brown para o problema da morte. Não podemos simplesmente citá-la sem entender seu contexto, não pelo Brown em si, mas porque a teoria proposta por Brown a partir de Freud será, a meu ver, o alicerce básico de grande parte das teorias alvesianas. Em termos de estrutura, no início tentei evitar um resumo do livro de Brown, mas creio que essa alternativa será necessária a fim de entendermos o quão profundamente ligadas estão as ideias e o desenvolvimento das mesmas em Brown e Rubem Alves. Portanto, nos trechos que seguem, tentem imaginar o próprio Rubem grifando as páginas do livro de Brown, mais do que isso, tentem imaginar o Rubem num ritual antropofágico cujas qualidades do outro devorado vão se manifestando progressivamente ao longo da trajetória alvesiana.

No já citado livro, o objetivo de Brown vem impresso no subtítulo, entender “O significado psicanalítico da história”. Não se trata de uma criação totalmente original, é uma reinterpretação da teoria psicanalítica de Freud, assim, a chave para toda essa construção está na noção de “repressão”, i.e., “sob a nova perspectiva freudiana, a essência da sociedade é a repressão do indivíduo, e a essência do indivíduo é a repressão de si mesmo” (BROWN, 1972, p. 17). Intentando chegar a essa conclusão, Freud precisou reconhecer que os sintomas neuróticos, os sonhos e erros são fenômenos determinados, e portanto, pode-se dar a eles uma explicação causal, mas

de acordo com Brown (1972, p. 18) descobrir a causa seria diferente de entender o significado, “o significado quer dizer expressão de um propósito ou intenção”. Inicia-se então a busca pelo significado do significado, o que implicou na proposição de Freud de que alguns propósitos humanos não são conscientes, entretanto inconscientes. Posto isso têm-se que a “rejeição pelo indivíduo de um propósito ou ideia, que não obstante permanecem seus, é a repressão. [...] Enunciada em termos mais genéricos, a essência da repressão consiste na recusa do ser humano em admitir as realidades de sua natureza humana” (BROWN, 1972, p. 19). Os propósitos reprimidos irrompem através de sonhos e sintomas neuróticos, não demonstrando uma imagem do inconsciente, mas a realidade de um conflito existente. Na prática significa, de acordo com Brown, que uma teoria geral da natureza humana necessariamente deveria levar em conta a teoria freudiana, em tese, porque esse fenômeno está presente em todos os seres humanos.

Um pouco adiante Brown substitui o termo “propósito” — o que é reprimido no inconsciente — por desejo. Se em Descartes a essência da humanidade é o pensar, e se em Platão (e Aristóteles) o *telos* dos seres humanos é a contemplação justaposta à doutrina do *Eros*, i.e., “a busca fundamental do homem é no sentido de achar um objeto satisfatório para seu amor”⁴⁴, em Freud a essência e vocação humana é apenas desejo, uma energia dirigida no sentido do proporcionamento do prazer e evitação da dor (BROWN, 1972, p. 22), nas palavras de Freud: “toda nossa atividade psíquica encaminha-se no sentido de proporcionar prazer e evitar a dor, e é automaticamente regulada pelo princípio do prazer. [...] é apenas o princípio do prazer que estabelece o programa do propósito da vida” (FREUD apud BROWN, 1972, p. 22, 23). Essa busca por um objeto de amor será posteriormente simbolizada em Alves pelo princípio da *ordo amoris*, elemento fundamental em toda epistemologia alvesiana.

Todavia, esse princípio do prazer é confrontado pelo princípio da realidade causando a repressão. Enquanto “a essência do nosso ser jaz no inconsciente” o eu consciente é governado pelo princípio da realidade. O precedente é que a organização social e cultural são meios do ser humano reprimir a si mesmo, daí a conclusão

44 Ou também “a essência última de nossos desejos e de nosso ser é nada mais nada menos que o prazer na vida ativa de todo o corpo humano” (BROWN, 1972, p. 48).

compartilhada por Nietzsche e Freud, “a doença chamada homem” (BROWN, 1972, p. 23-25).

Brown explica que através de diversas inferências Freud sugere que a infância é o lugar governado pelo princípio do prazer, “porque as crianças, de um lado, buscam o prazer: por outro lado, são ativas; seu prazer está na **vida ativa do corpo humano**. Qual é, pois, o esquema de atividade, isento de trabalho, das coisas sérias da vida e do princípio de realidade que se bosqueja na vida das crianças? A resposta é que as crianças **brincam**” (BROWN, 1972, p. 50, grifo nosso). Brincar é a modalidade erótica do agir que une o ser humano aos objetos de seu amor. À essa altura da leitura, Rubem Alves é apresentado a Huizinga e seu *Homo Ludens* (BROWN, 1972, p. 52) e nos deparamos com uma expressão que Rubem Alves poderia tê-la escrito:

O mundo de prazer e **brinquedo** da criança é construído de nossos desejos não inibidos pela realidade, e satisfeitos por realização irreal e alucinatória. Através de um mecanismo elementar, **imaginação** de realização de desejos, que sobrevive também no devaneio e fantasia dos adultos, a criança é capaz de **criar um mundo** em que sonhos realmente acontecem e os desejos são soberanos. E pela mesma razão este primeiro florescer da vida erótica do homem permanece basicamente subjetivo. Fracassa em atingir o mundo objetivo; a criança toma-se a si mesma e seu próprio **corpo** como objeto de seu amor (BROWN, 1972, p. 56, grifo nosso)

Brown aponta então ao sentido erótico da vida, o *Eros*, que “é fundamentalmente um desejo de união (ser uno) com coisas no mundo” (BROWN, 1972, p. 63). É nesse ponto que Brown sugere correlações entre Arte e *Eros* e Arte e Linguagem. No primeiro caso aponta a “Arte como prazer, arte como brinquedo, arte como redescobrimto da infância, arte como transformadora do inconsciente em consciente, arte como modalidade de libertação do instinto, arte como camaradagem na luta do homem pela libertação do instinto” (BROWN, 1972, p. 86) e indica que isso já havia sido percebido em poetas tal qual Rilke⁴⁵. É Wittgenstein que irá apresentar

45 “Rilke apresenta a arte como um modo de viver, ‘como religião, ciência ou mesmo socialismo’, ‘diferente de outras interpretações da vida pelo fato de que não é um produto das épocas, e aparece, por assim dizer, como a *Weltanschauung* do alvo máximo’, e como ‘a perceptível possibilidade de novos mundos e novas eras’. A obra de arte está ‘sempre em resposta a um tempo presente’ mas ‘os tempos são resistência’; ‘só desta tensão entre correntes contemporâneas e a concepção intemporal que o artista tem da vida surge uma série de pequenas descargas (*Befreiungen*), que são a obra de arte” (BROWN, 1972, p.97).

a Brown a linguagem enquanto magia, brinquedo neurótico, ou seja, a linguagem seria uma tentativa de conciliação neurótica entre o erótico (prazer) e o operacional (realidade), “A linguagem é, nas palavras de Valéry, ‘as belas correntes que enredam na carne o deus distraído’” (BROWN, 1972, p. 94, 96).

Mas o Eros, segundo Brown, não era suficiente para que Freud pudesse desenvolver uma teoria da repressão, era preciso pensar o axioma elementar sobre qual poderia ser postulada sua teoria sem recorrer a mecanismos puramente especulativos, portanto, “Freud vai inspirar-se na antítese biológica de vida e morte. [...] Está ele pois em condições de postular um irreconciliável conflito entre *Eros*, que procura preservar e enriquecer a vida, e o instinto da morte, que procura devolver a vida à paz da morte” (BROWN, 1972, p. 102, 103). O pessimismo de Freud quanto a uma cura contra a neurose da humanidade se radica em sua hipótese da eterna e irreconciliável luta da vida e da morte⁴⁶ em todo organismo, um conflito inato, i.e., esses instintos são princípios biológicos universais.

Todavia, se de acordo com Freud a tarefa de cura está vencida, Brown não está satisfeito com o resultado, é preciso que haja uma salvação, ao invés de uma metafísica do desespero uma metafísica da esperança pautada na substituição do dualismo dos instintos por uma dialética dos instintos. Nesse sentido, a pessoa irreconciliada com sua natureza precisa romper com a mesma com intuito de retornar a ela (BROWN, 1972, p. 107). Ora, “a psicanálise vem nos lembrar que somos corpos, que a repressão é do corpo, e que a perfeição seria o reino do Corpo Absoluto; a eternidade é a maneira de ser de corpos irreprimidos” (BROWN, 1972, p. 117). Disso derivam duas importantes passagens de Brown:

O homem é o animal que separou em contrários conflitantes a unidade biológica de vida e morte, e que então subjetivou os contrários conflitantes em repressão. A destruição da unidade biológica de vida e morte transforma a compulsão à repetição numa fixação ao passado infantil, e transforma o instinto da morte num princípio agressivo de negatividade. E todas essas três características especificamente humanas — o princípio do prazer, a fixação ao passado e o negativismo agressivo — são aspectos do modo caracteristicamente humano de agir: o tempo histórico (BROWN, 1972, p. 129).

46 Segundo Brown essa suposição é respaldada pela teoria biológica, posto que “os organismos morrem por motivos internos; a morte não é acidente externo; a morte é parte intrínseca da vida. Nas palavras de Freud: ‘O alvo de toda a vida é a morte’” (BROWN, 1972, p. 124).

Mas se a doutrina psicanalítica da repressão significa alguma coisa, o homem jamais desempenha o modo de ser que é peculiar a sua espécie e dado em seu corpo. A repressão gera a compulsão do instinto a mudar a natureza interna do homem e o mundo externo em que ele vive, proporcionando assim ao homem uma história e subordinando a vida do indivíduo à procura histórica da espécie. A história é feita não por indivíduos, mas por grupos; e a sabedoria acadiana repete *ad nauseam* que o homem é por natureza um animal social (BROWN, 1972, p. 131).

Outro termo importante a Freud e conseqüentemente a Brown é a ideia de sublimação, a expressão disfarçada do Eros, ou seja, o instinto biológico reprimido não desaparece, ele ressurgue através do que chamamos de cultura (BROWN, 1972, p. 167-169). Grande parte do livro de Brown, a quinta parte, é dedicada a mostrar de que modo a sublimação se torna uma forma de negar o corpo, com intenção de apresentar sua solução para a neurose humana: “A Ressurreição do Corpo”.

Essa tarefa parece ser impossível a uma psicanálise pessimista e, segundo Brown, degenerada na teologia que abandonara a função religiosa de criticar a ordem existente e conservara a esperança mística de melhores dias, ou seja, perdeu o contato com o inconsciente e com os desejos imortais reprimidos do inconsciente (BROWN, 1972, p.360). Tornou-se afazer da arte e da poesia a possibilidade de cura, dado que elas, nas palavras de Brown (1972, p. 361), “têm estado sempre alterando nossos modos de sentir e perceber — isto é, modificando o corpo humano”. A partir de Bachelard⁴⁷, impõe sua crítica ao positivismo da ciência moderna: “conclui-se que é da essência do espírito científico ser impiedosamente, ascético, eliminar o prazer humano de nossa relação com a natureza, eliminar os sentidos humanos, e finalmente eliminar o cérebro humano”. A teoria social contemporânea estava preocupada com questões anti-humanas, seria preciso pensar esses pressupostos levantados até aqui a partir de nomes como Marx, Freud e Feuerbach, é sobre essa tríade que Rubem Alves irá se debruçar em grande parte de suas obras e, creio eu, as raízes desses embates estão claras no seguinte parágrafo:

47 “Parece, de fato, que com o século XX inicia-se uma espécie de pensamento científico em oposição aos sentidos, e que é necessário elaborar uma teoria da objetividade em oposição ao objeto... Segue-se que todo o emprego do cérebro está sendo posto em questão. Daqui por diante, o cérebro já não é mais estritamente adequado como instrumento para o pensamento científico; isto é, o cérebro é o obstáculo ao pensamento científico. É um obstáculo no sentido que é o centro coordenador dos movimentos e apetites humanos. É necessário pensar em oposição ao cérebro” (BACHELARD apud BROWN, 1972, p. 356)

Para achar teóricos sociais que pensam no problema real de nossa era, temos que recuar ao Marx de 1844, ou mesmo aos filósofos que influenciaram o Marx de 1844, Fourier e Feuerbach. Da análise psicológica de Fourier da antítese trabalho e prazer Marx tirou o conceito de lúdico, e o utilizou, um tanto timidamente, é certo, em algumas de suas primeiras especulações utópicas. De Feuerbach Marx aprendeu a necessidade de sair das abstrações hegelianas para os sentidos concretos e o corpo humano concreto. Os ‘manuscritos filosófico-econômicos’ de Marx de 1844 contêm notáveis formulações clamando pela ressurreição da natureza humana, apropriação do corpo humano, transformação dos sentidos humanos e realização do estado de autoprazer. Assim por exemplo: “O homem apropria-se de si mesmo como um ser multilateral, de um modo multilateral, daí como homem integral. (Esta apropriação reside em) todas as suas relações com o mundo — ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, perceber, experimentar, desejar, agir, amar, em suma, todos os órgãos de sua individualidade”. “Os sentidos físicos humanos devem emancipar-se do sentido de posse, e então a humanidade desses sentidos e o desfrute humano desses sentidos serão pela primeira vez conseguidos. Eis o ponto de contacto entre Marx e Freud: não vejo como as profundidades e obscuridades dos “manuscritos filosófico-econômicos” podem ser elucidados a não ser mediante ajuda da psicanálise (BROWN, 1972, p. 367).

“Psicanálise, misticismo, poesia, filosofia do organismo, Feuerbach e Marx” (BROWN, 1972, p. 368), seria essa uma boa descrição do processo hermenêutico de Rubem Alves? Um aprofundamento no modo de conceber o ser humano que pode ser chamado de imaginação dialética. Ao comentar essa questão na obra de Marcuse — outro autor importantíssimo a Rubem Alves — Silva (2005, p. 35) pondera que em um contexto de fragmentação do indivíduo promovido pela civilização, a imaginação reivindica o indivíduo total, se o princípio da realidade impõe a não liberdade, a imaginação irá negar a não liberdade. A repressão imputada pelo princípio da realidade será expressa através da fantasia, ou da imaginação, nos sonhos e tomar formas concretas na arte, na literatura e nos mitos. “A imaginação evoca como valor de verdade tudo aquilo que se afigura como recusa do que é, ou como possibilidade do vir a ser” (SILVA, 2005, p. 35). Ou nas palavras do próprio Marcuse:

A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o conhecimento está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na arte. A análise da função cognitiva da fantasia conduz-nos assim à estética como ciência da beleza: subentendida na forma

estética situa-se a harmonia reprimida do sensualismo e da razão o eterno protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação, a crítica do princípio de desempenho. (MARCUSE, 1975, p. 133-134)

Tendo todo esse arcabouço em mente fica mais claro fazer uma genealogia do pensamento de Rubem Alves. Posto isso, não quero afirmar que as ideias do Rubem são cópias do que disse Brown, mas que perpassa por ele uma espécie de metateoria, uma chave hermenêutica que abrirá alguns caminhos na construção do pensamento de Alves até que ele encontre na poesia a salvação. A trajetória b(ibl)iógráica de Alves é uma tentativa de produzir essas mesmas reflexões a partir do contexto brasileiro, o que implica num primeiro momento defender que o discurso teológico que se apropria da luta de classes enquanto referencial para a libertação humana é em seu fundamento equivocada e posteriormente extrapolar suas reflexões sobre o modo de se fazer ciência e educação no Brasil. Por fim, a indicação proposta por Brown no sentido de uma reconciliação entre o princípio do prazer *versus* princípio da realidade é retomada na qualidade de expressão concreta do Rubem Alves crepuscular, que irá encontrar na literatura a sua ressurreição corporal. A estética e a beleza que num primeiro momento são objeto de reflexão, tornam-se o sentido e o fim da expressão alvesiana. Em Brown, Rubem descobre que os poetas e suas poesias possuem argumentos convincentes para entender o ser humano.

Mas, antes de falarmos da linguagem abstrata dos poetas e suas poesias, é preciso pensar nos profetas e suas profecias que carregam em seus discursos os horizontes de sentido que, da esperança, fazem nascer um espírito comum que estrutura comunidades.

2.2 A ESPERANÇA COMO CHAVE HERMENÊUTICA

“Que seria de nós sem o socorro das coisas que não existem?”
Paul Valéry

“Tudo é real porque tudo é inventado”
Guimarães Rosa

Doravante, tentaremos demonstrar de que modo Rubem Alves desenvolve uma compreensão acerca do comportamento social humano baseada no entendimento segundo o qual o ser humano estrutura seu mundo não apenas em referências aos dados de seu passado, mas tomando como elemento fundamental seus desejos e expectativas.

Já em *Da Esperança*, Rubem parece ter um interesse especial na dialética entre a negação e a esperança e do caráter radicalmente histórico e secular dessa percepção. Nas palavras de Alves,

O presente é negado porque o homem, vivendo nela [sic], apreende tudo aquilo que cria a dor, o sofrimento, a injustiça e a ausência de futuro da história. Devido ao presente ser historicamente doloroso e, portanto, desumanizante, ele tem de ser negado. A esperança não se deriva de uma ideia a-histórica a respeito de uma sociedade perfeita; ela constitui, ao contrário, a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e negativo (ALVES, 1987, p. 59)

Aparentemente Alves tinha a esperança de que Barth pudesse ajudá-lo na compreensão desse problema e apontar caminhos em direção à resolução do mesmo a partir da teologia dialética, ou teologia da crise. Assim, ao fazer a pergunta “O que é preciso para se fazer e manter humana a vida do homem no mundo?”⁴⁸ à teologia barthiana, Alves (1987, p. 103) descobre que ela não poderia dar uma boa explicação nem à negação nem à esperança, posto que ela se configura tal qual uma fuga da história e uma objeção a um processo de humanização que enxergue o ser humano como *homo creator*. Não é à toa que Karl Barth passe a ser pouco citado por Rubem em seus textos posteriores, com exceção do livro *Religião e Repressão* (1979/2005), onde Barth é citado historicamente na descrição da teologia protestante. Mas se Alves não poderia aceitar a transcendência doceta de Barth (ALVES, 1987, p. 96)⁴⁹, nem seu pessimismo quanto a um novo futuro, era preciso encontrar um caminho no sentido de uma dialética da liberdade (ALVES, 1987, p. 153). Rubem Alves nesse

48 Embora não explicita de modo claro, essa pergunta fora elaborada pelo professor Paul Lehman, a partir de quem Alves herdou também a expressão “messianismo humanista” (ALVES, 1987, p. 61)

49 A ideia de transcendência de Barth projeta o novo amanhã de modo exilado deste mundo, logo o mundo nunca é um lar. “A salvação de Deus é, assim, o fim da história: ela cria ‘na história, o horror pela história.’ (Barth, *The epistle to the Romans*, p. 90.) A esperança inaugurada pela revelação de Deus, desta forma, mostra-se não apenas meta-histórica, como anti-histórica. E tem de ser assim, pois a história, enquanto tempo e espaço, não deixa lugar à humanização. O resultado dessa transcendência doceta consiste no senso de futilidade que então passa a dominar a ação humana.” (ALVES, 1987, p. 96).

período ainda estava dedicado a uma teologia engajada que trouxesse novos ares à comunidade da fé e que enxergasse esse projeto de um novo futuro nas lentes de uma política de Deus, que se traduzia na asserção de que o temor do futuro não podia estagnar a humanidade numa afirmação neurótica do presente, era preciso sofrer o presente, à semelhança das dores de um parto, na espera do nascimento de um novo futuro; ação parteira do amanhã (ALVES, 1987, p. 189, 190)⁵⁰.

Logo, se as condições de libertação humana não se encontram em um *a priori* meta-histórico, onde estariam elas? Nas palavras de Alves (1987, p. 204, 205),

O futuro do homem está na ressurreição do corpo. Não se pode encontrar nessa linguagem, conseqüentemente, qualquer lugar para uma transcendência além do mundo ou além do corpo. A libertação do ser humano não tem nada a ver com a negação do corpo, e sim com a sua libertação de tudo aquilo que o reprime, que não o deixa livre para o mundo ou o mundo livre para ele. Defrontamo-nos aqui com a mais materialista de todas as religiões, comenta William Temple. (W. Temple, *Nature, man and God*, p. 478) Evidentemente este não consiste num materialismo do tipo daquele inaugurado por Demócrito, que, basicamente, reduzia tudo a um jogo de átomos, e sim numa visão do mundo material, a terra, o corpo, os sentidos, enquanto criação e expressão da liberdade, e como o único meio pelo qual a liberdade conduz sua política de libertação.

É preciso lembrar novamente que Rubem Alves ainda intencionava articular um engajamento político-social que levasse em consideração uma linguagem cristã-protestante⁵¹ enquanto instrumento para libertação humana, assim, mesmo elencando Brown⁵² como profeta desse novo amanhã, a linguagem psicanalítica de Brown se aparentava demais com a proposta de Feuerbach e poderia portanto sofrer as mesmas críticas feitas por Marx a este, i.e., o simples fato de desmascarar a ilusão

50 Isso fica evidente também no artigo de Rubem Alves "*The life of the Churches and the ecumenical movement in Latin America - an Isal position*" (1970d).

51 Apesar de usar o termo "comunidade de fé" por mais de setenta vezes nesse livro, não encontrei a mesma expressão em nenhum dos outros livros de Rubem Alves.

52 Nas palavras de Alves (1987, p. 209) "A paixão e a visão da libertação humana do messianismo humanista e do humanismo messiânico, assim, concordam num ponto: ambos esperam a ressurreição do corpo, a ressurreição da natureza, a eliminação da repressão, o triunfo do sentido erótico da vida. Norman O. Brown resume muito bem esse futuro esperado: 'A questão que a humanidade enfrenta é a abolição da repressão - em linguagem cristã tradicional, a ressurreição do corpo. A ressurreição do corpo consiste num projeto social que encara a humanidade como um todo, e que se converterá num problema político prático quando aos estadistas do mundo se pedir que deem felicidade em vez de poder.' (N. O. Brown, *Life against death*, pp. 307 e 317.)"

subjetiva não traria a libertação necessária, era imperativa uma prática que libertasse a sociedade das estruturas de repressão (ALVES, 1987, p. 209, 210).

Dessa urgência em transformar a sociedade que Alves (1970a, p. 1) vai dizer, um ano após defender sua tese sobre a teologia da libertação humana, que as ideias não existem independentemente, elas fazem parte de toda a estrutura da vida humana, mas essa estrutura não é uma premissa *a priori* e universal. As estruturas são construídas pelos seres humanos a fim de atender as importantes necessidades do relacionamento entre o ser humano e seu ambiente, a fim de resolver o problema da sobrevivência, outrossim as ideias e até a consciência resultam da interação entre o ser humano e seu mundo no sentido de orientar a atividade humana.

Alves (1970a, p. 3) utiliza essa contestação com finalidade de demarcar que uma tipologia a respeito das instituições cristãs não deveria ser feita a partir de suas raízes históricas, i.e., protestantismo, pentecostalismo, catolicismo, etc., mas a partir da maneira que as ideias de determinados grupos influenciam seu modo de agir, ou seja, a interação temporal do ser humano com seu mundo. Alves é capaz de notar que tipologias históricas não apenas falham em perceber o comportamento dos religiosos, como não enxergam a natureza da realidade interna das tradições e suas contradições. Assim, a sugestão de Alves é de que seria mais proveitoso criar tipologias que levassem em consideração os modos de ação: ideológicos ou utópicos⁵³. Isso poderia ser facilmente observado na justaposição entre os movimentos produzidos pelo Concílio Vaticano II e os instintos protestantes revolucionários, em cujos quais se observava muitas semelhanças no modo de agir e pensar. Sob uma roupagem diferente, Alves assinala traços da dicotomia sugerida por Freud: princípio do prazer (utopia) *versus* princípio da realidade (ideologia).⁵⁴

53 Segundo o próprio Alves (1970a, p. 4, tradução nossa), “Uma mentalidade utópica é definida como aquela que, estando ‘em desacordo com o estado de realidade dentro do qual é colocada (*topia*)’, tende, ao ser transformada em atividade, a ‘destruir parcial ou completamente a ordem das coisas existentes em um determinado período’. Utopias são, portanto, designadas como aquelas estruturas intelectuais que ‘transcendem a realidade e que, ao mesmo tempo, quebram os laços com a ordem existente’. As ideologias, por outro lado, são as estruturas intelectuais que, embora ‘transcendam a situação, nunca conseguem alcançar o conteúdo projetado’, mas as utopias e ideologias diferem uma da outra na maneira como ‘programam’ as ações do grupo que as sustenta. Enquanto as utopias promovem e direcionam ações que levam a mudanças, as ideologias as inibem, preservando assim as coisas como elas são.

54 Essa instrumentalização dos conceitos de utopia e ideologia de Karl Mannheim é desenvolvida como ferramenta para pensar um novo protestantismo em pelo menos três artigos de Rubem Alves: *Protestantism in Latin America - its ideological function and utopian possibilities* (1970a), *Is there any*

Retornaremos a esse modo de tipologizar no capítulo posterior, mas por ora nos interessa observar os modos de conceber a ação humana a partir de suas ações.

Mesmo quando faz análise das aspirações utópicas da tradição protestante, por exemplo no caso do artigo *God's People and Man's Liberation*, Rubem Alves assinala que todos os fatos são compreendidos a partir de algum modelo conceitual, mas que os modelos são diferentes em cada nível de compreensão, seja ele físico, biológico, psicológico, social ou histórico (ALVES, 1971a, p. 107).

Entretanto, se os modelos teóricos que estruturam o universo físico, permitindo a humanidade elaborar ciência e tecnologia, se tornam cada dia mais precisos e eficientes, o inverso parecia ocorrer com os modelos na esfera da cultura. Nesse caso, Rubem descreve dois tipos comuns de comportamento social: os baseados em modelos orgânicos que compreendem as dinâmicas sociais tal qual um organismo, em cujo qual estão os germes daquilo que será o futuro, mantendo uma forma constante — novamente temos uma aproximação com o princípio da realidade; e o modelo revolucionário enfatizando que a sociedade não é uma réplica do comportamento dos organismos, portanto, as contradições estruturais nem sempre podem ser resolvidas pelos mesmos sistemas que as geram, ao invés de continuidade e crescimento, conflito e luta. Em todo caso, mesmo os modelos revolucionários tendem a se tornar orgânicos quando assumem o poder (ALVES, 1971a, p. 108, 109).

Ainda pensando nas formulações de Mannheim, estava mais ou menos claro a Rubem que a sociedade ideal deveria ser moldada por um comportamento utópico e a religião era expressiva desse modelo. Assim, a utopia judaico-cristã do Reino de Deus seria um símbolo para esse modelo estrutural. “Uma utopia é uma maneira de pensar no presente com a lógica de uma memória histórica que lhe confere uma dimensão futura” (ALVES, 1971a, p. 111, tradução nossa), é assim que o desejo se torna elemento indispensável a fim de entender esse tipo ideal que surge da percepção comunitária de que o presente é incompleto, um estado de transição, uma expectativa que deve ser entendida como uma expressão da reflexão de uma

future for Protestantism in Latin América (1970b) e *Latin American Protestantism - utopia becomes ideology* (1970c).

comunidade sobre si mesma, seu passado, seu presente, seu futuro e o futuro da humanidade.

Mais do que isso, o reconhecimento de que há uma dialética entre práxis social e as ideias e não uma relação de causalidade. Ora a experiência histórica da comunidade dá origem a uma utopia, ora essa utopia irá guiar a comunidade a um horizonte de expectativas. Por isso, sempre que a comunidade se aproxima desse horizonte, descobre-se que ele está um pouco além. É essa projeção comum que determina a realidade social da comunidade e a estrutura da consciência que possibilita a comunicação, ou seja, não são os determinantes biológicos ou os fatores econômicos — ainda que estes possam influenciar — que fornecem os modelos estruturais, mas sim uma “busca mútua pelo que ainda não existe” (ALVES, 1971a, p. 111), o que envolve uma decisão, logo uma liberdade.

Essa afirmação aparece em outras palavras num texto da mesma época: “estamos lidando aqui com a dialética mais fundamental do homem. Ele existe na tensão entre a mentira do que é (Bloch) — isto é, seu presente — e a verdade do que poderia ser — seu futuro” (ALVES, 1971b, p. 159). Envolvido em questões de ordem prática, isto é, a busca de um programa ético, Alves escreve todo um parágrafo onde se percebe as ideias de Brown sem que o mesmo seja citado: 1) a resposta a essa tensão está no corpo; 2) a teoria da homeostase⁵⁵ não é suficiente para resolver essa tensão; 3) o livro *Homo Ludens* de Huizinga é muito instrutivo ao apontar que a atividade expressiva a qual chamamos brincadeira é um ótimo indicativo de que a vida não se esgota no ato de comer, inclui os atos de dançar, rir, cantar e brincar (ALVES, 1971b, p. 157). Mais do que isso, a solução construída por Alves envolve outro elemento sugerido por Brown, a imaginação.

Se tomarmos as raízes comuns entre as ciências sociais atuais e os “revolucionários” criticados por Alves, que seja, certa perspectiva marxista do modo de compreender o ser humano e a história, podemos começar a entender os

55 De acordo com as palavras de Brown (1972, p.110) “considerações biológicas e psicológicas insinuam que a atividade de todos os organismos e também da mente humana orientam-se no sentido de eliminar tensões e obter inatividade. (Creio que o termo preferido na moderna teoria biológica é ‘homeostase’).”

rudimentos da preferência pelo descritivismo em certas práticas acadêmicas, isso porque, de modo semelhante aos revolucionários, esses ‘cientistas’ creem

que a sociedade não surge como resultado de um ato de imaginação e vontade — ato humano, portanto — mas sim como o resultado da própria dialética entre as contradições estruturalmente dadas na sociedade. O futuro não é, portanto, engendrado nos e pelos homens, através de um ato de imaginação (proje-to), mas é obtido pela extrapolação de tendências que apresentam contradições que nos permitem prever. Os fatos são assim transformados em valores (positivos ou negativos, mas valores, no entanto). E o papel do homem e de sua vontade e imaginação é reduzido àquele de “tornar-se ativamente consciente daquilo que está sendo gerado dialeticamente no ventre do industrialismo”. A razão deixa de ser uma função criativa e se torna descritiva (ALVES, 1971b, p. 163).

Assim, conhecer o comportamento é descrever de forma precisa as estruturas dadas na sociedade e não imaginar quais seriam os desejos e vontades que produziram tais ações. No fundo, temos uma inversão temporal, ao invés de buscar no que é a compreensão dos atos, uma hermenêutica criativa que entende o ser humano como ser de desejos deveria interpretar os atos a partir daquilo que eles ensejaram alcançar.

Podemos fazer uma analogia com a elaboração feita por Koselleck para determinar uma unidade de ação de um grupo, ou em sua designação, um “tempo histórico” (KOSELLECK, 2006, p. 192). A hipótese apresentada por Koselleck é de que esse tempo histórico é constituído no processo de distinção entre passado e futuro, ou numa terminologia antropológica, entre experiência e expectativa. Assim,

Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência — pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação — são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã. Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político. (KOSELLECK, 2006, p. 308)

No tempo histórico encontra-se o espaço de atuação da imaginação. A memória gera imaginação, ao gerar imaginação o ser humano é transformado num

ser utópico, isso não significa que a imaginação seja a repetição da memória⁵⁶, ao invés disso, “a linguagem utópica deve ser construída organizando os substantivos fornecidos pelo presente com a ajuda da lógica futurista de nosso passado” (ALVES, 1971b, p. 166, 167). Dessa perspectiva teríamos já recursos para analisarmos a importância dos estudos normativos na CR, o que faremos no capítulo posterior.

Um bom exemplo de como as memórias participam ativamente das escolhas humanas enquanto elemento estruturante pode ser visto no texto *El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nueva ordenacion social: Introducción a la hermenêutica del símbolo “pueblo de Dios”*⁵⁷ do próprio Rubem Alves. Se há de fato um horizonte compartilhado por uma comunidade, essa utopia será compartilhada através da comunicação e no arcabouço da interpretação wittgensteiniana as palavras têm o significado que lhes são dadas, mas conforme indica Alves:

além das palavras, devemos alcançar o assunto que as emprega, sua situação, os problemas vitais que determinam sua luta pela vida. Os dados existenciais determinam o modo como as palavras são usadas, porque são usadas e com que intenção. Para que a comunicação exista, é necessário que ambas as partes tenham os mesmos problemas existenciais em comum; caso contrário, o significado a ser comunicado seria perdido em um dado momento do processo (ALVES, 1973a, p. 130).

Implícita nessa passagem está a informação de que a linguagem não é uma cópia do real, antes uma forma de organizar a natureza segundo as exigências dos valores criados pelo ser humano de acordo com seus desejos. Ou seja, “a linguagem,

56 Koselleck vai dizer por exemplo: “É a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico. Isto se pode mostrar com particular clareza — para apresentarmos um último exemplo — na estrutura de um prognóstico. O teor de verossimilhança de um prognóstico não se baseia em primeiro lugar naquilo que alguém espera. É possível se esperar também o inverossímil. A verossimilhança de um futuro previsto decorre, em primeiro lugar, dos dados anteriores do passado, cientificamente organizados ou não. O que antecede é o diagnóstico, no qual estão contidos os dados da experiência. Visto dessa maneira, o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro. As experiências liberam os prognósticos e os orientam. Mas os prognósticos também são determinados pela necessidade de se esperar alguma coisa. Voltada para um campo de ação mais amplo ou mais estreito, a previsão libera expectativas, a que se misturam também temor ou esperança. As condições alternativas têm que ser levadas em conta, pois sempre entram em jogo possibilidades que contêm mais do que a realidade futura é capaz de cumprir. Assim, um prognóstico abre expectativas que não decorrem apenas da experiência. Fazer um prognóstico já significa modificar a situação de onde ele surge. Noutras palavras: o espaço de experiência anterior nunca chega a determinar o horizonte de expectativa.” (KOSELLECK, 2006, p. 313)

57 Esse texto foi primeiramente publicado na revista *Cristianismo y sociedad*, v. 9, 26-27, pp 5-27, 1972b, depois anexado com o mesmo título no livro *Religión, ¿instrumento de liberación?*. Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1973a, pp 111-146; e aparece anteriormente de forma abreviada e em inglês com o título *Hermeneutics of the symbol* na revista *Theology Today*, 29, abr. pp 46-53, 1972c.

então, torna-se antropologia” (ALVES, 1973a, p. 132). Isto porque os símbolos empregados numa linguagem qualquer são expressão da autocompreensão que os indivíduos possuem do resultado de suas tragédias e vitórias. “Poderemos avaliar o espaço da experiência e da expectativa passadas, na medida em que ele pôde ser apreendido conceitualmente dentro da economia linguística do passado e foi efetivamente articulado na linguagem das fontes”. (KOSELLECK, 2006, p. 268). Esta autocompreensão comum entre os indivíduos condicionará de alguma forma sua maneira de ver o mundo e organizar as ações necessárias para o imperativo da sobrevivência.

Outrossim, entender os símbolos de qualquer comunidade demanda compreender as tramas existenciais nas quais eles são evocados. A ideia é a mesma defendida em debates atuais sob a égide do “lugar de fala” das militâncias temáticas: as mulheres possuem um entendimento visceral dos problemas do machismo por participarem vitalmente da questão, de igual modo os negros em relação ao racismo e homoafetivos quanto à homofobia. No geral, pertencentes de cada um desses grupos consegue entender mais significativamente o que é comunicado como expressão utópica do grupo, ao passo que *outsiders* necessitam de um esforço maior para apreender a mensagem. No pressuposto básico está também a mesma convicção operada nas discussões sobre decolonialidade que sugerem uma desobediência epistêmica aos modos eurocêntricos de construção do pensamento ao compreender os significados históricos de uma comunidade a partir de suas próprias marcas existenciais. Todavia, isso não significa dizer que estas experiências escapam totalmente da compreensão; linguagem e empatia, elementos estruturais do ser humano permitem mediações e aproximações de sentimentos e racionalizações. Defender o contrário seria assumir que o “lugar de fala” é apenas uma manifestação simbólica — sem efetividade lógico-racional — da inversão da tomada de posição no debate, uma vez que essa fala jamais seria compreensível para aquele que não participou daquelas experiências.

Em termos práticos Alves (1973a, p. 135) está indicando que é impossível entender o significado dos símbolos comunitários se fizermos apenas análises individuais de cada um dos símbolos e posteriormente efetuarmos uma bricolagem dessas elucubrações. Mais do que isso, a interpretação particularizada de qualquer

símbolo inevitavelmente levaria a uma explicação a partir de nossos próprios esquemas de interpretação e não o da comunidade na qual emerge o símbolo, ou seja, teríamos um autorretrato⁵⁸. Em termos práticos Alves dilucida,

Poderíamos perguntar: como podemos ter uma visão da estrutura global se não for através de símbolos isolados? Obviamente, devemos começar com símbolos isolados, embora o problema seja saber o que fazer com eles. A pergunta que é direcionada aos símbolos determinará uma orientação correta ou errada em nossa busca. Por exemplo, se, antes de cada símbolo isolado, fizermos a pergunta: “O que isso realmente significa?”, obteríamos uma certa resposta de nossa estrutura interpretativa. Se, por outro lado, formulamos a questão de uma maneira diferente, isto é: “em que situação prática a comunidade o criou? Com que objetivo? Para resolver quais problemas?”. Perguntas desse tipo nos levariam diretamente à situação em relação à qual o símbolo é funcional. Por este método, descobrimos a estrutura geral que determina o significado de um símbolo particular, através da descoberta da estrutura vital a que pertence. O significado é dado pela funcionalidade. A funcionalidade é determinada pela estrutura da vida. (ALVES, 1973a, p. 135, 136, tradução nossa).

A aplicação de tal teoria é feita por Alves em relação ao “povo de Israel”⁵⁹. Basicamente interpreta que o “centro de estruturação” que define o “espírito” daquela comunidade nasce de um problema prático: a impossibilidade de tolerar por mais tempo uma organização social que provocava sofrimento e não oferecia sinais premonitórios de uma possível mudança, i.e., o problema da escravidão, da opressão e da dor. A intenção expressa a vocação da humanidade, “criar e manter a vida humana no mundo” (ALVES, 1973a, p. 136, tradução nossa).

O outro evento que participa do “centro de estruturação” do “povo de Israel” é o Êxodo. Assim, temos por um lado a experiência de uma ordem social baseada na repressão e por outro o Êxodo, como um evento que abre caminho em direção a uma organização social baseada na liberdade. Esse par, segundo Alves define a autocompreensão daquela comunidade e a maneira que eles organizam seu tempo e espaço, o núcleo estrutural da consciência de Israel é constituído pela necessidade de um ordenamento social válido e pelo sucesso de uma solução precisa. Ainda

58 Lembrando que esse é um dos argumentos utilizado por autores que sugerem a extinção da utilização do termo “religião”, uma vez que as outras culturas acabam sendo interpretadas a partir da tradição do próprio pesquisador (a).

59 Rubem Alves escreve para sua comunidade de fé, nesse caso, o “povo de Israel” é a comunidade judaica que irá dar origem ao cristianismo.

segundo Alves (1973a, p. 138, tradução nossa), esses dois eventos “são a base para as categorias da razão, específicas para o povo de Israel [...]. Ao contrário de Kant, que considerou que as categorias de razão existiam *a priori*, dizemos que elas têm origem histórica. As categorias da razão são a lógica das experiências históricas que aprendemos”.

Ainda não estamos pensando propriamente na religião, embora seja essa a intenção de Alves, mas nas formas como a humanidade estrutura sua vida e os símbolos que envolvem seu corpo. Em tese, nessa ponderação alvesiana está implícito ainda o conflito apresentado por Brown entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. A memória de uma esperança que fez nascer um futuro em liberdade é chave para a compreensão dos símbolos que nascem dentro daquela comunidade, incluindo os mitos, ritos, e tudo aquilo que compõe o imaginário coletivo desse povo. Interpretar as ações daquela comunidade exige, portanto, partir do centro estruturante que expressa a preocupação última de suas vidas.

O que Rubem pretende com isso é demonstrar que a estrutura da consciência sofre os mesmos processos históricos impostos aos órgãos de sentido do corpo humano. O paladar, o gosto musical, a capacidade de produzir sons, possuem variações infinitas influenciadas sobretudo por características históricas das comunidades onde habita cada indivíduo. Portanto, o esforço da ciência descritiva em padronizar as percepções a partir de convenções gerais limita a compreensão fenomênica das comunidades.

Os exemplos de Alves parecem simplistas, mas expõem o vício pelo descritivismo exposto no capítulo anterior. Ao deslocar os parâmetros avaliativos do próprio organismo às certezas dos instrumentos de medir, logrou-se conjecturar que seria possível sob uma mesma régua entender o comportamento de toda a humanidade. O peso de uma pedra ignora os músculos, a agradabilidade da temperatura é expressa pelos termômetros e a musicalidade de uma canção é avaliada por medição eletrônica e gráficos (ALVES, 1972a, p. 35), assim a compreensão de comunidades estrangeiras se reduz a uma descrição quantitativa guiada pelos instrumentos de medição aceitos convencionalmente, ignorando a valoração qualitativa dos organismos em questão, a peculiaridade de seus centros de estruturação.

Novamente nos surge a dicotomia entre princípio do prazer e princípio da realidade sob as vestes da qualidade e da quantidade. Segundo Alves (1972a, p. 55 ss), a sociedade quantitativa ajustada ao realismo descrito pelos instrumentos de medição e padronização corresponde aos projetos iluministas: a educação do ser humano para a realidade e a repressão da imaginação e dos desejos, assim “onde Kant vê na história um movimento das emoções em direção à razão pura, onde Freud a descreve tal qual uma evolução desde o instinto até o intelecto, e onde Comte a considera um desenvolvimento progressivo da religião rumo ao pensamento positivo, o marxismo vê uma revolução que abandona a ideologia e descobre a ciência” (ALVES, 1972a, p. 64 - 65).

Ao que parece, ainda que de modo não tão claro, estamos diante de duas categorias tipológicas que definem não só o modo de ser no mundo, mas também de interpretar essa experiência existencial. Parece-nos que Rubem Alves estivesse indicando ser possível que a vida seja resumida em preocupações quantitativas por algumas pessoas, orientadas pelo ajustamento à realidade, mas também era possível — e necessário segundo Alves — uma existência imbuída de desejos e imaginações utópicas, embora os dois tipos não existam de modo puro. Rubem Alves não desenvolve essa ideia, ainda que esteja implícita em sua produção, mas para efeito de comparação, poderíamos aproximar tal perspectiva à tipologização feita por Sahlins dividindo as sociedades em prescritivas e performativas, cujas historicidades distinguem-se uma da outra. Nas palavras de Sahlins (2003, p. 13), nas sociedades performativas,

acontecimentos circunstanciais são frequentemente assinalados e valorizados por suas diferenças, pelo afastamento em relação aos arranjos existentes, podendo as pessoas então agir sobre esses arranjos para reconstruir suas condições sociais. Enquanto a sociedade assim se organiza, ela conhece a si mesma como a forma institucional dos acontecimentos históricos. Em um modelo prescritivo, no entanto, nada é novo ou, pelo menos, os acontecimentos são valorizados por sua similaridade com o sistema constituído. O que ocorre nesse caso é a projeção da ordem existente, mesmo quando o que acontece for sem precedentes, e sendo ou não bem-sucedida a interpretação recuperativa. Aqui, tudo é efetivação e repetição, assim como na *pensée sauvage* clássica.

De acordo com o próprio Sahlins os dois tipos ideais podem ser encontrados na mesma sociedade. Por um lado, a cultura é reproduzida na ação possibilitando a

manutenção de uma ordem dada, por outro, grupos criativamente repensam seus esquemas convencionais e alteram a cultura historicamente a partir da ação. Sahlins (2003, p. 48) indica a partir da análise comportamental dos havaianos que a “livre busca da felicidade” explicita os porquês que induzem a um esforço criativo transformador, o que Rubem, Brown e Freud chamariam princípio do prazer. Conseqüentemente a conclusão parece ser a mesma entre Sahlins e Rubem Alves, ou pelo menos muito próxima: a “‘estrutura’ [ou, de acordo com Alves “centro de estruturação”] — as relações simbólicas de ordem cultural — é um objeto histórico” (SAHLINS, 2003, p. 8)⁶⁰.

No primeiro caso, das sociedades prescritivas, o socialismo científico marxista despontou tal qual método analítico capaz de produzir uma ciência da história a partir da observação e da quantificação. Levando em consideração os comportamentos performativos a “noção de história é mais complexa. [...] ela resulta de um número interminável de fatores, muito dos quais inconscientes” (ALVES, 1972a, p. 65 - 66).

Mesmo antes de escrever textos exclusivamente sobre epistemologia das ciências Alves já refletia o peso de tais pressupostos ao dirigir-se a sua comunidade de fé. Em 1974 escreve na revista *Internacional Review of Mission* um artigo intitulado *The seed of the future: the community of hope*, introduzido pela percepção de que “nossa capacidade de entender não vai além dos limites de nossa experiência. Muitas poucas palavras são necessárias quando nós comemos do mesmo pão, e uma multiplicidade de palavras é inútil se não sentimos sofrimentos e esperanças comuns” (1974a, p. 551). Logo, havia percebido que a experiência existencial do indivíduo e da comunidade era fator decisivo na compreensão de seus símbolos.

É mais ou menos nesse período que ele começa a fazer clara distinção entre o marxismo humanista, fundamento de grande parte de sua reflexão, e o marxismo científico, seu inimigo epistemológico número um e epicentro da distinção que pode ser feita entre a teologia da libertação alvesiana e as demais teologias da libertação. Em termos, “a linguagem do humanismo [marxista] é ética. Partindo do homem, indica

60 De outro modo, Sahlins (2003, p. 62) repete “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica — suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana”.

como a sociedade deveria ser. A linguagem da ciência [marxista], pelo contrário, afirma ser objetiva. É ‘livre de valores’. A partir do que é, pretende descrever o que será analisando as estruturas existentes. O elemento de valor é eliminado da consciência. A consciência nada mais é do que uma cópia daquilo que é dado objetivamente” (ALVES, 1973b, p. 15). Os dois polos apresentados a Rubem por Brown se repetem sob novas roupagens, mas sempre abrindo horizontes em direção a uma compreensão humana e uma epistemologia do conhecimento.

Não é apenas por opção ético-humanista que Rubem rejeita o cientificismo marxista. O mundo humano concreto não é objetivo, ele é resultado da relação emotiva entre os seres humanos e seu ambiente, “a consciência é uma função do corpo”, deriva disso a constatação de que o conhecimento é uma organização do real e não uma cópia, “e como o real é destituído de significação humana, ele se torna um mundo humano somente depois que o homem o estrutura de acordo com as exigências dos seus valores” (ALVES, 1975, p. 131)⁶¹.

Em *O enigma da religião*, publicado em 1975, Rubem Alves inicia uma exploração um pouco mais atenta às ideias de Wittgenstein. Parece se preocupar um pouco menos com os acontecimentos que fundam os “elementos estruturantes” que condicionam a compreensão linguística de determinada comunidade e passa a se preocupar mais com a capacidade que as linguagens têm de moldar a realidade (ALVES, 1975, p. 118). Esta constatação se dá num esforço autobiográfico⁶² alvesiano

61 Num outro trecho Alves (1975, p. 101) irá dizer: “Quando tomamos a realidade da vida como nosso ponto de partida verificamos que ‘sentimentos não são impulsos isolados, mas evidências estruturadas da realidade, ou seja, da interação do campo organismo/ambiente, para a qual não existe nenhuma outra evidência direta a não ser o sentimento’. Na emoção se revela a minha maneira de ser em relação ao mundo e a maneira de ser do mundo em relação a mim. Ela é o sintoma da própria vida. Como bem observou Heidegger, ‘um sentimento revela o *como* de uma pessoa, e a maneira do seu *tomar-se*’ (wie einem ist und wird). A emoção, que constitui o campo invisível da realidade estética, que foi a pré-condição para a ocorrência do evento lúdico, de igual forma constitui a maneira de ser do homem em relação ao mundo”.

62 Refiro-me ao capítulo intitulado “Do Paraíso ao Deserto: Reflexões Autobiográficas”. Publicado como uma espécie de anexo na primeira edição do livro *O Enigma da Religião*, mas teve sua primeira edição apresentada em italiano no livro *La nuova frontiera della teologia in America Latina* (GIBELLINI, 1975) com o título *Dal Paradiso al deserto*. O livro organizado por Gibellini foi traduzido para o inglês, *Frontiers of theology in Latin America*, onde o título do texto de Rubem ganha um subtítulo, *From Paradise to Desert: Autobiographical Musings*, modo como aparece na versão em português. Nas edições posteriores de *O Enigma da Religião* esse artigo é colocado como capítulo introdutório do livro, o que a meu ver transmite uma ideia diferente da original. Isso porque a impressão que temos ao observar a primeira edição do livro é de que a temática da religião, num sentido mais amplo, é tratada sistematicamente no tópico introdutório, que leva o nome do próprio livro, e nos dois capítulos que seguem: *A morte de Deus: comentários à autobiografia do homem*; e *A metamorfose da consciência: conversão*. Os quatro capítulos posteriores são inserções de textos publicados em outros locais que

de compreensão de sua própria conversão de um religioso fundamentalista, salvador de almas, em um amante do mundo, reconstrutor da terra (ALVES, 1975, p. 119).

No meio do percurso autobiográfico, Rubem explica que quando ainda jovem teólogo, recém liberto das gaiolas do fundamentalismo retornara à igreja com a convicção de que libertaria a Igreja dessa linguagem. A comunicação parece não ter sido eficiente, a justificativa vem em poucas palavras que se tomadas pelo desenvolvimento das ideias de Alves demonstradas até aqui ganham um sentido notável: “a nova leitura do Evangelho soou aos ouvidos dos líderes eclesiásticos como uma apostasia da fé. **A sua experiência tinha sido diferente.** Eles não podiam, portanto, entender e amar aquilo que era tão simples e amável para nós.” (ALVES, 1975, p. 120, grifo nosso).

Ainda nessa autoanálise biográfica, Rubem teoriza sobre sua própria situação levando em consideração a dicotomia freudiana elementar apresentada por Brown, mas agora em uma nova modulação, “Sinto-me, assim, distendido entre a necessidade antropológica de esperança [princípio do prazer] e a impossibilidade histórica de esperança [princípio da realidade]” (ALVES, 1975, p. 124). Ademais, Alves reconhece a situação neurótica em que se encontra: “não sei como juntar a minha estória com a história, o pessoal e o estrutural, o existencial e o material. Não disponho de nenhum paradigma que me permita reconstruir o meu cosmo” (ALVES, 1975, p. 124). É daí que germina sua teologia, uma busca de novos horizontes. A teologia é a possibilidade alvesiana de responder à compreensão antropológica apresentada a ele por Brown. Em síntese, diria Alves,

“É o ego humano que leva a cabo a busca de um mundo de amor”, observa Norman O. Brown. Em outras palavras, o eu não permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa *ordo amoris* (Max Scheler). Aquilo que está morto, que é fato bruto, que é incapaz de sentir, tem de se tornar numa extensão do corpo humano, um instrumento para as suas mãos, uma expressão do seu coração (ALVES, 1975, p. 126).

não foram elaborados de modo orgânico em relação ao restante do texto. Por isso, no capítulo indicado como reflexão autobiográfica, por exemplo, a intenção de Alves é muito mais em justificar um fazer teológico do que compreender a religião em si.

Essa concepção não é utilizada por Alves apenas com objetivo de entender sua própria história, mas figura como elemento essencial nos argumentos epistemológicos que irão fundamentar sua interpretação sobre os seres humanos, sobre a religião e até mesmo sua pedagogia.

É por isso que não podemos pensar uma epistemologia do conhecimento alvesiana sem pensar uma antropologia. Proclamar que a humanidade está sempre em busca significa pensar a impossibilidade de desconsiderar nas estruturas do comportamento humano a negação da realidade como dada, o que implica incorporar os horizontes de expectativa para compreensão das ações. Ou seja, enquanto nossa interpretação considerar apenas a descrição do real, ela não poderá entender a humanidade. Nesse sentido, os estudos normativos possuem sua parcela de importância ao apontar os valores e desejos contidos na esperança de determinada comunidade.

Tomemos por exemplo a análise feita por Rubem Alves em *Três paradigmas da Doutrina da Reconciliação* (1976)⁶³, uma evidente tentativa de um teólogo que fala a partir da morte de Deus⁶⁴ e se afasta cada vez mais de uma teologia metafísica que vê no discurso religioso uma janela que se abre em direção a outra realidade, divina, além da nossa (ALVES, 1976a, p. 2). A intenção de Rubem é realizar uma análise sociológica da doutrina da reconciliação. Não nos interessa o objetivo político do texto do Rubem, apenas de que modo esse discurso se dá.

Na interpretação que Alves faz do paradigma paulino⁶⁵ acerca da reconciliação, Deus é o agente que soluciona sozinho o problema do sofrimento humano, i.e., a palavra de reconciliação traz à consciência a causa do problema e anuncia desde já que sua resolução metaempírica, não há necessidade, nem possibilidade de ação humana, mas uma reconfiguração de modo que o problema do sofrimento não fique

63 Fato curioso é a utilização desse texto numa dissertação defendida na EST em 2004, na qual o autor, Luzair Adilson Lenz, atribui a Rubem Alves a análise que este faz sobre a interpretação paulina da doutrina da reconciliação, mesmo que o teólogo da boa esperança seja nitidamente contrário ao paradigma proposto por Paulo. (cf. LENZ, 2004, p. 88).

64 Sobre isso ver o texto de Alves, *Deus morreu! viva Deus!* (1972)

65 As ponderações feitas por Alves são tomadas do seguinte texto bíblico citado por ele mesmo no artigo: "...aprouve a Deus que nele (Jesus Cristo) residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas quer sobre a terra, quer nos céus. E a vós outros também que outrora éreis estranhos e inimigos no entendimento pelas vossas obras malignas, agora, porém, vos reconciliou no corpo da sua carne, mediante a sua morte..." (Colossenses 1.19-21).

destituído de sentido. “Resolve-se o problema do sofrimento sem abolir o sofrimento” (ALVES, 1976a, p. 5). Historicamente, olhando para o cristianismo posterior a Paulo, essa ideologia não era assimilada pelas classes dominantes, por isso os cristãos foram perseguidos, mas Constantino percebeu que não havia contradição entre a nova fé e o poder político, assim “a ideologia que os impotentes elaboram, a partir de sua condição de impotência, se ajusta perfeitamente bem às necessidades dos que têm poder. E isto porque afirmar que a ordem social não pode ser mudada (ideologia dos fracos) e afirmar que a ordem social não deve ser mudada (ideologia dos fortes) conduz a resultados práticos absolutamente idênticos” (ALVES, 1976a, p. 5). À primeira vista uma interpretação funcionalista da religião (sociológica).

Outra função da religião é descrita no paradigma dos profetas. A fé destes os fazia sentir-se poderosos, “sua pregação revela a convicção de que é possível e necessário agir para abolir o presente e para criar o futuro. Ação é a mediação entre o que é e o que virá a ser” (ALVES, 1976a, p. 7). Embora a evidente distinção entre o paradigma de Paulo e o dos profetas, na estrutura de seus modos de conceber a realidade e agir se encontra uma expectativa, uma esperança. Diferentes expectativas, diferentes modos de ação. Isso será especialmente relevante quando tratarmos especificamente do estudo da religião.

Essa compreensão é tão epistêmica no pensamento de Alves que ao ser instado a responder sobre o surgimento de novos grupos informais na Igreja — aos quais Rubem irá nomear nesse texto “comunidades” — o teólogo da boa esperança escreve *Institución y comunidad: Apuntes sobre los caminos de la Iglesia* (1976b). A estrutura do artigo segue as reflexões até então latentes no pensamento de Alves, começa com uma explicação sobre a diferença entre o homem e o animal — explanação que ocorre em quase todos os seus textos dessa época — que contrapõe as instituições sociais ao organismo biológico, i.e., “as instituições são para os homens o que a estrutura biológica, o corpo, é para o animal. Instituições são cristalizações de uma sabedoria que não tem consciência de suas origens e que programa a atividade humana” (ALVES, 1976b, p. 4), difere dos animais o comportamento humano pelo fato deste possuir uma programação biológica incompleta e inadequada, ou como prefere Rubem, os homens são livres (ALVES, 1976b, p. 4). As implicações diretas disso é que as estruturas do organismo animal estabelecem à estes uma condição *sui generis*

de conhecer o mundo de acordo com sua espécie, ou seja, o passado escrito em seu corpo irá informar-lhe como será seu presente e futuro, não existe um mundo ideal, é por isso que não produzem arte nem revoluções (ALVES, 1976b, p. 5). Assim, as instituições são as formas que o ser humano encontra com intuito de suprir essa carência biológica inerente, nelas estão inscritas uma interpretação do mundo que é fruto de respostas satisfatórias aos problemas encontrados pelas gerações passadas.

E é justamente por estarem ancoradas no passado que as hipóteses institucionais acerca do mundo são fortemente confrontadas pelas situações atuais. De acordo com Alves, as novas comunidades são fruto desse choque vital entre o saber institucional e as demandas da existência, antagonismo ainda mais acentuado com a reação “repressiva”⁶⁶ das instituições, o que exige uma ruptura quase que natural. Embora os símbolos manejados pelas instituições e pelas comunidades sejam os mesmos, a primeira irá reafirmar as significações cristalizadas pelo passado enquanto a segunda se posicionará como criadora de novos significados. Desse ponto advém a afirmação alvesiana: “Os homens não dão um passo como resultado do passo anterior. Eles dão um passo dependendo do horizonte de esperança para o qual caminham. É a esperança do futuro que gera a dinâmica do presente” (ALVES, 1976b, p 13). Constatação antropológica, o ser humano é movido pelos horizontes de expectativa, nos termos de Alves (1975, p.139, grifo nosso) “a esperança do ‘Reino de Deus’, qualquer que seja a forma que ela tenha assumido, tem sido sempre um **horizonte de expectativa** sob cuja luz as rotinas coercitivas do cotidiano que caracterizam todas as ordens sociais estabelecidas se revelam como um absurdo, um negativo a ser negado”.

No final da década de 70, Alves estava profundamente sugestionado por essas ideias. Ainda que seu interesse fosse buscar alternativas práticas à vida da Igreja,

66 Rubem Alves faz questão de ressaltar que a categoria repressão é tomada da psicanálise. Além do conflito básico entre o princípio do prazer versus princípio da realidade, a categoria repressão, apresentada a Alves de forma sistemática por Brown, passa a tomar uma importância cada vez maior a partir desse texto, culminando na grande obra *Protestantismo e Repressão* (2005). Nesse caso específico, Alves (1976a, p. 6, tradução nossa) afirma, “para entender essa situação, a categoria de *repressão*, que tomamos da psicanálise, pode ser útil. A psicanálise afirma que a essência da sociedade está na repressão do indivíduo, e que a essência do indivíduo está na repressão de si mesmo. É pertinente perguntar por que o indivíduo aceita voluntariamente a repressão. Parece que a aceitação da repressão tem a ver com uma contabilidade pragmática do eu, que discrimina vantagens e desvantagens. Ninguém aceitaria a repressão voluntariamente, se não fosse funcional em algum sentido. Frequentemente, a liberdade implica um custo emocional maior do que o da dominação à qual se está sujeito na vida institucional”.

suas soluções passavam epistemologicamente por essa espécie de fenomenologia da percepção. Em 1979, por exemplo, Rubem foi um dos conferencistas numa conferência realizada pelo Conselho Mundial de Igrejas⁶⁷ no Instituto Massachusetts de Tecnologia (Cambridge-EUA), cujo tema proposto era *Fé e Ciência e Futuro*⁶⁸. As falas de Alves se deram em dois momentos no encontro e foram publicadas no ano posterior.

No primeiro deles se propôs a falar sobre *On the Eating Habits of Science* (Sobre os hábitos alimentares da ciência) questionando a suposta objetividade na natureza da ciência e demonstrando que esta é sempre orientada pelos interesses dos poderosos, ou seja, a objetividade da ciência deve ser avaliada pelos seus resultados práticos (ALVES, 1980b, p. 41).

Se a ciência não é desinteressada, como muitos cientistas defendem, quais os horizontes de expectativas que motivam sua ação? Esse é o tema da segunda conferência. Segundo Alves (1980c, p. 373, 374) nosso sentido do futuro é determinado por nossa situação social, econômica e política, assim, se os poderosos querem preservar seu poder, a ciência que sustentam caminhará no sentido da manutenção das relações de exploração e dominação e ainda que os ricos estejam dispostos a fazer algo em favor dos pobres o objetivo sempre será preservar os padrões de poder. Entendendo o contexto em que falava Rubem à época, de um “terceiro mundo” em que o fazer científico estava totalmente restrito aos ricos, emerge a questão “Não negamos que as discussões epistemológicas e filosóficas sobre a

67 Organização internacional fundada em 1948 que congrega diversas denominações cristãs.

68 No mesmo ano Rubem Alves publicou um artigo no jornal *Folha de São Paulo* retratando sobre o encontro. Como explica Alves, participaram do evento 131 representantes dos países da Europa Oriental, 158 dos países ricos do Ocidente, 254 observadores (entre eles os do Vaticano), 145 jornalistas, 69 estudantes de Ciência, e 128 membros do “staff” do Conselho Mundial de Igrejas. Nessa coluna, Rubem destaca a ousadia do CMI em propor um evento desses no Massachusetts Institute of Technology (MIT), cuja fundação se ancora no progresso tecnológico sem qualificações e sem limites, que se orgulha de ter num dos seus murais uma veneração à Deusa Ciência e a frase que sugere seus ideais “e sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal”. Rubem chama a atenção o fato de fazerem suas as palavras da serpente como descrita na Bíblia, aquela mesma que no mito do Paraíso levou o homem à queda. Não é à toa a pregação de um ideal de conhecimento independente das consequências dele. Apesar disso, Alves parece ter ficado empolgado com os resultados do debate, ao menos com a disposição dos cientistas de dialogar, como expressa no jornal, “o fato é que os temores se provaram infundados. A consciência da crise que hoje vivemos foi mais forte do que quaisquer influências ideológicas do MIT. Na verdade, muito embora houvesse um número significativo de cientistas que ainda defendem uma visão romântica da Ciência, como busca desinteressada da verdade, separada de determinismos econômicos e políticos, o peso dos fatos determinou de forma decisiva o resultado dos debates. Os dias em que os cientistas compreendiam a Ciência como solução para os problemas humanos são passados” (ALVES, 1979, p. 3)

ciência são interessantes. Mas perguntamos: se os pobres e oprimidos deveriam estabelecer a agenda, essas seriam suas prioridades?” (ALVES, 1980c, p. 375)

Não é à toa que Alves irá despende o prefácio do livro *Protestantismo e Repressão* à temática *A intenção moral do discurso científico*. A intenção do discurso científico demonstra não somente um objetivo a ser alcançado, mas uma compreensão característica do que seja a humanidade e seus produtos.

A essa altura já posso introduzir uma hipótese acerca da relação entre Rubem Alves e Norman Brown. Alves se apropria primeiramente da noção de princípio do prazer a partir da leitura sociológica de Mannheim e Marcuse, i.e., o princípio do prazer é representado pelas esperanças utópicas, os desejos ainda não realizados, relacionados, portanto, à questão do tempo. Posteriormente veremos que Alves substitui essa representação pelo paradigma da fruição, adotando ainda mais a concepção de Brown que apela ao brinquedo e às artes.

Essa primeira interpretação aparece de forma um pouco mais elaborada em *Religião e Repressão*. A proposta do livro é entender um tipo comportamental presente em algumas igrejas. Fugindo das análises sociológicas baseadas em classes e das tipologias organizacionais já conhecidas (o luteranismo, o calvinismo ou presbiterianismo, o anglicanismo, o metodismo, as Igrejas batistas, o pentecostalismo, o congregacionalismo, e assim por diante), Alves quer pensar a partir do que os grupos estudados fazem, do seu comportamento, não obstante, isso remonta à autocompreensão do próprio grupo como elemento hermenêutico de interpretação. “Em outras palavras: creio que temos de elucidar o *espírito* do grupo social em questão, a sua *consciência coletiva*” (ALVES, 2005, p. 35). Mas não basta apenas pensar na ideia que o próprio grupo tem de si, a análise precisa ser mais profunda, por isso, Alves vai dizer:

O conceito de espírito, entretanto, é mais amplo do que a soma dos conteúdos da consciência coletiva, se dermos a esta o sentido preciso de *consciência*. Aquilo de que temos consciência é apenas o resultado parcial de uma atividade estruturante inconsciente. A consciência coletiva, que pode ser descrita por métodos de investigação empírica, somente contém os objetos de conhecimento reais para o grupo em questão, mas nada sabe dos objetos de conhecimento possíveis. Assim, para se conhecer o espírito de um grupo, não basta fazer um inventário dos conteúdos de sua consciência num momento dado, mas é necessário elucidar os princípios inconscientes coletivos segundo os

quais este grupo constrói a sua realidade. Se, segundo as sugestões da sociologia do conhecimento, a realidade é sempre construída socialmente, o meu propósito é elucidar os princípios segundo os quais um certo espírito protestante constrói a sua realidade (ALVES, 2005, p. 36).

Como proceder na elucidação do espírito de um grupo? Rubem parte da indicação de Mannheim segundo o qual o espírito de um grupo se desvela como uma atividade estruturante que constrói a realidade, mas também como um desejo que constitui no fundamento da atividade estruturante. Segundo Mannheim (apud ALVES, 2005, p. 37) é

a natureza do desejo predominante que determina a sequência, ordem e valorização das experiências isoladas. Esse desejo é o princípio organizador que molda até a maneira pela qual experimentamos o tempo. [...] A estrutura íntima da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais bem compreendida do que quando procuramos entender suas concepções de tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos. Com base nesses propósitos e esperanças, uma determinada mentalidade não só ordena os acontecimentos vindouros, mas também o passado.

Falar do desejo de um grupo é falar de suas emoções fundadoras. Estas emoções são a matriz emocional a partir da qual o grupo organiza não só o tempo, como pensava Mannheim, mas também o espaço, isso porque, segundo Alves (2005, p. 37), “O desejo constrói também uma geografia. Ele constitui não apenas relógios e calendários, mas também mapas e caminhos. É necessário que tanto o tempo quanto o espaço se tornem significativos. Espaço e tempo não podem ser separados. A realidade é sempre constituída como uma síntese espacial-temporal”. Ora, é necessário para estudar qualquer grupo elucidar suas emoções fundadoras e a estruturação de mundo que se constrói por sobre tais emoções.

Outrossim, apesar de não defender a hipótese sobrenaturalista de que existe um *telos* que direciona a humanidade, Rubem Alves reconhece que os horizontes de expectativa são parte importante do conhecimento do espírito de uma comunidade porque o ser humano age também em função de propósitos, ou seja,

Não é o propósito que explica a atividade humana, quando ela é mais intensamente humana? É verdade que, em vários níveis, o comportamento do organismo se dá como uma simples reação a certos estímulos, como efeito de certas causas. Mas quando o homem se propõe a plantar um jardim, a gerar um filho, a escrever um livro, a pintar um quadro, não está ele organizando o seu comportamento em

função de um propósito? No comportamento intencional o homem transcende o nível dos determinismos, orienta-se pelo possível e traz à existência aquilo que não existe. Somente aqui pode ele ser livre. Ao contrário, quando o comportamento é reduzido ao nível de resposta mecânica a um estímulo dado, não se torna ele prisioneiro de estímulos exteriores e, portanto, incapaz de transcendê-los? Ora, quando a consideração dos fins é eliminada do ato moral, a lógica vital é reprimida em nome de uma norma que está além da vida. A vida se orienta por propósitos. Na moralidade o propósito é declarado imoral. A lógica que se revela numa moralidade que determina que o ato seja uma simples resposta a um estímulo moral em nada se diferencia da lógica de um comportamento mecânico em que a ação é uma simples reação a um estímulo. Ela não faz lugar algum para a liberdade e a criatividade (ALVES, 2005, p. 235, 236)

Destarte, temos possibilidade de retomar a um tema vital para Alves: o corpo. Foi em 1980, tomado por essas reflexões epistemológicas que Rubem expôs em *Conversas com quem gosta de ensinar*, um texto “pouco acadêmico”, a materialidade da expressão tomada de Brown que havia virado seu mote e posteriormente título de um dos seus livros: “eu creio na ressurreição do corpo!”.

2.3 CREIO NA RESSURREIÇÃO DO CORPO

*E os corpos se transformam então em semente que engravida a terra para
que nasça o futuro...
Rubem Alves*

Os trabalhos que se propõem a fazer algum comentário sobre o “corpo” em Rubem Alves se dividem basicamente em dois grupos, aqueles voltados à Teologia e os voltados à Educação.

Juan Jacobo Tancara, que pode ser inserido no grupo dos teólogos, é um dos que perceberam a relevância da noção de “corpo” na produção alvesiana. Ao destacar o corpo como centro do universo no pensamento de Rubem Alves, Tancara produz uma espécie de resenha em que cada parágrafo de seu próprio texto faz referência a textos de Rubem sobre a temática, em alguns casos, mesmo parecendo se tratar de citações indiretas, trechos escritos por Tancara são reproduções idênticas de passagens de Alves. Num dos tópicos, Tancara (2007, p. 198) ressalta a concepção

de “sujeito” correlacionando com as ideias de “personalidade” e “consciência”. É nesse ponto que Tancara acaba por cometer equívocos ao indicar que a consciência rege tudo que fazemos e dizemos ou ao postular que na visão de Alves a consciência é uma “vida evoluída” (TANCARA, 2007, p. 199, 201), entretanto, segundo o próprio Alves (1975, p. 131) “a consciência é uma função do corpo. Ela existe para ajudar o corpo a resolver o problema da sua sobrevivência”. Assim, ao dar especial atenção à consciência, Tancara indiretamente acentua justamente aquilo que Rubem almeja combater, a sobrevalorização da razão enquanto instância mais importante do corpo. Tancara também observa que a linguagem é uma extensão do corpo (TANCARA, 2007, p. 208), condição indispensável para transformação do corpo-biológico em corpo-sujeito. Ademais, Tancara (2007, p. 213) elenca a “saúde” (ausência/desejo) como expressão central no pensamento alvesiano.

Ainda no primeiro grupo temos Cervantiz-Ortiz (2005, p. 165-72) que relembra que a teopoética de Alves é uma emanção corporal, destarte, o corpo não é apenas o ponto de partida, mas a raiz que sustenta essa conversa sobre o corpo chamada teologia. Como bem observa Silva (2014, p. 136) é essa “percepção singular da alegria, do corpo, do sentido erótico da vida” que diferencia Rubem Alves de outros teólogos da libertação e que também tornou “sua produção teológica depreciada pelos revolucionários oriundos do marxismo ortodoxo”.⁶⁹

Teologia, outros cheiros, outros sabores, título da dissertação escrita por Iuri Reblin denomina bem esse esforço de uma teologia encarnada, onde a concretude do corpo é chave para os símbolos evocados. Dessa percepção alvesiana, Reblin (2007, p. 66-90) esquematiza as principais ideias de Alves a esse respeito com a finalidade de sustentar um tópico de sua dissertação “Teologia: poema do corpo”. Há algumas afirmações no trabalho de Reblin que precisaremos retomar mais adiante, segundo ele “a imaginação e o desejo transcendem os limites corporais” (REBLIN, 2007, p. 65); “Ela [a teologia] parte das entranhas e dos limites do corpo, ao mesmo tempo em que transcende o próprio corpo” (REBLIN, 2007, p. 91); também ao dizer, “É nesse caminho que a teologia de Rubem Alves vai se diferenciar da teologia de

69 Esse aspecto do corpo enquanto elemento fundamental da teologia alvesiana também pode ser percebido no livro do italiano Marco Dal Corso intitulado *Rubem Alves*, publicado em 2016. Corso (2016, p. 43) também diferencia a teologia da libertação alvesiana das demais pela ênfase dada por Rubem aos temas da beleza, do corpo e da imaginação.

Ludwig Feuerbach [...] pois sua teologia não perde o transcendente, mesmo enfatizando o imanente” (REBLIN, 2007, p. 67). Nesses trechos precisaremos pensar se a linguagem (teologia) na concepção de Rubem Alves pode ser pensada para além do corpo e se “o transcendente” entendido por Reblin tem o mesmo sentido percebido em Alves.

Ainda no campo da teologia, a tese de Rainerson Israel Estevam de Luiz menciona o tema *Opção preferencial pelo corpo: a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação*. Em síntese, de acordo com Luiz (2016, p. 200) “a teologia de Alves transcende os aspectos puramente políticos da libertação, porque não se move somente a partir de um interlocutor tornado não-homem pela opressão econômica norte-atlântica, mas também tornado não-homem pela opressão religiosa, filosófica, política, capitalista e até mesmo pelas teologias que vestem as roupas da Libertação”. Isso porque, segundo o autor, o corpo se torna o lugar de resistência contra qualquer obstáculo que o impeça de viver o sentido erótico.

Pensando no grupo de trabalhos mais voltados à pedagogia, ao conceber a dimensão antropológica da concepção de educação em Rubem Alves, Dildo Pereira Brasil (2013) propõe-se a pensar os aspectos pedagógicos alvesianos a partir da noção de “sensibilidade desejante”⁷⁰, o que mais tarde vai nomear “corpo desejante”, tendo o corpo como uma das dimensões vitais no processo de ensino-aprendizagem. O caminho de Brasil é em partes muito próximo ao nosso, sua intenção é demarcar na produção de Alves um conhecimento sobre a humanidade, um saber antropológico, e um conhecimento do conhecimento, um saber epistemológico. Entretanto quando lemos o tópico da tese intitulado “Antropologia e Educação na concepção de Rubem Alves”, ou seja, onde essa elaboração antropológica deveria ser discutida, não encontramos nenhuma análise além da constatação de que o corpo e a linguagem ocupam papel central em Alves. Nesse sentido, Brasil evoca as obras de Scofano e Nunes tentando apresentar os aspectos pedagógicos e antropológicos de Rubem Alves. O que nos direciona aos seus trabalhos.

70 “O sujeito não é mais cogito puro, ele será agora sensibilidade desejante que se constitui a partir de um núcleo inconsciente, energético e libidinal. Assim, a reflexão filosófico-antropológica passa a levar em conta uma economia geral do desejo e de suas expressões concretas, superando-se a economia da razão pura.” (SEVERINO apud BRASIL, 2013, p. 20).

Reuber Gerbassi Scofano (2007) escreve sobre *Iluminação e desaprendizagem: a pedagogia lúdica de Rubem Alves*, numa tentativa de aproximar os escritos alvesianos sobre educação ao budismo zen. Scofano (2007, p. 82) percebe a importância da religião mesmo na fase pedagógica de Rubem Alves, retomando, portanto, a ideia de sagrado e sua genealogia a partir do teólogo da Boa Esperança. Com esse intuito, descreve as diferenças entre o organismo humano e os organismos dos animais, como o faz repetidas vezes Rubem Alves. Mas é nesse ponto que Scofano (2007, p. 83) também se equivoca ao afirmar:

E a partir daí, constatamos a oposição ao mundo animal, onde o imperativo da sobrevivência reina supremo. Com o advento do homem vemos que o corpo não tem a última palavra. Toda a nossa vida cotidiana se baseia numa permanente negação do imperativo do corpo. Os impulsos sexuais, os gostos alimentares, a sensibilidade olfativa, o ritmo biológico de acordar e adormecer, deixaram há muito de ser expressões naturais do corpo, porque o próprio corpo foi transformado de entidade da natureza, em criação da cultura. Quando a cultura aparece, temos o sinal de que o corpo deixou de dar ordens.

Scofano se torna confuso ao confundir corpo com organismo, pois tal qual veremos, mesmo que haja uma distinção entre a constituição genética e a existência propriamente dita, ambas acontecem ainda no corpo. Ainda mais, na citação acima e num trecho que aparece na página seguinte, Scofano (2007, p. 84) supõe que de acordo com Alves o corpo não age mais sob o imperativo da sobrevivência, contrariando o próprio Alves (1984a, p. 172) que diz que “o corpo tem prioridade axiológica sobre tudo o mais. Não existe valor, aspiração, ideia ou estrutura que lhe seja superior. Porque se os examinarmos historicamente, veremos que nasceram todos do corpo, a fim de expressá-lo e dar-lhe melhores condições de sobrevivência”.

Quem melhor descreveu a questão do corpo em Rubem Alves parece ter sido o professor Antônio Vidal Nunes. Ele já havia empreendido tal esforço no livro “A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves” (2007), mas retoma esses escritos de forma ampliada em “Corpo, Linguagem e Educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves” (2008). Cronologicamente, Nunes aponta as ponderações alvesianas acerca do corpo alcançando a seguinte conclusão:

A preocupação com o corpo ocupa um lugar central na reflexão de Rubem Alves. Ele não é entendido apenas como uma realidade biológica, mas como algo construído, uma realidade simbólica e perpassada pela linguagem. É pela linguagem que ele se

contextualiza e traz as marcas da historicidade. Ele se encontra preso ao tempo e às possibilidades de humanização. Ou seja, o corpo assimila o mundo que o cerca mediado pela linguagem e, por ela, coloca-o como extensão de si mesmo. Mas ele é muito mais. Enquanto realidade desejante, ele escapa à história, ao dado, ao já construído, abrindo possibilidades infinitas para o nosso existir. Dessa forma, o corpo é indefinível, fonte infinita de possibilidades e de afirmação do homem como criador. É a transcendência de si mesmo pelos caminhos abertos pela imaginação, movido pela vontade de construir mundos que respondam aos seus anseios de felicidade. Se estamos corretos, o corpo é aquela tensão permanente entre o finito e o infinito, entre o dado e o possível, entre a dor e a busca de felicidade, entre o mundo que oprime e a busca de libertação.

Diferentemente de alguns trabalhos citados anteriormente, Nunes percebe que o corpo não é apenas o organismo, mas compreende também que não há nada além dele. Ainda que a síntese de Nunes e os trabalhos supracitados façam uma boa reprodução da ideia de corpo em Alves, ao ler os textos ficamos com a incômoda sensação de que o “corpo” é um bolso muito grande, nele tudo cabe e a ele podemos recorrer com objetivo de fundamentar qualquer análise, especialmente se o fizermos integrando as outras palavras mágicas: desejo e linguagem. Evocar o corpo (em sua totalidade como faz Rubem) aspirando responder a cerca do comportamento humano é o mesmo que evocar a fé visando explicar alguma crença. Em outros termos, significa simplesmente ignorar o conflito natureza *versus* cultura, objetividade *versus* subjetividade. Aparenta-nos muito mais uma fuga dos fundamentos epistemológicos do que uma resposta consistente sobre esses pressupostos.

A discussão em torno da temática do corpo alcança três aspectos na obra alvesiana. A primeira, ambientada ainda nos discursos teológico-confessionais, surge como crítica à repressão do corpo proveniente de certo tipo de ética cristã estritamente relacionada com questões escatológicas, em síntese

1. O corpo é um meio para determinados fins. A norma do comportamento, portanto, não pode ser derivada dos impulsos e necessidades vitais do corpo.
2. A corrupção do corpo — o pecado — implica sempre uma inversão desta ordem: o corpo, de meio, se transforma em fim.
3. A restauração da ordem divina, expressa nos imperativos da moralidade, exige que o corpo seja subjugado pela disciplina, para que deixe de ser um instrumento de si mesmo e se torne um instrumento da vontade de Deus, porque, como reza o

catecismo, o fim do homem não é o prazer ou a auto-realização, mas “glorificar a Deus e gozá-lo para sempre” (ALVES, 2005, p. 227)⁷¹.

A palavra chave que move tal argumento é a repressão imposta ao corpo para subjugar os desejos. O princípio do prazer é reprimido e sublimado através de símbolos escatológicos, o corpo é cativo da alma que precisa ser salva. “A lógica do corpo é a lógica do ‘princípio do prazer’. Mas o prazer é pecado. Assim, sempre que o homem permite que o seu comportamento seja determinado pela ‘carne’, pelos impulsos naturais de prazer, ele se encontra no caminho largo, o caminho da perdição. É isto que significa o ‘mundo’. E mundanismo é um estilo de vida em que a carne é mais poderosa que o mandamento divino” (ALVES, 2005, p. 313). Já vimos que de acordo com Alves esse é um mecanismo usado por aqueles que carecem de poder, a ideologia dos impotentes, que mais tarde é cooptada pelos poderosos, posto que claramente favorece a manutenção da ordem social e legítima a dominação. Esse sentido está intimamente atrelado à noção de Brown de “ressureição do corpo”, cujo sinônimo é a “abolição da repressão” (ALVES, 1987, p. 209), “a luta contra a moralidade inspirada pelo motivo da salvação da alma” (ALVES, 2005, p. 313).

Em *O amor que Acende a Lua* (1998) essa questão ressurge numa comparação entre a teologia cristã que reprime o corpo e a formulação clássica de Platão sobre “o mundo das ideias”. Nessa perspectiva de certo tipo de cristianismo a alma é prisioneira, nascida num mundo luminoso e encerrada no mundo sombrio, inferior, acorrentada no corpo. A alma não vê os horizontes a qual pertence, vê apenas suas sombras e por isso deseja subir. O corpo, feito de matéria, deseja voltar ao seu mundo, quer descer — princípio da homeostase. Assim,

“a alma é o herói. O corpo é o vilão. Os sacrifícios, as autoflagelações, os jejuns, as abstinências, a recusa do sexo, a recusa ao prazer, as mutilações — todos esses atos de violência contra o corpo — são

71 Essa ideia aparece também na citação: “A moralidade impõe sobre a vontade uma disciplina de repressão sistemática dos impulsos vitais. Esta é, precisamente, a lógica da moralidade protestante. Max Weber percebeu com muita clareza que a ética calvinista se define pela combinação de disciplina e ascetismo. A disciplina subordina o corpo a determinados fins, transformando-o em um meio. E o ascetismo proíbe que se tome o corpo como o seu próprio fim. O corpo é colocado num regime de sistemática abstenção de si mesmo, a fim de produzir uma ação que não o exprime, mas o reprime. No jogo amoroso e na dança o corpo nega toda racionalidade que lhe seja estranha. Ele age de forma que sua ação seja uma expressão dos seus impulsos. Assim, as proibições do sexo pelo sexo e da dança nada mais são que casos específicos de uma norma universal: o corpo não deve expressar-se mas antes reprimir-se. [...] Poderíamos generalizar as conclusões: toda religião que, em nome de uma ordem espiritual, impõe sobre o corpo um regime de sistemática repressão, tende a produzir personalidades neuróticas.” (ALVES, 2005, p. 219, 220).

expressões cristãs da teoria platônica⁷². Segundo Norman O. Brown (Vida contra a morte), a civilização e a cultura ocidentais se construíram sobre a repressão do corpo: é preciso que o corpo seja reprimido para que a alma voe” (ALVES, 1998, p. 77).

Aqui, o corpo é percebido ainda como vítima da religião institucionalizada, embora esse aspecto tenha sido mais bem descrito em *Religião e Repressão* (1979).

O segundo aspecto fica mais evidente em *Conversas com quem gosta de ensinar*, uma tentativa de pensar uma educação que emane do corpo com um todo e não apenas do cogito, contrapondo a dicotomia corpo *versus* razão. A citação de Unamuno (apud ALVES, 1980a, p. 32, 33) explicita bem a questão, “o conhecimento está ao serviço da necessidade de viver, e, primariamente, ao serviço do instinto de conservação pessoal. E essa necessidade e esse instinto criaram, no homem, os órgãos do conhecimento, dando-lhes o alcance que possuem. O homem vê, ouve, apalpa, saboreia e cheira aquilo que precisa ver, ouvir, apalpar, saborear ou cheirar, para conservar a sua vida”. Ou ainda na assertiva: “ao corpo, entretanto, interessa a sapiência, conhecimento que tem gosto bom, porque o corpo avalia com o amor e o prazer, e não com a inteligência desencarnada” (ALVES, 1982, p. 88)⁷³.

Alves parte da constatação de que o projeto pedagógico tradicional enxerga a educação como domesticação do corpo (ALVES, 1980a, p. 37). Como sugiro no início do capítulo, também o direcionamento de Alves à pedagogia está atrelado ao pensamento de Brown. Porque essa domesticação do corpo, ou melhor, repressão, é

72 Esse aspecto fica também evidente na seguinte passagem de Rubem, “as razões que levam os protestantes a se oporem aos vícios, portanto, não são razões médicas. Todas as pessoas podem se opor aos vícios por razões médicas. O vício não é denunciado em nome do corpo. É em nome de uma antropologia que define o homem como meio, como capital, como operação possível, que o vício é combatido. A questão primária não é a saúde do corpo, mas a saúde da alma. Se as razões de ordem médica são invocadas, frequentemente, para justificar a oposição protestante aos vícios, elas o são como um argumento a mais, que se acrescenta à razão religiosa fundamental: o meu corpo não me pertence. Ele pertence a Deus. No vício, eu uso o corpo como se fosse posse minha e o entrego a um objeto que passa a exercer domínio sobre ele. No vício, portanto, eu roubo a Deus: cometo um crime contra o dono do meu corpo. O vício é um crime contra o direito de propriedade. Eu nada tenho. Não tenho, portanto, o direito de determinar o uso daquilo que pareço possuir, mas que me foi apenas confiado, a fim de produzir rendimentos. O corpo não me pertence. É necessário, portanto, que ele esteja totalmente disciplinado pelo imperativo divino. É necessário que eu defina o meu corpo como um meio humano para fins divinos” (ALVES, 2005, p. 230).

73 Em outro texto Alves irá declarar: “vale uma pitada da sabedoria freudiana: o que é determinante, em última instância, é o amor.- O ‘insight’ não tem autonomia alguma, nem mesmo relativa... Na verdade não é Freud que está em jogo, mas uma longa tradição que passa por Agostinho, indo dele até o divino *eros* de Platão. Produz prazer? É eficaz? Acende esperanças? Aumenta o desejo de viver e de lutar? Não perguntamos se a enxada, o pão, o corpo, o jardim. são verdadeiros” (ALVES, 1981b, p. 21; ALVES, 1980, p. 59)

sublimada na tentativa de estabelecer como valor educacional supremo o cultivo da inteligência pura e consequente perda das sensibilidades⁷⁴ (ALVES, 1980a, p. 36).

Tomando o aforismo nietzschiano “o corpo é a grande razão”, Alves explica:

Voltar ao corpo como grande razão tem, para mim, um sentido político e um sentido pedagógico. Político, porque é o corpo que dispõe de um olfato sensível aos aspectos qualitativos da vida social, em oposição às funções cerebrais, tão ao gosto dos tecnocratas e dos comandantes, que trabalham sobre as abstrações quantitativas. Pedagógico, porque a sabedoria do corpo o impede de sentir, apreender, processar, entender, resolver problemas que não estejam diretamente ligados às suas condições concretas. Como já se repetiu *ad nauseam*, “a vida não é determinada pela consciência, é a consciência que é determinada pela vida”. Muito se repetiu, pouco se entendeu. E a prova disto é a imensa distância que existe entre o falado e o vivido. Sem dúvida a fala é marxista, mas a prática se situa dentro da mais grosseira caricatura do idealismo. O corpo só preserva as ideias que lhe sejam instrumentos ou brinquedos – que lhe sejam úteis, que o estendam, para a incorporação da natureza como parte de si mesma; que lhe deem prazer porque não se vive só de pão, mas também de jogo erótico e artístico. A volta ao corpo implica a exigência de uma assepsia geral e rigorosa em que todos os produtos da educação são colocados de quarentena, para que o corpo se desafogue e desengasgue e possa tomar a iniciativa de selecionar e usar somente aquilo que lhe convier, se o quiser. (ALVES, 1980a, p. 37)⁷⁵

Novamente aqui nos colocamos diante da discussão acerca do descritivismo como “verdadeira ciência” pois ignora as sensibilidades do corpo e se ancora na

74 Esse aspecto pode também ser percebido na constatação alvesiana: “O venerável Agostinho, propondo a domesticação do desejo, por meio da razão. O que levou o não menos respeitável Erasmo, séculos depois, a dizer que o corpo não passava de uma prostituta. E Lutero, movido por justa indignação, retrucou que se havia prostituição, ela não estava no corpo, mas na razão. E Kant irá contribuir para o sepultamento, lançando também sua pá de terra sobre o corpo agonizante. Os exemplos podem ser multiplicados, sem fim. O Cristianismo foi cúmplice. Nunca nos sentimos à vontade com o corpo. O que explica o silêncio dos pregadores sobre o livro do Cântico dos Cânticos. Isto não deveria acontecer. Protestantes, fundamentalistas, deveriam colocar no mesmo nível os poemas eróticos de Salomão e a abstrata cristologia/cosmologia de Paulo. Serão conservadores o bastante para afirmar que o livro foi inspirado. Mas não o bastante para lê-lo perante as congregações. E só o farão por meio dos artifícios alegóricos que transformam os corpos de um homem e de uma mulher em algo que nem é corpo, nem é homem, nem é mulher... E foi desta humilhação permanente imposta ao corpo, não só por meio das palavras, mas por meio do medo da carícia, das abstinências e flagelações, que surgiu aquele riso/choro de Nietzsche: ‘O santo em que Deus se deleita é o eunuco’” (ALVES, 1982, p. 172).

75 Também seguindo uma sugestão dada por Brown, Alves traz para seus textos as expressões poéticas, especialmente a poesia de Fernando Pessoa que o seguirá até o fim de sua vida e a qual demonstraremos mais adiante — embora apareçam citações de Pessoa em livros anteriores, como *Gestação do Futuro e Religião e Repressão*, as mesmas foram introduzidas em versões publicadas já na década de 80. Especialmente nessa passagem Alves complementa: “Diz Fernando Pessoa que “pensamento é doença dos olhos”. Correto. O pensamento se insinua onde a visão falhou. Ou onde o ouvido, e o olfato, e a língua e a pele falharam. A palavra é o testemunho de uma ausência. Como tal, ela possui uma intenção mágica, a de trazer à existência o que não está lá... A intenção de manter viva a promessa do retorno” (ALVES, 1980a, p. 38).

racionalidade quantitativa. Pressuposto que segundo Alves leva boa parte dos sociólogos a pensarem que “os outros creem em decorrência de necessidades, enquanto eles creem em decorrência das exigências da lógica e da razão” (GOUDNER apud ALVES, 1980a, p. 40). É como se o ato do conhecimento, destituído de um *telos*, sem amarras subjetivas, pudesse ser justificado pelo acúmulo de informações, uma educação bancária.

O terceiro aspecto sobre a temática do corpo discutida por Alves é a contraposição entre o determinismo biológico e a extensão do corpo como organismo revestido de símbolos. Diferentemente dos animais, que possuem em seu corpo os determinantes comportamentais que lhes garante a sobrevivência, os seres humanos possuem uma programação biológica atrofiada, encolhida, restrita. “O corpo humano não é o organismo animal, em sua imediatez biológica. O animal é o seu corpo. O homem tem o seu corpo” (ALVES, 1980a, p. 54). É um tipo de argumento que se repete na maioria dos seus livros, provavelmente herança da leitura browniana de Freud, a qual pressupõe que o homem é um animal social que cria a cultura através da linguagem, em detrimento dos outros animais (BROWN, 1972, p. 24).

A linguagem é a mediação entre o corpo e o ser no mundo. Tencionando exemplificar de maneira simples Alves costumava contar a historinha de um cavalheiro que fora convidado a um jantar e ao elogiar o sabor da couve-flor empanada descobre que na verdade era miolo. “E sem que houvesse uma única alteração nos componentes físico-químicos da situação, a linguagem que envolvia o corpo se encrespou, e a polidez se transformou no embaraço da saída apressada da mesa para vomitar...” (ALVES, 1980a, p. 54). O ser humano não é apenas um organismo, mas um complexo linguístico a que se dá o nome personalidade, “o corpo é um produto da sociedade, como também o são a própria razão e o pensamento” (ALVES, 1981a, p. 163).

Mas o que significa dizer que o corpo é um produto da sociedade? De algum modo já tratamos sobre isso ao indicar os modos como Alves sugere ser possível entender o espírito de uma comunidade. Os símbolos que ela produz a partir de suas dores e esperanças estão gravados na linguagem em comum. Em função disso, Alves sugere que

O condicionamento de nossa percepção pela linguagem é, realmente, o condicionamento de nossa maneira de ver, ouvir e sentir pela sociedade. Isto significa que nossos mecanismos de interpretação não são mais puramente biológicos, mas sociais. Se o animal interpretava sua relação com o meio ambiente através de reações puramente orgânicas de dor e prazer, o homem, ao contrário, vai ter mesmo suas dores e prazeres naturais interpretados pelo seu corpo social. A sociedade transforma o esquema interpretativo orgânico de dor e prazer num esquema interpretativo cultural de valores. Valores são a forma que a dor e o prazer assumem num contexto cultural. O que é um valor positivo? É aquele que sugere uma ação positiva, da mesma forma que o prazer provoca uma ação de aproximação. É um valor negativo? Uma proibição, uma inibição de ação, da mesma forma que a dor significa para o animal um objeto proibido. A realidade social condiciona assim tanto a nossa interpretação da situação em que nos encontramos como a maneira pela qual organizamos nossa ação para fazer frente à situação assim definida (ALVES, 1984a, p. 13)

Na organização da ação a própria sociedade se altera, e no recriar da sociedade o ser humano recria o seu próprio corpo. O corpo humano é produto da imaginação. Por esse motivo “nos vestimos, sentimos vergonha, usamos temperos, criamos a culinária, temos desejos sexuais mesmo na ausência dos odores do cio, contemplamo-nos no espelho, damos-nos um nome, somos assolados por ataques de hipocondria, enterramos os nossos mortos e choramos a nossa própria morte” (ALVES, 1982, p. 46).

A razão pela qual o corpo tem prioridade axiológica sobre todas as outras coisas é que é ele quem exige viver; tudo nasce do corpo, seja para expressá-lo, seja para dar-lhe melhores condições de sobrevivência, ao ponto de Alves sugerir que a representação gráfica do mundo humano deveria conter um círculo representando tudo que o ser humano cria e produz, e ao centro o ser humano como aquilo que cria e sustenta todo o espaço delimitado pelo círculo, não uma ideia essencial do homem, mas um corpo humano. Não se trata apenas de sobreviver, mas sobreviver em prazer, uma determinante erótica, i.e., a atividade humana “pretende criar as condições para que o corpo encontre satisfação em objetos que lhe deem prazer, quer sejam objetos físicos ou estéticos, valores morais ou religiosos. Da busca de prazer surge a necessidade de agir” (ALVES, 1984a, p. 172). Esse indicativo da ressurreição erótica do corpo parece totalmente devedor de Brown, como já apontado. A alternativa proposta por Alves também. A atividade humana não pode ser entendida somente do ponto de vista econômico, ou seja, na produção de objetos para sobrevivência. O

sentido erótico do corpo inclui a dimensão de brincar; “a gente não quer só comida, a gente quer comida, diversão e arte” como diz a canção⁷⁶.

A cultura, ou a sociedade, não são criadas porque os seres humanos são seres racionais, seres do pensamento, mas porque são seres de desejo. Isso porque o corpo fala dos seus desejos, aquilo que lhe falta, o *summum bonum*, felicidade suprema, gozo, alegria sem fim. (ALVES, 1982, p. 52). O desejo é a percepção imediata do corpo humano de que algo está faltando em seu ambiente, ou seja, o desejo é o conflito entre o corpo e o ambiente e expressa uma característica elementar humana, a capacidade de negar o que está dado. “O desejo é um sintoma de ausência. Não se tem saudade do agora; tem-se saudade do que já veio ou do que ainda vem” (ALVES, 1984a, p.161, 162).

Esse terceiro aspecto do modo de pensar o corpo se tornou parte importante do trabalho teórico básico de Alves em livros mais acadêmicos como *O suspiro do Oprimidos e Religião e Repressão*. Em especial no primeiro texto, Alves faz apontamentos quanto às referências conceituais dessa percepção do corpo, todavia, apesar de sustentar grande parte dos seus argumentos nessas ideias, elas não são trazidas à tona de modo evidente, aparecem ao longo de seu trabalho como alicerces. Nesse sentido, nos deteremos ainda um pouco na epistemologia corporal assimilada por Rubem Alves.

2.4 FENOMENOLOGIA DO CORPO

o corpo é uma lagoa encantada de dois lados: um claro, luminoso e visível aos olhos, mentiroso em suas ilusões de profundidade; e o outro lado do corpo obscuro, que só se pode ver depois de rompida a fina camada de reflexos que mora na superfície. A vezes nem é preciso mergulhar, basta contemplar a superfície com olhar perdido. A atenção flutuante sobre as águas, não fixada em nenhum ponto.
Rubem Alves

76 ANTUNES, Arnaldo; FROMER, Marcelo; BRITO, Sergio. Comida. Intérprete: Titãs. In: Titãs. Jesus não tem dentes no país dos banguelas. Rio de Janeiro: WEA. 1 disco sonoro (LP). Lado A, faixa 2. 1987.

A fim de aprofundar ainda mais a questão é preciso que nos aproximemos de quatro autores que ajudam a fundamentar corpo e ação em Rubem Alves. Em pelo menos cinco livros ele sugere que a resposta a esta problemática é influenciada por Uexküll, Goldstein, Merleau-Ponty e Cassirer, sem, contudo, descrever os motivos dessas indicações de modo reflexivo (ALVES, 1981a, p. 169; ALVES, 1982, p. 37; ALVES, 1984a, p. 157; ALVES, 2013, p. 152)⁷⁷. Os mesmos autores são referenciados por Alves de modo isolado em diversos textos. De modo geral, podemos supor que são ideias complementares ao que expomos antes sobre uma hermenêutica que considere também os desejos e percepções dos indivíduos e grupos.

Antes de mais nada, é preciso, com intuito de evitar confusão entre os termos, deixar claro que a noção de organismo tomada por esses indivíduos será instrumentalizada por Rubem Alves objetivando pensar a sua noção de corpo, i.e., se em Alves o organismo é apenas a parte biológica humana, nesses autores o organismo é representado pelas relações experimentadas pelo indivíduo, como na compreensão do corpo em Alves. Portanto, ao ler “organismo” nos comentários seguintes, é necessário correlacionar com a noção de corpo em Rubem Alves. Essa associação de significados aos conceitos nos vem do próprio Rubem ao dizer: “Kurt Goldstein escreveu um livro maravilhoso sobre o assunto, que deveria ser publicado em português: *O corpo*” (ALVES, 2013, p. 75), obviamente Alves estava se referindo ao livro *The organism* (*Der Aufbau des Organismus*, 1934), haja vista que não há publicações de Goldstein com o título *The body* ou mesmo em alemão *Der Körper*.

Uexküll é o predecessor dos demais, sua teoria organísmica se baseia grande parte no conceito de *Umwelt* que encontra correspondência no português nas palavras ambiente, mundo ambiente ou meio ambiente, mas, mais do que isso, no sentido empregado pelo autor, o termo refere-se à relação de cada ser vivo com o meio que o circunda, em outros termos, uma unidade íntegra entre aquilo que o sujeito identifica, seu mundo-de-percepção, e aquilo que ele realiza, seu mundo-de-ação, unidade chamada por Uexküll de mundo-próprio do sujeito ou automundo. (UEXKÜLL, 1982, p. 24, 25). Portanto, a teoria organísmica rejeita tanto o subjetivismo idealista como o

⁷⁷ Para ser mais exato ele indica inclusive as obras a que se refere: de “Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie*, 2.a ed., Berlim, 1938; *Umwelt und innenwelt der tiere*, 2.ª ed., Berlim, 1921 (1.ª ed. 1909). Kurt Goldstein, *The organism*, Beacon Press, Boston, 1963. Maurice Merleau-Ponty, *The structure of behavior*, Beacon Press, Boston, 1968. Ernst Cassirer, *An essay on man*, Bantam Books, Toronto, Nova Iorque, Londres, 1970” (ALVES, 1984a, p. 157).

objetivismo positivista, sua abordagem é sistêmica, ou melhor, o processo vital é entendido como um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos inter-relacionados em um todo maior, um sistema aberto, o que impossibilita o exame de objetos isolados de seu ambiente (UEXKÜLL, 2004, p. 21). É importante lembrar que Uexküll era biólogo, logo, suas conclusões são baseadas nas diferenças entre os automundos das espécies devido aos diferentes receptores, órgãos perceptivos e efetores, órgãos operacionais. Deriva daí a sugestão de que as afirmações feitas por seres humanos sobre outros seres vivos são interpretações de interpretações, ou seja, meta-interpretações (UEXKÜLL, 2004, p. 25).

Nos interessa particularmente essa visão de Uexküll pois é uma tentativa de escapar, na biologia, do naturalismo materialista e reducionista apregoado por certas correntes darwinistas e ao mecanicismo com que se descrevia os seres vivos (UEXKÜLL, 1926, p. 236ss). Um dos pressupostos básicos de Uexküll é que a Natureza não caminha em direção a uma evolução ou melhoria das espécies, mas rumo a uma harmonia garantida pela transmissão de significados entre os seres (UEXKÜLL, 2010, p. 195ss).

É ao tomar esses pressupostos que Kurt Goldstein irá escrever a obra supracitada por Rubem Alves. “De onde vem a direção da atividade do organismo?” (GOLDSTEIN, 1995, p. 84, tradução nossa) é a questão que atribui como problema fundamental do processo vital e à qual sugere duas respostas: (1) a direção é influenciada por um ambiente específico em que o organismo vive; (2) é influenciada por certa determinação e força emitida pelo próprio organismo. A teoria de Uexküll corrobora com a primeira alternativa e pesquisas feitas por Goldstein em indivíduos com lesões cerebrais alcançou resultados equivalentes. Entretanto, Goldstein relembra que não basta um ambiente externo, isso seria o equivalente a aceitar forças deterministas. Ainda segundo Goldstein cada indivíduo recebe estímulos diversos do mundo e é na seleção dos eventos que lhe é pertinente que se situa o “ambiente próprio” [mundo próprio] do organismo, ou seja,

Pode-se dizer que o meio-ambiente emerge do mundo através do ser ou atualização do organismo. [...] um organismo só pode existir se conseguir encontrar no mundo um meio-ambiente adequado - moldar um meio-ambiente (para o qual, é claro, o mundo deve oferecer a oportunidade). Um meio-ambiente sempre pressupõe um dado organismo. Como ele poderia então ser determinado pelo meio-

ambiente? Como poderia alcançar a ordem apenas pelo meio-ambiente? Obviamente, assim que tiver um meio-ambiente, ele terá ordem. A ordem só é possível se houver a possibilidade de obter um meio-ambiente adequado. Mas a possibilidade por si só é inútil. O meio-ambiente surge do mundo somente quando existe um organismo ordenado. Portanto, a ordem deve ser determinada de outro lugar. De onde? De dentro do organismo? Em última análise, somos remetidos ao próprio organismo. O fato de o meio ser determinado pelas características particulares do organismo torna-se especialmente claro nos doentes. Para esse organismo alterado, para quem o ambiente anteriormente normal agora se tornou estranho e perturbador, o pré-requisito básico da existência é a capacidade de moldar mais uma vez um ambiente adequado.” (GOLDSTEIN, 1995, p. 85, tradução nossa)

Goldstein, assim como Uexküll na biologia, estava interessado em propor uma abordagem psicológica holística, opondo-se ao atomismo predominante na área em sua época. Ou seja, interessava aos dois pensar o homem como ser monádico. Segundo Goldstein estava claro que apesar dos reconhecidos avanços proporcionados pelas “ciências naturais” através da coleta de dados isolados, “tentar entender a vida apenas do ponto de vista do método da ciência natural é infrutífero” (GOLDSTEIN, 1995, p. 18, tradução nossa)

De modo geral, a teoria organísmica de Goldstein se aproxima ao princípio da homeostase, i.e., o organismo busca sempre equilíbrio, todavia, para ele existe um estado de tensão normal, diferente de Freud por exemplo que defendia o fim das tensões com a finalidade de alcançar uma vida saudável. Um pressuposto elementar nesse caso é que essa equalização será operacionalizada pelo organismo a cada estímulo recebido, por vezes a resposta do organismo não é satisfatória, causando desordem e ansiedade. O estado normal do organismo é aquele que possibilita a realização da sua função de modo eficiente e econômico, ou seja, um ambiente adequado (GOLDSTEIN, 1995, p. 101, 102). Pretendendo tornar isso possível Goldstein sugere que o organismo possui uma pulsão por auto-realização, ou atualização, no sentido de ser “real” no espaço e no tempo (GOLDSTEIN, 1995, p. 163)⁷⁸.

78 Sobre isso ver também *HOLANDA, Adriano Furtado; MOREIRA, Jennifer Silva. Fenomenologia, organismo e vida: uma introdução à obra de Kurt Goldstein*, 2017.

O funcionamento do organismo em relação ao ambiente pode ser de dois modos, flexível ou inflexível⁷⁹, em outros termos, atitude abstrata e concreta. Nas palavras de Goldstein (1963, p. 61, tradução nossa):

Nas performances “concretas” a reação é determinada diretamente por um estímulo, é suscitada por tudo o que o indivíduo percebe. O procedimento do indivíduo é um tanto passivo, como se não fosse ele quem tivesse a iniciativa. Nas performances “abstratas”, a ação não é determinada direta e imediatamente por uma configuração de estímulos, mas pela explicação da situação que o indivíduo dá a si mesmo. A performance é, portanto, mais uma ação primária do que uma mera reação, e é uma maneira totalmente diferente de chegar a um acordo com o mundo exterior. O indivíduo deve considerar a situação de vários aspectos, escolher o aspecto essencial e agir de maneira apropriada a toda a situação.

A atitude concreta é aquela que aceita o ambiente como dado e se ajusta passivamente à situação de forma rígida, repetitiva e sem iniciativa, sem esforço a fim de mudar a situação ou modificar seu comportamento. A atitude abstrata, pelo contrário é aquela na qual o organismo percebe a situação em suas potencialidades, ajusta-se a ela corretamente e modifica o ambiente, ou seu próprio comportamento, ou ambos. O desempenho “normal” exige os dois tipos de comportamento. Porém, segundo Goldstein “enquanto na atitude concreto-abstrata a vida ordenada pode ser garantida pela aplicação do raciocínio, para entender a vida humana em sua plenitude, outra esfera do comportamento humano deve ser levada em consideração”, essa outra esfera, é denominada por ele de “esfera da imediatidade” (sphere of immediacy), ou seja, sem mediações. Quando estamos nessa outra esfera as experiências do tipo sujeito-objeto ficam em segundo plano e somos tomados por um sentimento de unidade que compreende a nós mesmos e o mundo em todos os aspectos. Não se trata de uma experiência subjetiva, tampouco de uma suposição racional, ela é governada, “como nosso mundo objetivo, por leis diferentes do chamado raciocínio lógico. Não é fácil descrever. Tem que ser experimentado em situações definidas” (GOLDSTEIN, 1995, p. 20).

É nesse ponto que podemos aproximar Goldstein do aspecto central da vida humana que veremos no tópico posterior. Essa esfera, segundo o autor, se torna

79 A atitude inflexível tem o mesmo sentido do termo “vida reflexa” utilizada por Rubem Alves como categoria para compreensão da realidade brasileira em sua dissertação de mestrado (cf. ALVES, Rubem. Uma interpretação teológica da Revolução no Brasil – 1963).

aparente em aspectos da vida humana como o trabalho criativo e atitude religiosa. A expressão das experiências vivenciadas nessa esfera escapa do uso habitual da linguagem, podendo se aproximar talvez ao idioma usado pelos poetas. As experiências de imediatismo se originam do mesmo mundo em que vivemos, representando o caráter mais profundo dele, onde o indivíduo está envolvido com sua totalidade, enquanto na outra esfera o indivíduo é considerado de um ponto de vista isolado e isolador cuja análise nos dá apenas alguns aspectos específicos do ser humano. A fim de acessar essa experiência é preciso negligenciar a atitude da “ciência natural”, já que ela não considera o ser humano integralmente. Ainda segundo Goldstein, as duas esferas não se opõem, posto que nossa existência não se baseia apenas na ordem objetivamente correta, mas ao mesmo tempo no conforto, bem-estar e alegria em pertencer um ao outro. Assim, mesmo que a ideia de adequação seja importante a Goldstein, a esfera do imediatismo cria uma existência mais profunda que possibilita o ser humano a viver a condição estática da esfera abstrata-concreta e tolerar as incertezas sem perder nossa existência, mesmo diante de fracassos. (GOLDSTEIN, 1995, p. 21; GOLDSTEIN, 1963, x - xiii). Por fim, afirma Goldstein:

Somos capazes de viver nas duas esferas por causa de nossa capacidade de atitude abstrata. Essa atitude possibilita nossa experiência de sujeito e objeto separadamente e de mudança de um evento para outro, de uma esfera para outra. O sentimento de unidade na esfera do imediatismo é o fundamento mais profundo da experiência do bem-estar e da auto-realização. Isso fica evidente, por exemplo, quando somos enganados em nosso encontro com outra pessoa com a qual acreditamos pertencer. Então, não experimentamos simplesmente um sentimento de erro ao qual prestamos mais ou menos atenção, mas ficamos profundamente decepcionados, até abalados. Essa experiência é, por assim dizer, um abalo de nossa fundação, de nossa existência. Ela toca em um fenômeno humano central, a experiência do “ser”, de realizar nossa natureza, que só é possível em uma genuína unidade com o outro e com o mundo. (GOLDSTEIN, 1995, p. 21, tradução nossa)

Nas linhas que sucedem as anteriores, Goldstein irá afirmar que o conhecimento e o modo de conhecer o ser humano deve levar em consideração tais aspectos apresentados, pois a atitude comum da “ciência natural” ainda que nos permita entender certos aspectos humanos, falha ao não o considerar como um todo. É isso que irá lembrar Rubem Alves ao afirmar, baseado em Goldstein, o seguinte; “A ciência não conhece o todo, conhece as partes. Essa tendência teve consequências para a prática da medicina: o corpo como uma máquina formada por

partes isoladas. Mas o corpo não é uma máquina formada por partes isoladas” (ALVES, 2013, p. 75), embora como já dito, prefira usar o termo corpo ao invés de organismo. Nesse mesmo livro, *Lições de um velho professor*, faz uma declaração sobre o processo educacional, a qual podemos correlacionar com as esferas da vida propostas por Goldstein.

Pois é assim mesmo com a educação. Primeiro: são necessárias as receitas, os saberes. Saberes são **receitas**, razão por que todos os artigos científicos têm a estrutura precisa de uma receita culinária. A vida não se faz sem conhecimento. Segundo: são necessários os poderes. é preciso ter saúde, ter as técnicas, os recursos, o trabalho. Os conhecimentos sem os poderes são impotentes, **incapazes de alterar o mundo**. Terceiro, são necessários os sabores. Os sabores têm a ver com os sentidos, a sensibilidade. Sensibilidade é a capacidade de degustar o mundo, identificar aquilo que é bom e é belo. É na esfera da sensibilidade que acontecem o prazer e a alegria, que são a razão de viver. Saberes e poderes são meios para viver. Sabores são razões para viver. O banquete é a realização final de tudo aquilo que se preparava com os saberes e poderes. Assim é a vida. (ALVES, 2013, p.197, grifo nosso)

Assim, podemos tomar as “receitas” como as atitudes concretas, inflexíveis, cuja rigidez é implícita e necessária com intuito de se alcançar resultados. Analogamente podemos pensar os “poderes” como atitude abstratas, que possuem a capacidade de alterar o mundo. E, por fim, podemos comparar a esfera do imediatismo à esfera da sensibilidade. Saberes e poderes estão intimamente ligados à “equalização”, permitindo a sobrevivência, enquanto o sabor se configura como “fenômeno humano central, a experiência do ‘ser’, de realizar nossa natureza”.

O mundo sensível se torna ainda mais importante em Merleau-Ponty, é provavelmente nele que Rubem Alves encontrou maior aproximação com a palavra corpo ao invés de organismo, aliás a noção de “corpo-próprio” ou corpo fenomenal é elementar na obra de Merleau-Ponty, especialmente no livro *A Estrutura do comportamento*, citado diversas vezes por Rubem Alves, no qual pode-se dizer que ele começa a desenvolver uma Filosofia da carne⁸⁰, uma fuga da antinomia do ser-sujeito e do ser-objeto pela descoberta da carne como meio formador, imediato (CORRÊA, 1975, p. 17). Merleau-Ponty é muito devedor de Goldstein e Uexkül ao pensar o comportamento como um todo, um organismo, isso fica bem claro nas

80 Rubem sugere em uma palestra que se fizesse uma pesquisa acadêmica sobre a Epistemologia da carne.

inúmeras referências encontradas em seus textos, é necessário também ter em mente que assim como Goldstein, sua abordagem é fenomenológica, no caso de Merleau-Ponty uma declarada recepção da produção de Husserl, muito embora com duras críticas, como alternativa à crise científica provocada pelo estacionamento de certas ideias do velho racionalismo no naturalismo e objetivismo, explícitos principalmente no psicologismo e no historicismo (CHAUI, 2012, p. 157). Em outras palavras,

entre um certo kantismo, que abolia o problema da natureza reduzindo-a à construção permitida pela analítica transcendental, um vitalismo, prestes a converter-se em espiritualismo, e um mecanismo reducionista, para o qual certos acontecimentos físicos no cérebro tinham a peculiaridade de aparecer como conscientes, Merleau-Ponty encontra na noção de estrutura do comportamento uma via para ultrapassar a ilusória alternativa em que se debatiam mecanicistas e vitalistas, ou a alternativa entre as causas e efeitos “observáveis” e os fins “inobserváveis”. Revelando o comportamento como estrutura, isto é, como totalidade autoregulada de relações dotadas de finalidade imanente, torna possível afastar a causalidade mecânica e a finalidade externa (CHAUI, 2012, p. 164).

Desse modo, Merleau-Ponty irá tomar as ordens da realidade, i.e., física, vital (fisiológica) e humana (simbólica) e pensar o comportamento a partir de uma estrutura composta que percebe essas ordens de forma dialética⁸¹. Por exemplo, se uma ação mecânica (física) possui causa e efeito em relação dependente, a causa é condição necessária e suficiente do efeito produzido. Entretanto, segundo Merleau-Ponty (1975, p.196, 197) os estímulos físicos suscitam uma resposta global do organismo que irá variar qualitativamente de acordo com a quantidade de estímulos, desempenhando um papel de ocasiões ao invés de causas, cuja reação dependerá muito mais das significação vital dada aos estímulos dos que as propriedades materiais dos mesmos, soma-se a essa dialética uma característica distinta humana, o trabalho, o conjunto das atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva e cuja manifestação se dá em objetos de uso (o vestuário, a mesa, o jardim) e os objetos culturais (o livro, o instrumento musical, a linguagem). Assim, a análise dos fins da

81 Nas palavras de Merleau-Ponty (1975, p. 218): “percebemos assim que o mecanicismo e o finalismo deviam ser conjuntamente rejeitados, e que o “físico”, o “vital” e o “psíquico” não representavam três poderes de ser, mas três dialéticas. A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é “no” corpo um princípio motor, mas o que denominamos a natureza é já consciência da natureza, o que chamamos vida é já consciência da vida, o que chamamos psiquismo é ainda um objeto diante da consciência.

ação e de seus meios é substituída pela análise de seu sentido imanente, e, de sua estrutura interna, logo,

Desse novo ponto de vista, percebe-se que, embora todas as ações permitam uma adaptação à vida, a palavra “vida” não tem o mesmo significado na animalidade e na humanidade; e as condições de vida são definidas pela própria essência da espécie. Sem dúvida, roupas e casas servem para nos proteger do frio; a linguagem ajuda no trabalho coletivo e na análise da “massa desorganizada”. Mas o ato de se vestir se torna um ato de adorno ou também de modéstia e, portanto, revela uma nova atitude em relação a si mesmo e aos outros. Somente os homens percebem que estão nus.⁸² Na casa que ele constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. Por fim, o ato de falar expressa o fato de que o homem deixa de aderir imediatamente ao meio, que o eleva ao status de espetáculo e o toma mentalmente por meio do conhecimento propriamente dito. [...] O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza, — econômica, social, cultural, — para além da natureza biológica, é antes a capacidade de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras. E esse movimento já é visível em cada um dos produtos particulares do trabalho humano⁸³. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 209, 210)

Na sequência Merleau-Ponty vai evocar a atitude categorial (abstrata) de Goldstein com objetivo de elucidar esses atos da dialética humana, essa capacidade de se orientar em relação ao possível, ao mediato. A dialética humana é portanto, ambígua, se manifesta a princípio nas estruturas culturais e sociais que faz aparecer e nas quais se aprisiona, mas seus objetos de uso e seus objetos culturais são produto de uma atitude que tem por sentido a intenção de negá-los e ultrapassá-los (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 211). Deriva daí a concepção de corpo fenomenal, isto é, “um centro de ações vitais que se estendem sobre um segmento de tempo, respondem a certos conjuntos concretos de estímulos e fazem colaborar todo o organismo” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 215), ou o corpo próprio, “como corpo cognoscente, sexuado, falante e reflexivo, dotado de interioridade, espírito encarnado” (CHAUI, 2012, p. 160).

Aparentemente, a obra de Merleau-Ponty cuja recepção se torna evidente em Alves é a *Estrutura do Comportamento*, portanto não nos cabe uma digressão pelas obras que a sucederam. Entretanto, a filósofa brasileira Marilena Chauí, no artigo

82 Esta expressão é citada por Rubem Alves em *Sobre o Absoluto e Provisório* (1981b) e em *Conversas com quem gosta de ensinar* (1980a).

83 Expressão citada por Rubem Alves em *O Suspiro dos Oprimidos* (1984a, p. 160)

Merleau-Ponty: da constituição à instituição, nos oferece uma importante consideração a respeito dos desdobramentos das ideias apontadas por nós na filosofia madura de Merleau-Ponty. Assim, segundo Chauí a noção de estrutura supera as explicações causais ou funcionalistas mecanicistas e as explicações finalistas que apoiadas em princípios externos pretendem dar conta tanto da gênese como das transformações de uma realidade qualquer⁸⁴. Isto porque, muito embora a gênese da estrutura encontre-se nela mesma pelo princípio de auto-regulação, como processo global e imanente de auto-distribuição de suas dimensões, ou seja, a estrutura é um advento; por outro lado “uma estrutura é prenha, grávida ou fecunda, ou seja, possui um princípio interno de transformação, “fecundidade, poder de eclosão, produtividade”, que traz nela mesma o princípio de seu devir – ela é um acontecimento” (CHAUI, 2012, p. 172).

Prosseguindo, Merleau-Ponty deságua na noção de instituição, “a experiência de um encadeamento de dimensões duradouras que pedem umas às outras numa sequência dotada de sentido ou numa história na qual as dimensões que se sedimentam, isto é, estão instituídas, não são resíduo nem sobrevivência, mas prenha, fecundidade, abertura de uma posteridade” (CHAUI, 2012, p. 174), a instituição é segundo Merleau-Ponty uma matriz simbólica que possibilita uma história como consciência do porvir, “a instituição não é coisa nem ideia, não é um conceito, é uma ação, um acontecimento, uma práxis (CHAUI, 2012, p. 176).

Segundo Merleau-Ponty (apud CHAUI, 2012, p. 177), somente essa noção poderia explicar a arte, pois que, cada obra retoma uma tradição, mas ao mesmo tempo institui uma nova tradição. As conclusões de Chauí elucidam grandemente a instrumentalização feita por Alves das ideias de Merleau-Ponty, qual seja, a compreensão de que o ponto de partida do artista é um vazio, uma ausência que somente o fazer da obra pode preencher, toda obra pede um porvir, exigindo o futuro não como *telos*, mas como restituição instituinte do passado, “a regra de ação, e única

84 Relembrando as discussões apresentadas nos primeiros capítulos desse trabalho, podemos questionar se a ideia de estrutura poderia então superar a dicotomia entre as reduções do fenômeno religioso à procura de sua causa, i.e., sua gênese e ou sua função também derivada de uma linearidade causal, e do outro polo que a partir de pressupostos teleológicos — para não dizer sobrenaturalistas — abordam a religião fundamentalmente ancorados numa hipótese finalista.

regra, para o artista, o escritor, o filósofo e o político não é que sua ação seja eficaz, e sim que seja fecunda, matriz e matricial. Instituição” (CHAUI, 2012, p. 177).

Um outro pensador que buscou entender quem é homem foi Cassirer, assim como Goldstein e Merleau-Ponty encontrou nos estudos de Uexküll um bom pontapé inicial para desenvolver sua teoria. O problema levantado por Cassirer também era semelhante aos apresentados pelos autores citados anteriormente, ou seja, a fragmentação do estudo do comportamento humano em diferentes disciplinas; e a solução parecia ser a busca por uma estrutura que pudesse unir os diversos pensamentos produzidos nas diferentes áreas. É importante pontuar, levando em conta nossas reflexões posteriores, a referência à fenomenologia filosófica de Max Scheler nesse conjunto de autores aqui destacados. Cassirer ao tratar dessa pluralidade de caminhos disciplinares em busca do conhecimento, encontra nas palavras de Scheler a síntese do problema:

o homem se tornou mais problemático para si mesmo do que em nossos dias. Dispomos de um a antropologia científica, um a antropologia filosófica e uma antropologia teológica que se ignoram entre si. Por conseguinte, já não possuímos nenhuma ideia clara e coerente do homem. A multiplicidade cada vez maior das ciências particulares, que se ocupam do estudo dos homens, antes confundiu e obscureceu do que elucidou nossa concepção do homem. (CASSIRER, 1972, p. 45)

É retomando de Uexküll o fenomenalismo baseado em considerações não metafísicas ou epistemológicas, mas em princípios empíricos — “um estudo cuidadoso da estrutura do corpo animal, do número, da qualidade e da distribuição dos vários órgãos dos sentidos e das condições do sistema nervoso, nos dará uma imagem perfeita do mundo interior e exterior do organismo” (CASSIRER, 1972, p. 48) — que Cassirer irá pensar uma descrição e caracterização do mundo humano. Entretanto, assim como Goldstein e Merleau-Ponty, Cassirer percebe que diferente dos outros organismos que possuem apenas um sistema receptor e um sistema de reação em seu círculo funcional objetivando adaptar-se ao meio, o ser humano possui um terceiro elo, o sistema simbólico, por isso o ser humano “já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana. [...] Já não é dado ao homem enfrentar

imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face.”⁸⁵ (CASSIRER, 1972, p. 50). O que está em jogo na tentativa de Cassirer é também a reconfiguração do ser humano não mais como *animal rationale*, mas como *animal symbolicum*. O “símbolo” é, de acordo com Cassirer, uma chave para a natureza humana. Sem o simbolismo o ser humano ficaria determinado pelos limites das necessidades biológicas e de seus interesses práticos, não teria acesso ao “mundo ideal” de onde se descortina, segundo Cassirer, a religião, a arte, a filosofia e a ciência (CASSIRER, 1972, p. 74).

Ao adentrar nesse novo universo simbólico o ser humano percebe que seu mundo é revestido de uma linguagem também simbólica, não só isso, mas noções como tempo e espaço ganham atualizações significativas. Cassirer propõe, por exemplo, que alguns organismos menos complexos não possuem sequer uma noção de espaço, enquanto os animais através de seus órgãos sensoriais experimentam o *espaço perceptivo*. O ser humano, por sua vez, experimenta ainda o *espaço simbólico*, ou *espaço abstrato*. Esse tipo de espaço não possui contrapartida nem fundamento em qualquer realidade física ou psicológica, “no caso do espaço abstrato, não nos ocupamos da verdade das coisas, mas da verdade de proposições e juízos” (CASSIRER, 1972, p. 79).

De igual modo pode-se dizer a respeito da noção de tempo, somente o ser humano tem a capacidade de organizar simbolicamente suas memórias, e isso é inegavelmente dependente de uma noção de tempo. Se os animais podem antecipar um futuro numa recriação das experiências passadas, o ser humano é capaz de olhar o futuro não apenas como uma imagem, mas como um ideal, uma possibilidade, “é o futuro simbólico do homem, que corresponde ao seu passado simbólico e se encontra em rigorosa analogia com ele, podendo ser chamado futuro “ profético”, porque em parte alguma se acha mais expresso do que nas vidas dos grandes profetas religiosos” (CASSIRER, 1972, p. 94, 95).

Diante disso, Cassirer, assim como os autores citados anteriormente, irá postular que a característica notável do ser humano, a marca que o distingue, não é

85 Sentença citada por Alves nos artigos: *Some Thoughts on a Program for ethics* (1971b, p. 168), *Sobre o Absoluto e o provisório* (1981b, p. 14); e nos livros: *Conversas com quem gosta de ensinar* (1980a, p.53), *Variações sobre a vida e a morte* (1982, p. 77), *O Suspiro dos Oprimidos* (1984a, p. 22).

sua natureza metafísica ou física, mas seu trabalho, por trabalho, está a se referir, à linguagem, à religião, à arte, à ciência. Uma “filosofia do homem”, portanto, deveria nos dar uma visão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades, mas ao mesmo tempo nos permitisse compreendê-las como um todo orgânico. A sugestão que nos vem é a reunião de provas empíricas disponíveis e a utilização dos métodos de introspecção (psicologia), observação biológica, e investigação histórica, mas ainda assim estaríamos ainda “permanecendo no átrio do mundo propriamente ‘humano’, cujos umbrais não teríamos cruzado”, isso não basta, segundo Cassirer (1972, p. 119):

Não procuramos uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação⁸⁶; não uma unidade de produtos, mas uma unidade de *processo criador*. Se o termo “humanidade” tiver alguma significação, isto quer dizer que, apesar de todas as diferenças e oposições existentes entre suas várias formas, todas elas, entretanto, cooperam para um fim comum. Finalmente, forçoso será encontrar um traço notável, um caráter universal, em que todas concordem e se harmonizem. Se conseguirmos determinar este caráter, os raios divergentes poderão ser enfeixados e trazidos para um foco de pensamento. [...] O mito, a religião, a arte, a linguagem, a própria ciência, são hoje considerados como outras tantas variações de um tema comum — e cabe à filosofia torná-lo audível e compreensível.

O próprio Cassirer se recusa a realizar essa síntese, tarefa que segundo ele pertence à filosofia, mas se esforça ao longo de muitas páginas tentando encontrar as estruturas de cada um dos objetos do trabalho humano. Todavia, em suas conclusões arrisca um palpite ao sugerir que em todas as atividades humanas está presente uma polaridade fundamental que pode ser descrita de várias formas, uma tensão entre a estabilização e a evolução, entre a tradição e a inovação, entre forças reprodutoras e criadoras. A cultura humana, fruto da capacidade simbólica, pode ser descrita como o processo de autolibertação progressiva do homem, nas diversas expressões do

86 Em outro trecho Cassirer (1972, p. 43, 44) já havia afirmado: “No complicado mecanismo da vida humana precisamos descobrir a força propulsora oculta, que põe em movimento todo o mecanismo de nosso pensamento e vontade. O objetivo principal de tôdas estas teorias era provar a unidade e a homogeneidade da natureza humana. Mas se examinarmos as explicações que elas pretendiam dar, a unidade da natureza humana se nos afigura extremamente duvidosa. Todo filósofo acredita haver encontrado a mola mestra e a faculdade principal — *l'idée maîtresse*, como lhe chamava Taine. [...] Nietzsche proclama a vontade do poder, Freud assinala o instinto sexual, Marx entroniza o instinto econômico. Cada teoria se transforma num ‘leito de Procusto’, onde se esticam os fatos empíricos para que se adaptem a um padrão preconcebido.

trabalho humano a humanidade “descobre e prova um novo poder — o de edificar um mundo próprio, um mundo ‘ideal’” (CASSIRER, 1972, p. 357).

Retomaremos esses argumentos no capítulo posterior, por ora, cabe observar a aproximação de Rubem Alves com esse conjunto de autores cujo objetivo era encontrar uma natureza humana, ainda que uma natureza em movimento, articulando uma fenomenologia profundamente enraizada na teoria da *Gestalt* e em diálogo com as diversas ciências que se aproximam do conhecimento humano e dos modos de alcançar o conhecimento. Torna-se evidente também o cuidado tomado por esses autores em determinar que potência é essa que pudesse ser considerada a força primordial do ser humano, ainda que todos eles reconheçam de diferentes modos algum aspecto humano que o direcione a certa transcendência. Isso não significa dizer, porém, que se trate de pensar que exista um *telos* com destino ao qual a humanidade dirija sua intenção, antes, que há no ser humano certo aspecto estrutural que o incentiva a construir sentidos sobre os quais deitam suas esperanças. É sobre isso que versaremos no próximo tópico. Mas antes, podemos sintetizar o que foi dito nesse tópico na asserção de Alves (1972a, p. 155, 156):

Para representar de forma gráfica o mundo do homem deve-se desenhar um grande círculo que contenha tudo o que ele produziu. E bem no meio deste círculo, como fonte e razão de tudo isso, como o ponto chave para o mundo do homem, como o seu centro estruturante e matriz emocional, é preciso colocar-se o corpo humano. O corpo é a origem do imperativo categórico da ação com o fito da sobrevivência. Ou, mais precisamente: da ação que tenha por fim uma vida plena de satisfações. O corpo tem, assim, uma prioridade axiológica sobre tudo, pois consiste no fundamento e na meta do mundo humano.

2.5 AUSÊNCIA: FENOMENOLOGIA DA SAUDADE

*Eh saudade! De quê, meu Deus? Não sei mais...
Adélia Prado*

Deus está morto! Rubem não podia contestar a afirmação de Nietzsche, sua própria trajetória religiosa aceitava a constatação ao afirmar que a “fé metafísica” orientada ao sobrenatural havia se transformado numa fé política, engajada nas

coisas da vida⁸⁷. Não obstante, mais do que uma afirmação teológica, o anúncio nietzschiano traz ao jogo da vida questões cruciais. Se não existe um *primum movens*⁸⁸, conforme propunha Aristóteles e concordara Alves (1987, p. 114), também não existe um *appetitus naturalis*⁸⁹, consoante ao que declarava Marsílio Ficino. Consequentemente, não há, fora do ser humano, nenhum fundamento que justifique um *telos*. Os seres humanos não são guiados por seus instintos ou marcas biológicas, tampouco agem em função de uma causa que seja maior do que seu próprio corpo. É daí que deriva a afirmação alvesiana: “O homem é um ser de desejo!”

Desejo é sintoma de privação, ausência. Desejo é consciência da ausência. É preciso dizer que esta consciência é uma “consciência do corpo” e não da razão. Na razão ela será simbolizada até que a “falta” se torne “presença da ausência”, premissa fundamental do pensamento indutivo de Alves sobre a origem da religião⁹⁰. Esse “ainda não” pelo qual anseia o ser humano provocando uma pulsão erótica do corpo, um ímpeto em direção à autoexpressão é a fonte de toda a atividade humana que busca transformar o mundo numa *ordo amoris* (ALVES, 1971b, p. 156). Em outras

87 Rubem Alves: o professor de espantos. Direção: Dulce de Queiroz. TV Brasil, 46 min, 2013. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=_wPaBy1vwCI>. Acesso em: 10 de abril de 2018.

88 Segundo Aristóteles (2006, p. 25-36), “o princípio e o primeiro dos seres são imóveis tanto em si mesmo quanto acidentalmente, mas produz o movimento primeiro eterno e único. E, posto que todo movido é, necessariamente, movido por algo, o primeiro motor é necessariamente imóvel em si, e o movimento eterno tem de ser produzido por algo eterno, e o movimento único por algo uno.

89 “Um apetite inato pela causa primária [*primum in aliquo genere*] assim como o fim de todas as coisas é inerente em todas as coisas: logo, antes do apetite existe, por assim dizer, um senso oculto daquela causa. Através desse senso natural, o qual é oculto para os outros sentidos, as coisas pesadas e leves escolhem seu lugar natural em linha reta e rejeitam o contrário; as raízes das árvores escolhem a humidade e evitam a secura; as folhas inteligentemente escapam da sombra e buscam calor e luz. Através desse admirável senso e apetite todas as coisas são convertidas em direção à coisa primária, mesmo sem conhecer a coisa primária. De forma semelhante, por meio de um senso e tendência naturais, através dessa própria unidade derivada daquela fonte, a Alma deseja união, mesmo antes de qualquer novo conhecimento e escolha de razão” (FICINO apud KRISTELLER, 1964 p. 172, tradução nossa).

90 Em artigo publicado na Folha de São Paulo intitulado *A palavra que se diz na ausência* (1985a), Rubem Alves afirma: “Mesmo que Deus não exista continuarei a fazer teologia... Isto causa espanto? Não devia. Pois se o poeta continua a fazer os seus versos mesmo depois da morte da amada... Pedir que eu não escreva teologia se eu acreditar que Deus não existe seria o mesmo que pedir à Cecília Meireles que ela nunca tivesse escrito a sua “Elegia” à avó morta: como se o poema, para existir, precisasse da presença da coisa... Mas não será exatamente o inverso, que o poema é escrito porque a coisa não existe? Não é o poema a palavra que se coloca no lugar onde o desejo se descobre sem o que abraçar? Não é isto? A palavra sobre o vazio, a coisa que se diz na ausência? E é por isso que todo poema é necessariamente falso. [...] Dizer o que não é, apontar para os espaços vazios por onde entra o desejo. Poesia é magia: chamar o que não é como se fosse, o anúncio de uma nova ordem das coisas.” (ALVES, 1985a, p. 8)

palavras, Alves (1974b, p. 187, tradução nossa) afirma que o fundamento do eu humano é

a criação de um mundo com um significado humano. “É o ego humano que leva a busca de um mundo para amar”, observa Norman O. Brown. Em outras palavras, o eu não permanece fechado em si mesmo. Quer transbordar, humanizar a natureza, transformar o universo físico em um *ordo amoris* (Max Scheler)⁹¹. Aquilo que é morto, material, sem coração, deve se tornar uma extensão do corpo do homem, uma ferramenta de sua mão, uma expressão de seu coração.

O termo *ordo amoris* aparece em diversos textos de Rubem, expressão extraída da antropologia filosófica de Scheler e associada ao “*cor inquietum*” de Agostinho⁹². É estranho constatar que apesar das sentenças supracitadas serem apresentada em quase todos os trabalhos que tratam da temática da religião em Rubem Alves elas não foram exploradas em seus sentidos originários, sendo muitas vezes utilizadas de modo equivocado ou desconsiderando a devida importância das mesmas. A meu ver, a *ordo amoris* funciona como principal axioma filosófico-antropológico em toda epistemologia alvesiana. É dela que Alves evoca a saudade, os jardins, as nostalgias, enfim, os desejos humanos fundamentais. Segundo Scheler (2000, p. 3, 15),

“Quem possui o *ordo amoris* de um homem possui o homem”. Possui, relativamente a ele enquanto sujeito moral — o que a fórmula cristalina é para o cristal. Perscruta o homem até onde é possível indagar um homem. Diante de si, por trás de toda a diversidade e complicação empíricas, sempre as simples linhas fundamentais do seu ânimo que, mais do que o conhecimento e a vontade, merece chamar-se o cerne do homem enquanto ser espiritual. Possui num esquema espiritual a fonte originária que alimenta secretamente tudo o que deste homem emana; mais ainda: o elemento determinativo primigênio do que constitui a característica permanente de por ele se circunscrever — o seu ambiente moral no espaço, o seu destino no tempo, isto é, a

91 Essa mesma frase aparece com uma pequena alteração em Alves (2008, p. 108, tradução nossa) “Ele quer transbordar, fertilizar a natureza com seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico em um *ordo amoris* (Max Scheler)”

92 Podemos aproximar por analogia a noção de *ordo amoris* com a ideia de centro estruturante, Segundo Alves (1984, p. 25) “A experiência do mundo e a sua organização, podemos dizer, são reguladas por um cerne, um *centro estruturante*. Que constitui este centro? A necessidade vital, específica para cada animal. Tomando emprestado de Tillich uma expressão que ele usa num sentido puramente filosófico, diremos que aqui encontramos o *ultimate concern* a necessidade fundamental — viver”.

totalidade do possível de se tornar o que a ele e somente a ele pode acontecer⁹³.

O homem, antes de ser um *ens cogitans* [ser pensante] ou um *ens volens* [ser de vontade], é um *ens amans* [ser amante].

Muito embora na visão de Scheler o objeto que satisfaz o amor infinito e subjaz a *ordo amoris* seja Deus, fonte e meta do todo, concordando com a expressão agostiniana “*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*” [Inquieto está nosso coração enquanto não repousa em Ti], (SCHELER, 2000, p. 19), o próprio autor reconhece que a ideia de *ordo amoris* independente de proposições acerca da existência de Deus (SCHELER, 2000, p. 2, nota 2). Assim, o que ele chama de *ânimo*, ou simbolicamente “coração” humano não é fruto de regras causais de estados psíquicos, nem estados sentimentais cegos, “é, pelo contrário, um *antítipo articulado* do cosmos de todos os possíveis caracteres amáveis – é, por isso, um *microcosmos do mundo dos valores*” (SCHELER, 2000, p. 21).

A expressão anterior feita por Scheler é precedida de uma breve hermenêutica da concepção pascalina “*Le coeur a ses raisons*” [o coração tem suas razões], na qual o autor assevera que o coração possui algo comparado à lógica do entendimento, leis inscritas sobre as quais se edifica o mundo dos valores, uma espécie de imperativo categórico. Deste modo, as razões do coração não seriam determinações objetivas, mas “saberes”, “motivos” e “desejos”. Ou seja, “existe uma *ordre du coeur*, uma *logique du coeur*, uma *mathématique du coeur* tão rigorosa, tão objectiva, tão absoluta e inquebrantável quanto as proposições e as consequências da lógica dedutiva”. (SCHELER, 2000, p. 22).

Conforme bem se vê, Scheler coloca-nos diante de uma barreira no entendimento do comportamento humano, não é à toa que Rubem Alves irá construir sua pedagogia ancorado na ideia de sapiência (sabor) ao invés da pura ciência (conhecimento). Ademais, aquilo que chamei de hermenêutica da esperança guarda

93 Num outro trecho Scheler (2000, p. 1) declara, “Encontro-me num mundo incomensurável de objectos sensíveis e espirituais que põem em movimento incessante o meu coração e as minhas paixões. Sei que tanto os objectos que chego a conhecer pela percepção e pelo pensamento como tudo o que quero, escolho, faço, empreendo e realizo, dependem do jogo deste movimento do meu coração. Daqui se segue, para mim, que toda a espécie de autenticidade, de falsidade e de ilusão da minha vida e dos meus impulsos depende de se existe uma ordem objectivamente justa das incitações do meu amor e do meu ódio, da minha inclinação e aversão, do meu múltiplo interesse pelas coisas deste mundo, e se me é possível imprimir no ânimo este *ordo amoris*”.

evidentes analogias quanto à intenção de Scheler em seus estudos sobre a *ordo amoris*, segundo o qual:

Ao indagar, na sua essência mais íntima, um indivíduo, uma época histórica, uma família, um povo, uma nação ou quaisquer outras unidades histórico-sociais, conhecê-la-ei e compreendê-la-ei então com a máxima profundidade, se tiver chegado a conhecer o sistema, sempre de alguma forma articulado, das suas valorações efectivas⁹⁴ e da sua preferência axiológica. Chamo a este sistema o *ethos* do sujeito. Mas o núcleo mais fundamental deste *ethos* é a ordem do amor e do ódio, a forma estrutural das paixões dominantes e prevaletentes e, antes de mais, a forma estrutural num estrato que se tornou exemplar. A mundividência, bem como os actos e as acções do sujeito, são sempre regidos mediante tal sistema (SCHELER, 2000, p. 2)

Em termos práticos, Scheler indica que a *ordo amoris* possui duplo significado, um significado normativo e um significado apenas fático e descritivo, que irão fundamentar sua fenomenologia. Ao nível objetivo da *ordo amoris* implica a constatação de que há um conhecimento objetivo ideal que irá fundamentar a avaliação moral humana em seus atos, um parâmetro que dá às pessoas a possibilidade de comparação em suas experiências — não está em questão aqui de que maneira se dá a existência desse objeto. Mas o que justifica aquilo que é aceitável (normativo) do que não é? Uma estrutura *a priori* que validaria os julgamentos de amor e ódio. Mas essa estrutura não se apresenta enquanto complexo de normas, ou seja, ela não é estabelecida por algum outro *ente*, seja um ser humano, seja Deus, caso contrário não seria nunca um ideal que pudesse se dar a conhecer de modo evidente, sem a necessidade de um imperativo. Por outro lado, isso implica na constatação de que há uma hierarquia de valores cuja pesquisa acadêmica deve descrever seu ordenamento. “Na hierarquia particular dos valores e das qualidades axiológicas mais simples [...] que representam a vertente objetiva do seu *ordo amoris*, o homem caminha tal qual num habitáculo, que consigo arrasta para onde quer que vá; não se lhe pode esquivar, por mais depressa que corra. É através das janelas deste habitáculo que observa o mundo e a si mesmo” (SCHELER, 2000, p. 3, 4). Doravante, é possível descrever essa estrutura valorativa, de um indivíduo ou de um grupo, com

94 Alves (1972a, p. 130) faz uma reflexão bem próxima ao comentar sobre o que constitui a personalidade: Ela consiste numa estrutura de valores. Valores não são fatos; não há um lugar no mundo onde possam ser encontrados. Ao invés de falarmos em valores deveríamos usar a palavra valoração, que indica ser o valor uma relação, indica que ele somente existe ao ser dado por um ser humano. Nossos valores não caem do céu, mas são engendrados pela própria vida. Constituem as mais altas ideias do corpo sobre si mesmo, seu programa de vida, a revelação de sua intenção oculta: transformar o mundo inteiro numa extensão de si próprio”

intuito de compreender sua *ordo amoris* e é dessa fenomenologia que Scheler constrói seus estudos sobre a ética⁹⁵.

Em busca de ordem, é o título de um dos capítulos do livro *Filosofia da Ciência*, cuja epígrafe se segue: “O místico crê num Deus desconhecido. O pensador e a (o) cientista creem numa ordem desconhecida. É difícil dizer qual deles sobrepuja o outro em sua devoção não racional.” (WHYTE apud ALVES 1981a, p. 28). Em síntese Alves está dizendo no livro que a ciência é uma tentativa de re-construir a ordem das coisas, ordem que na maioria dos casos só existe como imaginação e possibilidade diante de uma desordem percebida, “construir uma ordem ainda invisível de uma desordem visível e imediata” (ALVES, 1981a, p. 22), Isto porque a exigência de ordem se fundamenta na própria necessidade de sobrevivência. Não existe vida sem ordem nem comportamento inteligente sem ela (ALVES, 1981a, p. 28).

É na figura do profeta que nosso poeta colocará a sapiência desse complexo pensamento scheliano. “A palavra do profeta não nasce da cabeça, pois a cabeça é impotente para fazer amor com o corpo. [...] Suas palavras nada sabem sobre o imperativo categórico” (ALVES, 1992, p. 134, 136). A única coisa que o profeta possui é uma ferida na carne:

a dor do Desejo: nostalgia. “Inquieto está o meu coração”, dizia Santo Agostinho. Dentro do Vazio um universo vagarosamente se torna visível: sonhos. Aquilo que não é... E eles são belos: um Jardim. O mesmo Jardim que mora nas entranhas da Vítima. E eles sopram com

95 A professora Cadena (2013) faz uma interessante análise a partir da obra de Scheler inferindo que todos os seres humanos são capazes de vivenciar os valores nos objetos e compreender a hierarquia dos valores, mas isso não significa que todos sintam os valores de uma única maneira, “cada pessoa tem a sua maneira singular e inconfundível de ver compreender os objetos, as relações, as situações e os outros”. Entretanto, a convivência e a participação afetiva, ou unificação afetiva, permite a uma pessoa sentir a alegria ou a tristeza alheia. “A unificação afetiva não se dá sempre e simultaneamente em todos os estados concretos do sujeito. Pode dar-se segundo casos concretos: com todos os viventes, uma família, com um povo, com a humanidade etc. Mas há características comuns: seu curso é subconsciente, sua produção é automática (não livre), e é incluída subjetiva e objetiva na esfera da consciência vital. Embora tenha essas características, a simpatia deve ser praticada, aprimorada pelas vivências, para que seja possível cada vez mais participar do sentimento do outro. Neste sentido, Scheler fala de uma lei básica da evolução dos sentimentos que se aplica ao desenvolvimento da criança para o adulto, do animal para o homem e do primitivo ao civilizado. Quanto mais capaz de participar do sentimento do outro, quanto mais intensa é a unificação afetiva, maior o desenvolvimento. [...] Através da simpatia a pessoa é capaz de transcender a sua individualidade a participar dos sentimentos do outro, para, logo em seguida, simpatizar com o outro e, guiada pelo amor, identificar-se e dirigir-se aos outros seres humanos, e então, realizar emocionalmente a Humanidade (CADENA, 2013, p. 85, 86). Talvez esse seja um aspecto importante a ser considerado no trabalho do(da) cientista da religião.

o Vento e, no cemitério, a vida aparece. Uma flor no deserto. O segredo da esperança messiânica. (ALVES, 1992, p. 136)

Em outro texto em que faz referência à frase de Agostinho⁹⁶ supracitada Alves complementa “Nosso coração está cheio de saudade... Saudade é a presença de uma ausência, um vazio que dói” (ALVES, 2017, p. 32). E de repente a *ordo amoris* se transveste em Paraíso, “a suprema metáfora dos nossos corpos, um lugar de puro deleite” (ALVES, 1992, p. 128).

O que Rubem Alves faz é reconhecer que essa *ordo amoris* ideal, não existe em nenhum tempo e espaço, uma Metafísica do Impossível como Bogéa (2016, p. 26) define, mesmo que não se tratando de Rubem Alves:

Levada às últimas consequências, a metafísica da vontade pode configurar uma “Outra Metafísica” que, para nós, poderia ser bem nomeada como uma “Metafísica do Impossível”, de vez que para “além” do mundo, vigente como fundo sem fundo do mundo, como abismo fundante do mundo, como presença da ausência e ausência da presença, resta sempre a marca indelével do Impossível, que, um pouco como o “nada” heideggeriano, não se deixa eliminar por uma caracterização meramente negativa – e que assim como o Ser heideggeriano, não se deixa capturar por alguma caracterização meramente positiva. Metafísica do Impossível diz: o “além” é realmente impossível, mas o Impossível está realmente “além”, fundando e fundamentando mundo – qualquer mundo possível – no sem-fundo abissal da impossibilidade de fundamentação.

“Ter saudade: mesmo que não exista lá fora, no meio das nuvens ou no fundo do mar, eu o mantenho como ‘pedaço arrancado de mim’” (ALVES, 1987, p. 14). Saudade em Rubem é coisa que o ser humano não pode criar por vontade, “ela nasce sem querer” é a confluência entre uma ordem de amor e a ausência dessa ordem (ALVES, 1984b, p. 8, 19, 20)⁹⁷.

96 Em outro trecho, Alves (1975, p. 21) relembra que “quando os teólogos cristãos se referiam a Deus como ‘summum bonum’, que é que eles queriam dizer senão que Deus era o maior prazer que a alma podia almejar? A psicologia de Agostinho se baseia toda ela sobre este princípio: é o ‘eros’ que impulsiona o coração na sua ânsia permanente por um objeto que haverá de satisfazer as suas aspirações. O ego traz em si mesmo ‘uma busca de um mundo que possa ser amado: ou antes, no nível inconsciente do ego este projeto guia a consciência humana na sua busca incansável de um objeto que possa satisfazer o seu amor, como em S. Agostinho: ‘Eu ainda não amava, mas eu amava amar; eu buscava o que pudesse amar no meu amor pelo amor’ (O. Brown, Norman: Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History, Nova York, Vintage Books, 1959, p. 46).”

97 Podemos notar como essa a noção de saudade está atrelada à ideia de um Espírito de um grupo na asserção de Alves (1984b, p. 21) “Uma saudade comum. Este o nosso sacramento: pão e vinho. Sentimos saudades juntos. Isto nos torna irmãos”.

É importante notar que a saudade, enquanto constituinte do ser humano, tal qual uma percepção da falta de uma *ordo amoris* normativa, começa a aparecer de forma mais madura em *O que é religião*. Os símbolos do ausente, a presença da ausência são produto da falta, citando um exemplo que nos vem do cristianismo, a Santa Ceia é símbolo da “fome” sentida para além do organismo, o desejo pelo *ainda não* nunca será saciado, mas no pão e no vinho é experimentando sensivelmente em todo o corpo⁹⁸. Ou nas palavras de Alves:

O projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, é encontrar um mundo que possa ser amado. Há situações em que ele pode plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de impotência em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação as mãos e os símbolos para criar um mundo que faça sentido, e esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, realização concreta dos objetos do desejo. [...] A volta do jardim está sempre o deserto que eventualmente o devora; a *ordo amoris* (Scheller) está cercada pelo caos; e o corpo que busca amor e prazer se defronta com a rejeição, a crueldade, a solidão, a injustiça, a prisão, a tortura, a dor, a morte. A cultura parece sofrer da mesma fraqueza que sofrem os rituais mágicos: reconhecemos a sua intenção, constatamos o seu fracasso e sobra apenas a esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize com o desejo. E enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos (ALVES, 1981c, p. 21, 22).

Em outro texto Alves (1982, p. 48) irá afirmar: “Por isto mesmo Deus, símbolo máximo do desejo e da esperança, não é o sinal de uma presença, mas a confissão de um vazio imenso, de uma saudade sem fim, de uma nostalgia pela plenitude do sentido, do amor...”. Mas antecipando a discussão sobre a inexistência factual desses objetos de amor que as palavras simbolizam, ainda que sejam apenas ausência, eles produzem. A fome pode mover montanhas. As palavras “são capazes de designar ausências e, na medida em que o discurso passa de boca em boca e nele investimos o nosso amor, aparece aquela coisa curiosa que é um pacto em torno daquilo que não existe, seja uma saudade, seja uma esperança...” (ALVES, 1982, p. 139). Sobre isso já demonstramos argumento parecido de Schilbrack no capítulo anterior. “As palavras

98 Sobre a temática, sugere Alves (1984b, p. 8), “A saudade nasce quando existe amor e ausência... Quando as coisas despertam saudades e fazem brotar, no coração, a memória do amor e o desejo da volta, dizemos que são sacramentos. Sacramento é isto: sinal visível de uma ausência”.

grávidas de amor fazem brotar realidades até então adormecidas” (ALVES, 1982, p. 141). Não é à toa que no livro de meditações *Eu creio na ressurreição do corpo* a saudade seja o fio condutor, “na terra da saudade, fazemos nossa habitação” (ALVES, 1984b, p. 25).

Mas não basta apenas a ausência e a percepção da falta, o desejo, ou a saudade, exigem uma presença, mesmo que manifesta de forma simbólica. A relação do ser humano com o mundo e tudo que o constitui traz as marcas da insatisfação, o corpo não encontra no mundo objetos que correspondam à sua saudade, disso deriva o desejo, a inquietação (inquieta está o nosso coração), o conflito, a rebelião e a busca sem fim. A imaginação surge dessa busca pela “representação dos objetos de amor, perdidos, ainda não encontrados, ausentes. [...] para que, pelo menos no mundo dos símbolos a posse se realize, seja de forma substitutiva, seja como aperitivo da esperança... E é por isto que a imaginação nos faz felizes. E da imaginação surgem os sonhos... E da imaginação surgem as utopias...” (ALVES, 1982, p. 198).

2.6 APONTAMENTOS FINAIS

Qualquer leitor de Rubem Alves perceberá que muitas questões foram ignoradas nesse capítulo. Temos plena consciência de que muitos trabalhos sobre o Rubem ainda se seguirão possibilitando o preenchimento das lacunas aqui deixadas. Perceber isso é apenas mais um reconhecimento da extensão do pensamento alvesiano. Esperamos que esteja claro que nossa empreitada buscou um recorte que pudesse colocar em evidência a noção alvesiana acerca do comportamento humano, a saber, a ideia de centro estruturante e do correlativo ao comportamento social, a saber o Espírito de um grupo. Sobre isso, muito autores importantes para Rubem foram ignorados, alguns deles ainda serão abordados posteriormente, mas acreditamos que o fundamento da reflexão alvesiana pode ser percebido no que aqui expomos.

Com essa noção de centro estruturante, não estamos de modo algum dizendo que para Rubem Alves o ser humano pode ser determinado a-historicamente, aliás o

contrário pode ser visto na afirmação presente no primeiro capítulo do livro *Da Esperança*:

O homem é um ser histórico. Ele não nasce no mundo das coisas, das pessoas e do tempo como um produto acabado. Seu ser não preexiste à história. Torna-se o que é através da história de suas relações com o meio ambiente. Não é, por conseguinte, apenas um ser no mundo: torna-se um ser com o mundo. [...] O homem se modifica por não ser uma mônada: ele é aberto. Por ser aberto é capaz de responder, ao invés de simplesmente reagir. O reagir é um ato que se localiza na esfera do biológico. O responder, contudo, pertence à esfera da liberdade. O homem responde porque descobre o seu mundo como se fosse uma mensagem a ele endereçada, como um horizonte em direção ao qual pode se projetar. E ao responder, o mundo torna-se diferente: torna-se histórico (ALVES, 1987, p. 45)

A historicidade do ser humano é um imperativo para que reconheçamos sua História — passado, presente e futuro—, como um mapa para compreensão de seu trabalho. Nesse sentido, a linguagem será sempre um espelho de sua historicidade, uma resposta a questões concretas nas quais o ser humano se encontra (ALVES, 1987, p. 46). Poderíamos então dizer que esse centro estruturante está sempre em movimento, para brincar com a ideia de Zygmunt Bauman⁹⁹, um centro estruturante pastoso. O que não nos impede de observá-lo a partir de seus rastros e imaginarmos quais desejos motivaram sua construção a partir do contexto onde germinaram.

Talvez nossa maior dificuldade seja pensar que esse Espírito não se formou a partir de processos puramente racionais, e que quiçá a razão nem tenha sido importante nas ações que desencadearam tal estruturamento. É nesse ponto que Alves apela a induções sobre características elementares humanas, ou em outros termos, capacidades estruturais. Somos todos movidos pelo desejo de viver, e viver, segundo Alves, é encontrar uma ordem para os nossos sonhos de amor. Essa vocação teleológica humana assume um aspecto universal, conquanto esse *telos* seja inexistente. Há em Alves um salto de fé, que por ser fé não se dá a conhecer em linguagens concretas, são necessárias as metáforas dos poetas, “eu acredito que o Paraíso é o nosso sonho fundamental. [...] Nós nascemos em um jardim, existe um jardim dentro dos nossos corpos...” (ALVES, 1992, p. 126) ou nas palavras de Bachelard, pensador-poeta tal qual Rubem “O universo além de todas as suas

99 Bauman (2001) utiliza a categoria “modernidade líquida” para expressar o período histórico contemporâneo em que as relações se tornaram voláteis e os pontos de referências flexíveis.

misérias, tem um destino de felicidade. Temos de reencontrar o Paraíso” (BACHELARD apud ALVES, 1992, p. 127-128). Como disse Alves, tudo que eu quero é “ser capaz de dizer a palavra que dá nome ao meu desejo” (ALVES, 1992, p. 122).

Isso explica por que Rubem Alves, desejante de explicar e expressar a vida se aventurou nas profundidades da psicanálise e da poesia. Era preciso mergulhar no paraíso perdido pela razão. Aliás, em uma conferência intitulada *Poesia e Psicanálise*¹⁰⁰, em 1990, Alves passa a explicar, o que tentamos expor sistematicamente, o corpo segundo os poetas e profetas, amantes dos símbolos:

Corpo é babel, nele se instalou a glossolalia, fala uma linguagem que nem ele mesmo entende. Quem entende o outro que em nós habita com o nome desconhecemos? Os poetas têm sabido disso e tem dito desde tempos imemoriais: o Drummond “*como decifrar pictogramas de há dez mil anos se nem sei decifrar a minha escrita interior. A verdade essencial é um desconhecido que me habita e que a cada manhã me dá um soco*”. E o Barthes “*o meu corpo não tem as mesmas ideias que eu*”.

Mas não significa que ele acredite ser impossível alcançar alguma compreensão. Só indica que é preciso desvelar as estruturas, como afirma Alves

100 Palestra proferida por Rubem Alves no Instituto do Cérebro – Campinas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WXdHK6TtXIs>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

(1990) em outra metáfora¹⁰¹: *“O nosso corpo é um palimpsesto¹⁰². Porque tem uma estrutura que foi apagada, esquecida, a gente tenta ver a coisa, a gente não vê a coisa, mas se a gente prestar bem atenção a gente descobre uma história esquecida que mora na gente”*.

Nossa tarefa será, portanto, seguindo as orientações de Rubem Alves, mergulhar nesse universo simbólico da imaginação e da linguagem para desvendar as estruturas da religião. Veremos que seu modo de compreender o fenômeno religioso se aproxima muito do que propuseram muitos fenomenólogos da religião, ainda que Rubem tenha partido de outros horizontes e tivesse expectativas diferentes.

101 Há uma outra metáfora que Rubem desenvolve nessa mesma conferência, mas de forma mais prolongada, cuja descrição se segue. “Pensar o corpo como uma lagoa de superfície cristalina e lisa, onde aparecem refletidas as árvores, as nuvens, o rosto. Reflexos, o que está lá são reflexos, eles enchem a lagoa até o fundo, o olho os vê, a luz diz que é assim. Curioso o parentesco entre reflexo e reflexão (reflexão no sentido filosófico né). O reflexo é coisa especular, espelho. A reflexão é coisa do pensamento. Pensar, dádiva dos olhos como os reflexos. Pensamos o que vemos. O pensamento surge com o auxílio aos olhos enfermos. [Pensamento é uma tentativa de ver melhor] Fernando Pessoa dizia “o pensar tá doente dos olhos”. Quem tá com o olho bom não pensa, não precisa de pensamento, basta os olhos. Pensamento com espelho, reflexo da realidade, triunfo da luminosidade, da clareza, morada do eu, “penso logo existo” (Descartes). Existo onde penso. Olha que interessante, quando você inverte fica interessante, “penso logo existo, existo onde penso”. Meu ser mora entre as reflexões claras e distintas, sou lagoa onde a realidade se contempla. Mas as lagoas são mentirosas, elas não dizem a verdade. O lá dentro dos seus reflexos é mentira, a sua luminosidade e distinção são truques com que a física da luz engana o corpo. Pobre Narciso enamorado do seu reflexo inatingível. O lá dentro dos reflexos oculta um outro lá dentro escondido e obscuro que a própria luz se encarregou de tornar invisível. É isso! Que quando tem muito reflexo na superfície da lagoa você não vê o que está dentro da lagoa. Quanto mais luminosa for a lagoa, quanto mais claros forem os reflexos, menos você vê o que está dentro da lagoa, mas se você não tiver medo da água e você mergulhar dentro da lagoa. Na hora que você mergulhar dentro da lagoa você rompe a superfície dos reflexos então você entra no outro mundo que você não via de fora, mundo completamente diferente, estranho, subaquático, submarino, invisível de fora. Lá se movem entidades de cuja existência ninguém sequer suspeitara. Você se lembra do livro do Lewis Carroll, o que escreveu Alice no País das Maravilhas? Um dos livros dele se chama Através do espelho. Como é que você pode passar através do espelho? Não dá para passar através do espelho, o espelho é duro né?! Quebra o espelho. Aí eu pensei, na lagoa a gente no espelho da lagoa a gente passa através, que é a ideia do espelho do Lewis Carroll. Lewis Carroll sabia disso e fez Alice atravessar o espelho, também Agostinho que examinava seus pensamentos claros e distintos apenas para encontrar com o outro invisível que se escondia nele. Agostinho deve ser lido por todo mundo... Sabe gente eu recomencei a ler Agostinho, a filosofia da memória que está no livro das confissões, é uma das coisas mais fantásticas que eu jamais vi. Pega no livro das confissões e começa as meditações... um tipo de leitura para antes de dormir, uma coisa absolutamente linda. Agostinho examinando a memória dele, mas toda aquela investigação na busca do que se esconde dentro desse lago encantado. Então o corpo é uma lagoa encantada de dois lados, um claro, luminoso, e visível aos olhos, mentiroso em suas ilusões de profundidade e outro lado do corpo obscuro e só se pode ver depois de rompida a fina camada de reflexos que mora na superfície.

102 Papiro ou pergaminho cujo texto primitivo foi raspado, para dar lugar a outro.

3 ORDO SAPIENTIAE: FAZER SOAR A MELODIA ESQUECIDA

O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso.
Rubem Alves

“A ciência não tem consciência” sugere Alves (2013, p. 157), mas os cientistas e as cientistas têm. Nos parece que a ‘educação bancária’ criticada por Paulo Freire possui raízes também no labor científico. Tornamo-nos sujeitos passivos na educação. Terceirizamos a ‘transformação da realidade’ em busca da neutralidade, abdicamos nossos sonhos por um ideal científico que anula nosso próprio Corpo. No caso da CR, parece-nos que a tentativa de negar uma realidade outra (sobrenatural) dissuadiu nosso interesse em imaginar novos mundos.

Conhecer a religião enquanto parte do que nos constitui como seres humanos, refletir sobre aquilo que ela tem a nos ensinar. Não se trata de abraçar suas normas, mas de compreender as paixões que ela mobiliza, captar o inconsciente por ela encoberto, aceitar a crítica que ela propõe quanto aos limites da razão. Ao mesmo tempo questionar suas práticas, tensionar seus dogmas, abrir as portas para um diálogo propositivo. Afetar e ser afetado pela religião em suas múltiplas expressões e ambiguidades. Conhecer como ato de sobrevivência.

Assim, este último capítulo se apresenta como um espelho-resposta ao primeiro. Desde a compreensão da teoria da religião alvesiana, pretendemos resgatar a temática desenvolvida nos tópicos que versam sobre o conceito de religião e sobre o caráter *sui generis* do fenômeno religioso. A posteriori, indicamos a partir dessa concepção da religião e da filosofia da ciência alvesiana, uma proposta de CR que seja alternativa ao descritivismo, ao proselitismo sobrenaturalista e ao reducionismo cientificista. Essa proposição leva em consideração a compreensão do espírito da comunidade (o objeto de pesquisa) tendo em mente a hermenêutica da esperança e a fenomenologia do corpo apresentada no segundo capítulo. Sugerimos também uma perspectiva de que é preciso assumir um compromisso ético na análise dos

fenômenos religiosos que exige uma reconfiguração da discussão sobre a neutralidade na CR: não se trata de emitir juízos de valor sobre a concretude dos símbolos religiosos, mas de emitir juízos de valor sobre o lugar desses símbolos em nossa sociedade. Uma perspectiva que traz à tona o espírito do próprio pesquisador (a) e do nosso papel, muitas vezes desprezado pela academia, na transformação da realidade: que a ciência tenha também coragem de fazer a suas apostas.

3.1 PRESENÇA DA AUSÊNCIA

a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.
Ludwig Feuerbach

No quadro geral da tese, esse tópico surge como uma resposta a duas problemáticas levantadas nos primeiros tópicos do capítulo um: os equívocos cometidos pelos críticos do conceito de religião e a tentativa de designar a especificidade do fenômeno religioso. Veremos que é possível propor uma definição qualitativa — nos termos descritos, mas abandonados por Wilfred Smith (2006) —, de modo que as considerações contrárias à utilização do termo “religião” só poderiam ser feitas caso tomássemos como religiosos fenômenos que Alves indicará como desprovidos de função e sentimento religioso, desprezando a experiência genuinamente religiosa. Ora, veremos também que definições qualitativas da religião evitam o risco da validação de fundamentos supranaturais (substantivos) como realidade concreta, possibilitando uma abordagem *sui generis* da religião.

A tentativa, aqui proposta a partir de Rubem Alves, é definir a religião pelo que a diferencia, esquivando-se das reduções imprecisas do fenômeno ao mesmo tempo em que se rejeita definições da religião que abarquem praticamente todas as atividades exclusivamente humanas. “O que é a religião?” foi a pergunta que norteou basicamente todas as produções bibliográficas de Alves no período entre 1975 e

1985, motivo pelo qual consideramos em maior grau nesse tópico as obras deste período. Veremos que o lugar comum na definição de religião alvesiana feita por seus leitores é a constatação de que ela seria uma linguagem, todavia, quero demonstrar que tal constatação é insuficiente para diferenciá-la de outras atividades humanas. Consideraremos também que o caminho da teopoesia proposto por Alves e amplamente divulgado como sendo a noção de religião de Rubem Alves trata-se mais precisamente da sua própria expressão religiosa. Por fim, uma vez que já teremos apresentado alguns elementos constitutivos da religião nos passos anteriores, demonstraremos aquilo que acreditamos ser para Alves a matriz distintiva dos fenômenos religiosos.

3.1.1 Religião é linguagem

[a religião] É o homem que fala, das profundezas do seu ser, numa linguagem que nem ele mesmo entende. A despeito disso, fala sempre a verdade, porque diz dos seus segredos de amor e anuncia o mundo que poderia fazê-lo feliz.
Rubem Alves

O anti-academicismo de Rubem Alves nos impõe enfrentamentos necessários em uma tese cujo objetivo depende, em grande parte, da sistematização e síntese de suas ideias. Não bastasse seu estilo literário profusamente metafórico, alguns conceitos modulam significativamente em suas obras. Tema central de nosso trabalho, a “religião” é um desses. Substrato vital mesmo em seus textos sobre pedagogia, a religião é o fio que conduz suas crônicas e alimenta suas histórias infantis. Por vezes empregada por Rubem Alves em sua expressão mais popular, i.e., como denominação de um conjunto de sistemas e crenças culturais, a noção de religião é analisada em suas múltiplas faces em publicações produzidas durante uma década — período em que Rubem Alves mais se aproxima de uma Ciência da Religião (1975 a 1985), mas também apreendida por Rubem Alves como projeto pessoal de experiência estética de uma existência ideal, cuja expressão notória é a teopoética. Em todo caso, a linguagem se impõe como metateoria fundamental que coaduna em Rubem Alves os diferentes usos para o termo religião.

Um bom resumo das principais obras alvesianas acerca da religião pode ser encontrado em Cervantes-Ortiz (2005, p. 107-153) no capítulo segundo, intitulado *Buscas: a religião como ponto de partida*, onde o autor realiza um fichamento em ordem cronológica das obras que vão de *O enigma da Religião* a *O Suspiro dos Oprimidos*. É compreensível que o autor não tenha elaborado nenhuma reflexão crítica a respeito da noção de religião alvesiana presente nas obras apresentadas, posto que para Cervantes-Ortiz a crítica da religião operada por Alves desponta como ponto de partida para uma tarefa posterior, como “condição imprescindível para elaborar uma teologia renovada”, ou seja, era importante que Alves tivesse passado por essas elucubrações para dar à luz ao aspecto alvesiano sobrelevado por Cervantes-Ortiz: a teologia como poesia, brincadeira e erotismo. Nesse sentido, a reflexão sobre a religião é busca, a teologia é realização, como propõe o capítulo terceiro *Realizações – Teologia: brincadeira e poesia*. Enfim, Cervantes-Ortiz está mais interessado na religião *de* Rubem Alves — na sua experiência própria de uma religião ideal que se expressa em linguagem estética — do que na religião *em* Rubem Alves.

Campos e Mariani (2015a) aproximando Rubem Alves e Peter Berger pressupõem que segundo esses dois autores a significação da religião se encontra em uma de suas funções, isto é, na construção social da realidade. É por partir dessa hipótese que Campos e Mariani (2015a, p. 16), sugerem um “descompasso” entre duas obras alvesianas: se em *Da Esperança* Alves exalta a religião como instrumento de libertação, em *Protestantismo e Repressão* a religião é um construto social legitimador de opressões. Perguntam neste caso: “será possível afirmar categoricamente que o pensamento do autor quanto à religião migrou de uma perspectiva de libertação para outra de repressão? [...] a resposta parece ser afirmativa”. Muito embora amenizem a crítica ao sugerir que o descompasso não parece ser cronológico, mas de cunho estritamente teológico: do reconhecimento alvesiano da religião como repressão aliada à esperança de que ela possa se tornar também libertadora. Outrossim, dessa perspectiva o fenômeno religioso fica restrito a suas expressões cristalizadas, uma vez que para Campos e Mariani (2015a, p. 18) “a religião é uma instituição que deve ser compreendida sociologicamente com todas as características próprias de uma instituição e que ela tem fundamentalmente a função de manutenção do *status quo*”, que quando “realiza sua função social de mantenedora

da ordem do mundo inclui a repressão”, ao mesmo tempo que possui uma “dimensão libertadora”. Logo, fica evidente que se olharmos para a religião pautados apenas na semântica da construção social da realidade deixaremos escapar aspectos importantes da complexidade do fenômeno religioso escondidos sob outras acepções do conceito religião. Em outro texto Campos e Mariani (2015b)¹⁰³ introduzem uma outra possibilidade de interpretação da religião ao aproximar a experiência mística à experiência da conversão — como veremos, para Alves a conversão é o momento da experiência religiosa primordial — e reconhecê-las como potências de transformação e esperança, função da religião. A conclusão proposta pelos autores se aproxima do que defenderemos ao longo deste capítulo:

A mística como crítica, portanto, é o caminho de um despojamento, que inclui o abandono das certezas intelectuais acerca da realidade — trata-se de um conhecimento outro. Nesse processo de “remoção”, em linguagem dos místicos, ocorre uma experiência comparada à do deserto. Do exílio à terra prometida está a experiência do deserto, não a das certezas definitivas. A terra prometida é alcançada por outra espécie de certeza: a da dependência do Mistério. Assim, claro está que, se há esperança para humanidade, ela está com os místicos e não com os cientistas (CAMPOS E MARIANI, 2015b, p. ST1306)

Partindo da mesma compreensão de Campos e Mariani na analogia entre Berger e Alves, Caldas (2017) no artigo *A espiritualidade estético-erótica de Rubem Alves*, postula o conceito de religião “como esforço comunitário de organização e sistematização de crenças, ensinamentos, doutrinas, narrativas mitológicas, rituais, costumes, ordens e proibições” e complementa com uma noção de espiritualidade alvesiana no estabelecimento de uma distinção entre religião e espiritualidade, que seja, “religião pode ser em alguns casos apenas uma afiliação sem compromisso ou envolvimento de vida, enquanto a espiritualidade é a busca consciente de uma experiência profunda e rica de sentido com o espiritual, o transcendente”. Não se trata de questionar se Rubem Alves possui ou não uma “espiritualidade estético-erótica”, o dúvida é creditar tal diferenciação entre religião e espiritualidade como uma elaboração alvesiana. Raras vezes Rubem Alves utilizou o termo “espiritualidade” em suas obras¹⁰⁴ e em nenhuma delas parece querer fazer a distinção proposta por Caldas, de

103 Trata-se de artigo publicado em anais do V Congresso da ANPTECRE.

104 Para ser mais preciso o termo aparece seis vezes em *Protestantismo e Repressão* (1979 — p. 218, 224, 344, 345 347) uma vez em *Variações sobre a vida e a morte* (1982 — p. 173), uma vez em *Do Universo a Jaboticaba* (2010 — p. 45) e uma vez em *Se eu pudesse viver a minha vida novamente* (2010 — p. 19).

modo que a publicação em questão parece querer se referir à religião de Rubem Alves, expressa em sua teopoesia.

Quatro dissertações de mestrado propuseram alguma análise específica a respeito do conceito de religião em Rubem Alves. Em dissertação defendida no Canadá em 1987, nominada *The concepts of Liberation and Religion in the work of Rubem Alves*, Sérgio de Gouvea Franco dedica o terceiro capítulo exclusivamente para discutir a noção de religião segundo o teólogo da boa esperança. Franco (1987, p. 73) assevera que nos livros *Da Esperança* e *A Geração do Futuro* a religião é vista como instrumento de libertação do homem, mas não há uma discussão quanto à religião em si. Ao perscrutar *O enigma da religião*, Franco afirma que Alves muda de uma linguagem teológica da religião como libertação para um estudo sociológico da religião, para em seguida apresentar os argumentos expostos pelo autor capítulo por capítulo¹⁰⁵, procedimento que ele repete nos outros livros estudados¹⁰⁶. Há um tópico em que Franco (1987, p. 90) evidencia a transformação ocorrida no pensamento de Alves quanto à noção de religião: a religião deixa de ser vista como uma relação com Deus ou como revelação e passa a ser apreciada como produto da cultura humana, expressão da imaginação, movendo-se de uma linguagem teológica, passando por uma fase marxista até chegar a uma fase psicanalítica. As outras três dissertações partem de um pressuposto comum acerca da compreensão da noção de religião em Rubem Alves com algumas variações interpretativas: a religião é uma linguagem.

Segundo Reblin (2007, p. 78) a religião em Rubem Alves é uma teia de símbolos, sentidos, esperanças e desejos que “emerge do fracasso da cultura em fornecer uma ordem amorosa (*ordo amoris*) ao ser humano, esse símbolos são o horizonte para qual humanos direcionam seu caminhar na tentativa de transformar essa ausência numa presença¹⁰⁷. Em síntese, afirma Reblin (2007, p. 81), “para Rubem Alves, os símbolos são o núcleo da religião, pois eles carregam as sementes da esperança e

105 Franco utiliza a versão do livro em que a ordem dos capítulos não segue a primeira versão. Assim, o primeiro capítulo analisado é *Do Paraíso ao deserto: reflexões autobiográficas*, o próprio Franco (1987, p. 80, tradução nossa) irá afirmar que é difícil sintetizar o conceito de religião em *O enigma da religião* “porque parece que os capítulos dos livros foram escritos originalmente separados”. De fato, como já demonstramos, quatro capítulos são inserções de artigos publicados em outros lugares, no entanto, cerca de dois terços do livro, ou seja, a maior parte, foi escrito como uma unidade orgânica.

106 Além dos já citados, Franco analisa resume os livros *Protestantismo e Repressão* e *O que é religião?*.

107 De igual modo, Franguelli (2015, p. 175) sugere que para Alves a religião é uma linguagem da esperança, o estabelecimento de uma *ordo amoris*, um reino de beleza no mundo.

do desejo humano por um universo que faça sentido e que corresponda aos anseios humanos. Sua consistência envolve a realização de tudo o que a imaginação possa criar e a certeza de que essas criações são possíveis”. Embora se aproximando do que demonstraremos posteriormente, as análises feitas por Reblin pouco se aprofundam nessas asserções, deixando um vácuo de possíveis significações para a temática. Para Barbosa (2011, p. 90) a religião em Rubem Alves é uma linguagem da esperança. Neste caso, a imaginação tem o papel de negação da realidade e articulação de símbolos que correspondem aos sonhos humanos. Barbosa se limita, portanto, ao caráter positivo da religião apresentado por Rubem Alves como uma resposta à crítica feita ao fenômeno religioso por de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud.

Ainda tratando exclusivamente da noção de religião em Rubem Alves, a dissertação de Vasconcellos (2019) apresenta algumas novidades. No que tange à síntese básica, não se altera em relação aos autores citados anteriormente: a religião é linguagem. Logo, para definir a religião, Vasconcellos (2019, p. 39) principia pela elucidação da dupla função da linguagem exposta por Rubem Alves: “ela é modo de comunicar, mas também modo de experienciar”, apresentando um elemento ausente nas reflexões feitas pelos outros pesquisadores e pesquisadoras citados (as), i.e., a linguagem não é apenas expressão de algo, mas também parte constitutiva do modo como o humano experimenta a existência.

No que se refere à linguagem, Vasconcellos (2019, p. 44) apresenta uma possível falha na argumentação alvesiana quanto a primazia entre atitude valorativa e a linguagem, ou seja, uma aparente ambiguidade quanto a atitude valorativa se dar por meio da linguagem ou ser anterior a ela. A conclusão de Vasconcellos (2019, p. 45) é que “há, por fim, uma mútua pertença entre linguagem e valoração: ao mesmo tempo em que esta se dá por meio de uma linguagem, é ela estruturante da linguagem que a comunica” e mais à frente irá ainda afirmar que “É por meio da linguagem que o humano constrói os valores que regem a sociedade e, no limite, regem o próprio humano”. Penso que uma possível saída para tal questão seria retomarmos o princípio de *ordo amoris* de Scheler explorado no capítulo anterior, onde demonstramos que é possível determinar a partir da linguagem as valorações efetivas de uma comunidade,

seus *ethos*, mas há no núcleo fundamental deste *ethos* uma “ordem de amor e ódio” que seria o impulso *a priori* da vida que é experimentado pelo corpo antes da razão.

Outro fator importante apresentado por Vasconcellos (2019, p.77, 131) é o duplo aspecto apresentado por Rubem Alves para a linguagem religiosa como modo de habitar a terra, que pode se configurar por um lado como dogmática/repressiva — “presença da presença” — e por outro poética, relacionada à esperança (utopia, horizonte, futuro). Ou seja, além de demonstrar esse segundo aspecto da religião, a sua face positiva, Vasconcellos apresenta também a face negativa dela, revelando a ambiguidade do fenômeno religioso nas obras de Rubem Alves. No limite, Vasconcellos apresenta duas formas (modos) da religião — que é o que ele realmente se propõe a fazer no trabalho — sem determinar o que de fato constitui-se como elemento religioso nessas manifestações.

Obviamente que as observações apresentadas até aqui não estão erradas, encontram respaldo na obra de Rubem Alves. De certo modo já estão presentes nos primeiros escritos de Alves (1970b, p. 57) quando divide o comportamento religioso em duas categorias: 1) as comunidades com uma essência messiânico-profética, voltadas para o futuro, e 2) as comunidades com uma essência sacerdotal, voltadas para o passado. Diferença já correlacionada por nós nesse trabalho entre comunidades performativas e prescritivas ou mesmo entre as mentalidades utópicas e ideológicas na perspectiva de Mannheim, ou ainda na dicotomia expressa entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Nesse sentido, Alves (1970b, p. 58) relembra ainda a dicotomia desenvolvida por Bergson entre religiões estáticas e dinâmicas no livro *As duas fontes da moral e da religião*. Para Bergson (1978, p.174) o que nos torna humanos é a capacidade criadora, ou melhor, a inteligência criadora, mas esta traz consigo alguns perigos: “Pois o ser inteligente não mais vivia apenas no presente; não há reflexão sem previsão, previsão sem inquietação, inquietação sem um relaxamento momentâneo do apego à vida”, assim, no interior da inteligência humana encontra-se também uma função fabuladora, a qual se atribui a significação da religião que Bergson chamou de estática ou natural. “A religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um *déficit* eventual do apego à vida”. Acrescenta ainda Bergson (1978, p. 174):

A religião estática liga o homem à vida, e por conseguinte o indivíduo à sociedade, narrando-lhe histórias comparáveis àquelas com que se embalam crianças. Sem dúvida não se trata de histórias como as outras. Saídas da função fabuladora por necessidade, e não por simples prazer, elas arremedam a realidade percebida ao ponto de se prolongar em ações: as demais criações imaginativas têm essa tendência, mas não exigem que as deixemos ir às soltas nela; podem permanecer no estado de ideias; aquelas, pelo contrário, são ideomotoras.

É a religião estática que encontramos, portanto, nas formas institucionalizadas e sobre as quais se debruça grande parte dos estudos do fenômeno religioso; uma linguagem dogmática cuja função se explica a partir de imperativos éticos civilizatórios. Todavia Bergson vai além. Não seria a própria inteligência criadora capaz de retornar ao princípio que lhe provocou abalos para recobrar a confiança e o apego à vida?

Uma alma capaz e digna desse esforço nem mesmo indagaria se o princípio com o qual se mantém agora em contato é a causa transcendente de todas as coisas ou se não passa de sua delegação terrestre. Bastar-lhe-ia sentir que ela se deixa penetrar, sem que sua personalidade nele se absorva, por um ser que pode imensamente mais que ela, como o ferro pelo fogo que o incandesce. Seu apego a vida seria daí por diante sua inseparabilidade desse princípio, gozo no gozo, amor do que é só amor. Ela se daria à sociedade por acréscimo, mas a uma sociedade que fosse então a humanidade inteira, amada no amor do que lhe é o princípio. A confiança que a religião estática trouxe ao homem nela se acharia transfigurada: não mais preocupação quanto ao futuro; não mais retorno inquieto sobre si mesma; o objeto não mais lhe valeria a pena, assumiria moralmente uma significação muito alta. É agora de um desprendimento de cada coisa em particular que seria constituído o apego à vida em geral. (BERGSON, 1978, p. 175-176)

Ou seja, àquilo que Vasconcellos (2019) chamou de “presença da presença” seria a religião em sua função estática, contrapondo-se à religião dinâmica, chamada por Rubem Alves de “presença da ausência”. Ausência porque a face erótica da religião, do impulso vital pelo corpo ressurreto não é faca nem queijo, é fome, saudade originada no impulso vital, apego à vida pelo prazer, gozo no gozo, alcançada somente por uma espécie de intuição.

Não dedicamos nenhum tópico especial à linguagem no capítulo anterior, mas é perceptível que a temática permeia tudo que foi dito. Creio que as diversas alegações quanto à linguagem feitas por Rubem Alves podem ser apreendidas na afirmação:

O homem é um construtor de mundos; sua atividade busca criar uma *ordo amoris*, uma organização que seja **expressiva** dos seus valores e **funcional** para a sua sobrevivência. Assim como o homem inventa ferramentas para ajudá-lo nesta tarefa, ele também inventa uma linguagem. A linguagem, assim, não é uma cópia do real, mas antes uma organização do mesmo. Na realidade, para o homem, o real é aquilo que ele organiza. Esta é uma das constatações muito interessantes a que Kant chegou, através da sua análise do conhecimento. A mente não é passiva máquina de retratos! Ao contrário ela é uma das formas de atividade do homem, em sua luta para criar um mundo significativo. Isto se torna muito claro quando examinamos a experiência simples de tentar aprender a falar uma língua estrangeira. Todos os que passaram por essa experiência sabem que não basta decorar o seu vocabulário básico. Porque, mais importante que o vocabulário básico (que é o inventário das coisas) é a estrutura da língua, o seu espírito, que deriva da maneira específica por que o povo que a fala organiza, entende e sente o mundo. Assim, para que aprendamos a usar as palavras é necessário descobrir a realidade estrutural e ‘espiritual’ da língua. Há alguns fatos da psicologia [gestáltica] que talvez nos ajudem a compreender esta questão. (ALVES, 1984a, p. 18, grifo nosso)

A referência à psicologia gestáltica revela um movimento importante para a compreensão da linguagem em Rubem Alves. Apesar de sua clara fundamentação na teoria de Wittgenstein e, portanto, na chamada virada linguística/hermenêutica, como mostramos no capítulo anterior Alves complementa tal abordagem em diálogo com autores da “fenomenologia do corpo” (Goldstein, Merleau-Ponty e Cassirer, sobretudo inspirados no trabalho de Uexküll).

Deriva desses autores a concepção de que a linguagem é uma importante fonte de dados para compreensão das relações entre o comportamento humano e as questões filosóficas que o precedem. Foi a partir da linguagem que Goldstein realizou suas pesquisas experimentais sobre transtornos patológicos, em especial a afasia¹⁰⁸, revelando que as interpretações do empirismo moderno — ou seja, “a constituição da linguagem se encontra estreitamente vinculada aos estímulos neurofisiológicos, caracterizando-se apenas como um fenômeno físico-sonoro associado pelo cérebro” (SILVA, 2012, p. 136) — e também do intelectualismo — que pensa a linguagem apenas como “a tradução ou o invólucro do pensamento” (SILVA, 2012, p. 138) — estão equivocadas pois partem do mesmo princípio errôneo para a análise, i.e., a

108 A afasia é uma disfunção de linguagem que pode envolver deficiência na compreensão ou expressão de palavras ou equivalentes não verbais de palavras.

noção de que a palavra não possui significação¹⁰⁹. Ao comentar tais modelos Merleau-Ponty afirma que, olhando dessas perspectivas, a linguagem

é apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno. Em qualquer caso, a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento. Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além — na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 241).

Como bem desenvolve Silva (2012, p. 141), em Merleau-Ponty a linguagem seria, portanto, um sistema de diferenciações no qual se articula a relação do sujeito ao mundo, da qual deriva a noção de estrutura (Gestalt) e o sentido filosófico da Psicologia da Forma. Assim, rechaçando as duas alternativas clássicas apresentadas pelo empirismo e pelo intelectualismo — “a existência como coisa” ou a “existência como consciência” — Merleau-Ponty postula a “estrutura” ou a “forma” como ingrediente irreduzível do ser, que estabelece uma comunicação uma espécie de fusão do objetivo e do subjetivo, “ela concebe de uma maneira nova o conhecimento psicológico, que não consiste mais em decompor aqueles conjuntos típicos, mas, antes, em esposá-los e compreendê-los, revivendo-os” (MERLEAU-PONTY, apud SILVA, 2012, p. 143). Para os propósitos do nosso trabalho, e para a sugestão de uma abordagem para a ciência da religião, a descrição resumida da ideia de Merleau-Ponty feita por Silva (2012, p. 145) nos parece bem útil:

Aos olhos de Merleau-Ponty, a obra goldsteiniana é exemplarmente aquela que lapidarará o conceito de estrutura introduzido pelos gestaltistas, fulgurando-o sob um novo alcance semântico. Goldstein pensa a noção de estrutura sem adstringi-la a qualquer base imutável, causal, substancialista. A Gestalt não é nem “coisa”, nem “ideia”, mas, como as duas faces de Janus, ela exprime a dobra essencial, se tornando, agora, “[...] um sistema concreto e encarnado” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 146), em que cada elemento é significativo do conjunto, mesmo quando os demais elementos não parecem ter relação alguma entre si (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 130). Desse modo, “[...] a estrutura não é um elemento do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 153), mas a inteligibilidade dialética, a mola propulsora que perfaz o vai e vem entre o natural e o cultural, circunscrevendo-os numa racionalidade mais alargada que os compreendam. Fenômeno indivisível, originariamente plástico,

109 Segundo os experimentos de Goldstein, pode-se afirmar, por exemplo, que o indivíduo com transtorno afásico perde o poder de expressão simbólica ligada à atitude abstrata, e a conclusão derivada disso é que a afasia não é apenas uma alteração na linguagem, mas uma privação de uma percepção ordenada do mundo (SILVA, 2012, p. 142).

elástico e, por isso mesmo, produtivo, a Gestalt é um “[...] princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, algo (*Etwas*) pelo qual os fenômenos parcelares seriam a manifestação” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 258). Ela se compreende então como uma espécie de charneira central, sendo a expressão de uma deiscência enquanto experiência de abertura e transcendência, carne, generalidade, duplo fundo do vivido, o princípio mesmo de coesão enquanto “[...] descoberta de uma nova maneira de ver o Ser” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 318).

O argumento de Merleau-Ponty precisa ser levado em consideração duplamente. É preciso reconhecer essa estrutura da linguagem no comportamento do indivíduo ou comunidade estudada, mas também reconhecer uma Gestalt do (a) próprio (a) pesquisador (a) implícita em seus textos, uma maneira de ver o Ser que seja a mola propulsora que orientará os juízos latentes nas críticas realizadas. Contudo, todo esse prolegômeno nos serve, nesse momento, apenas como indicativo de que postular a religião como linguagem sem descrever e delimitar seus horizontes, diferenciando-a de outros modos de linguagem (modos de se relacionar com o mundo), seria propor que o estudo da religião é na verdade o estudo da linguagem, nos termos apresentados por essa concepção de linguagem. Derivaria disso que a religião teria seu sentido tão alargado que o estudo da religião equivaleria de modo muito próximo a um estudo do comportamento humano em geral. No limite, não faria sentido pensar uma Ciência da Religião (ou estudo da religião) restritivamente, uma vez que estaríamos falando puramente de uma Ciência Humana em toda sua amplitude.

Para deixar mais claro o argumento, uma pergunta que poderíamos fazer seria: qual o elemento comum entre uma “linguagem da esperança” e uma “linguagem dogmática” que nos possibilite assumi-las como religião em detrimento de outros modos de linguagem? Afinal, é o próprio Alves (1973a, p. 132, tradução nossa) que irá afirmar: “A religião é um tipo especial de idioma¹¹⁰. Não difere de outros idiomas em sua origem. Como qualquer outra língua, foi criada pelo homem e todos os seus símbolos estão relacionados à vida prática do homem, isto é, às condições de sua

110 Na citação original há uma nota de rodapé onde lê-se: “No prefácio à 2. ed. de *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach é possível encontrar uma explicação do porquê F. entendia a teologia como antropologia, baseando-se na compreensão geral de linguagem”. Está é uma das pistas que seguiremos para tentar entender a própria noção alvesiana de religião.

humanização e sobrevivência”. Retomamos à pergunta, também realizada por Alves (1975, p. 11, grifo nosso)

O que é a religião? Pode parecer estranho que façamos tal pergunta, quando tudo o que já dissemos até agora parece pressupor que todos sabemos, de uma forma ou de outra, sobre que estamos falando. Infelizmente, entretanto, quando tratamos com fenômenos humanos, não há respostas unívocas para as perguntas. A realidade aqui possui **várias camadas de significação**. Temos que proceder como alguém que tira as pétalas de uma flor: por um método de aproximações sucessivas, provisórias e que deverão ser corrigidas posteriormente.

É assim que Alves apresenta a empreitada a que se propõe no livro *O Enigma da Religião*. Como prelúdio, asseveramos que a análise da obra alvesiana demonstra que ele não considerava todas as linguagens como religiosas, ainda que pudessem de algum modo desempenhar uma função religiosa — veremos isso mais adiante. Alves diferencia, por exemplo, da religião a linguagem científica (ALVES, 1975, p. 25), a mágica, o brinquedo, a arte, que seriam todas “expressões da imaginação, são todos simbolizações do Eros. Surgem de uma mesma dinâmica emocional. São todas elas ‘suspiros da criatura oprimida’ em busca de um mundo para ser amado. A religião é uma destas expressões”. Embora o próprio Alves (1975, p. 56) afirme que a experiência religiosa esteja muito próxima das experiências estéticas e lúdicas elas possuem importantes diferenciações.

Para além disso, há ainda uma outra questão a ser analisada na proposição da religião como linguagem, ela surge como um aparente deslize do próprio Rubem ao falar sobre o misticismo. Essa “nova forma de religião” é apresentada por Alves (1975, p. 109) a partir de sua etimologia que indica a dimensão de “mistério” derivada do verbo *muein*, que significa “fechar os olhos” e “fechar a boca”. “Ele indica uma experiência que está fora da nossa cognição normal. Mas a nossa cognição normal é condicionada pela linguagem. Eu vejo aquilo que minhas estruturas linguísticas me permitem ver”. Ou seja, a mística é uma anulação da linguagem,

A experiência mística não tem primariamente a ver com a contemplação de outras coisas (os próprios místicos negariam isto), mas com a repentina e inesperada sensação de não se sentir em casa naquilo que era antes considerado como familiar, abrangente, total, real. A racionalidade do cotidiano se revela como irracionalidade por se apresentar como resultado de uma construção arbitrária das nossas descrições. (ALVES, 1975, p. 110)

A experiência mística é aceitação insuperável do problema da habitação humana. O que é real não pode ser real, mas não há nenhuma possibilidade de resolução desse dilema entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Para Alves (1975, p. 111) o místico “parece-nos, assim, ser uma quebra do feitiço da linguagem que a sociedade cristalizou e, portanto, uma abertura aos níveis da realidade que escapam às previsões da nossa linguagem”.

Questão semelhante pode ser percebida naquela que Alves denominou a experiência religiosa primordial: a conversão (1975, p. 56), caracterizada pela crise dos padrões de interpretação e de sentido, até então normativos (ALVES, 1975, p. 73), na suspensão da linguagem, “ela é uma crise de sistemas de referência. O mundo das rotinas é forçado a parar. O homem se defronta com o Nada envolvendo o Ser, com a falta de fundamento dos próprios fundamentos. Com ela processa-se a dissolução do mundo, ou seja, a destruição de suas pretensões divinas” (ALVES, 1975, p. 74). Podemos certamente afirmar, com alguma boa vontade hermenêutica, que a conversão é um momento anterior à religião, não se tratando ainda da religião em si. Para isso teríamos que reafirmar a contradição de Alves ao postular a mística — que em essência é um prolongamento desse momento primordial da experiência religiosa — como uma forma de religião. Outro caminho seria reconhecer essa face da religião como desestruturação do mundo¹¹¹, ainda que poucas vezes manifesta.

Doravante, antes de falarmos propriamente das camadas que compõe o enigma da religião, creio ser relevante expormos a religião de Rubem Alves, isto é, compreender o desenvolvimento da religiosidade do autor aqui estudado e as consequentes implicações da busca alvesiana por uma *ordo amoris* na construção da sua concepção de religião e na elaboração de sua teoria do conhecimento.

3.1.2 Deus morreu! Viva Deus!

Deus é essa fisgada sem nome que sinto no coração. Ela tem hora certa para aparecer: no crepúsculo. [...] “Por causa dessa dor sem nome eu acendo meus

111 Pires (2015, p. 207) desenvolve um pouco desse aspecto ambíguo da religião na análise que faz do filme *Teorema* de Pier Paolo Pasolini.

*altares com poesia e música para colocar beleza no abismo escuro...” Não, não acredito em Deus. Mas sinto a fisgada...
Rubem Alves*

Um bom leitor do Rubem poderá ficar com uma sensação de que o traí no capítulo anterior, uma vez que o argumento que construímos parece ignorar que ele era sobretudo teólogo e por sustentar toda nossa conversa a partir de autores de outras vizinhanças. Não se trata de negligência, pretendemos tratar aqui de tais questões. É verdade que não há nenhuma justificativa excepcional para essa clivagem entre o fundamento teológico alvesiano e suas outras idealizações teóricas, de modo que o que escrevemos aqui pode ser lido como “nota de lado” à antropologia alvesiana descrita anteriormente. Nossa alegação é, portanto, estritamente organizacional, visto que entender o contexto teológico experimentado por Alves ao longo de sua vida influenciou profundamente a sua noção de religião, bem como sua teoria do conhecimento/comportamento.

Até sua chegada ao seminário, Rubem era um pietista¹¹² fundamentalista¹¹³, portanto, um jovem seminarista que sustentava seu mundo em duas atitudes aparentemente opostas, mas que apontavam igualmente para o céu e afirmavam a provisoriedade da vida terrena. Shaull, como professor, foi o grande responsável por fazer ruir as colunas da abóboda do mundo alvesiano trazendo o paraíso ao chão, questionando se os alunos não se davam “conta de que o sagrado não podia crescer em jardins internos e protegidos, que ele é selvagem e indomável, vento que sai pelos desertos ressuscitando mortos e, pelas cidades, assobiando nos mercados, nas escolas, nos quartéis, nos palácios, nos bancos” (ALVES, 1985b, p. 22). Segundo

112 Ao se autodefinir assim, Alves (1985b, p. 21) explica: “um pietista é um ser manso e ingênuo, preocupado sobretudo com a intensidade das emoções. [...] Não se interessa muito pela ortodoxia, e afirma que a presença de Deus em uma pessoa não se manifesta nas ideias que ela tenha em sua cabeça mas antes na qualidade da vida pessoal, expressa em emoções de arrependimento pelos pecados cometidos, o desejo de viver uma vida santa, e a paz interior.

113 Nas palavras de Alves (1985b, p. 20), um fundamentalista “acredita que o destino eterno das pessoas depende de elas pensarem como ele pensa, e por isto mesmo considera como hereges e perdidos os outros que pensam de forma diferente. O seu ideal é um mundo de ecos, em que ela fala suas coisas e todos os outros as repetem. Ele possui ideias definitivas sobre a anatomia e a fisiologia divinas; afirma a inerrância da Bíblia em todos os assuntos e também a inerrância das suas interpretações, o que o torna praticamente infalível; possui um catálogo de pecados; vive sob a certeza da fúria divina contra todos os ímpios, que são aqueles que dele discordam; e se dedica, como cavaleiro andante, a convencer os outros das suas verdades e a perseguir os que pensam de forma diferente”.

Alves, esse questionamento de seu mestre era visto por outros teólogos como secularização, uma tentativa de elidir os espaços sagrados internos dos espaços seculares externos. O fato é que se para estes outros teólogos isso significava que “Deus morreu! O sagrado chegou ao fim!” (ALVES, 1985b, p. 22), para Alves e os demais seguidores de Shaul isso representava substituir o antigo ideal de converter o mundo à igreja para o seu oposto, converter a igreja ao mundo. Em outros termos, poderíamos dizer que Shaul reorientou uma concepção de mundo sacerdotal desejada por Alves para uma visão mais alinhada ao profetismo bíblico¹¹⁴. A teologia de Shaul ensinava a revolução, era o anúncio de um furacão que estava a caminho: Deus, o grande furacão. Como explica o próprio Alves (1985b, p. 23):

Eu acho que a teologia do Shaul foi isto, uma meditação sobre o furacão. E o que é interessante é que ele falava sem medo, como se o furacão não fosse coisa ruim: o furacão como sinal de esperança... Não é curioso isto? Claro que todo furacão vai deixando um rastro de destruição, tem de passar pela morte. O que, evidentemente, violenta nossas formas comuns de pensar. É justamente a dissolução da morte que nos horroriza. Daí, a luta pela preservação das coisas, tais como elas são hoje, o medo do futuro (tempo onde a morte se esconde), o desejo de construir fortalezas que nos protejam para a eternidade. O Shaul, ao contrário, entendia que a única forma de triunfar sobre a morte é passando através dela. É necessário morrer para ressurgir. Como o capim que de novo brota depois da queimada, assim existe vida nova depois do furacão.

Estes relatos de Alves sobre Shaul, escritos já em uma fase madura de sua reflexão teológica, indicam uma espécie de conversão em seu pensamento, ali se encontravam as sementes do olhar a esperança como chave hermenêutica e a ressurreição do corpo como intenção escatológica. No bojo dessa virada teológica, Alves iria ainda carregar as reflexões teológicas mais ventiladas no século XX. Como bem explica Huff Júnior (2017, p. 56), o percurso teológico de Alves se dá no ponto de encontro e divergência entre “um fundamentalismo a um só tempo ortodoxo e avivado e a teologia liberal”.

¹¹⁴ Segundo o próprio Alves (1975, p. 138, 139) “Os sacerdotes se movem pelos corredores e salas dos palácios. Os profetas são aprisionados em calabouços”, ou seja, o sacerdote representa a defesa da instituição religiosa, o sacerdote é geralmente aquele que irá se opor ao sacerdote correndo o risco de ser punido por suas heresias. Alves complementa ainda numa nota explicativa “não estou pensando no sacerdote como clérigo. Tenho em mente a categoria sacerdote, tal como usada por Leszek Kolakowski. ‘Sacerdócio’, diz ele, “não é simplesmente o culto do passado contemplado através de olhos contemporâneos, mas a sobrevivência do passado sob uma forma não transformada. Ele é, assim, não apenas uma certa atitude intelectual para com o mundo, mas, na verdade, uma forma de existência do mundo, ou seja, a continuação de uma realidade que não mais existe”.

Segundo Tamayo-Acosta (2017, p. 59, 60) as principais correntes teológicas dessa época podem ser agrupadas em torno de cinco movimentos: 1) a teologia liberal representada por Adolf Harnack, que defendia a necessidade de uma teologia científica, entendida como saber histórico e reflexão crítica, livre do dogma; 2) a teologia dialética [teologia da crise, teologia da Palavra, neo-ortodoxia], cujo expoente mais conhecido foi Karl Barth e para quem o ponto de partida de toda teologia não é o ser humano, mas Deus e sua palavra. 3) o giro antropológico, que possuía como horizonte o ser humano em sua dupla dimensão de subjetividade e historicidade — movimento que pode ser representado pela teologia existencial de Rudolf Bultman, a teologia hermenêutica de Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, a teologia da cultura de Paul Tillich e a teologia transcendental de Karl Rahner; 4) as teologias centradas nas relações entre cristianismo, modernidade, secularização e libertação, tendo como origem principalmente os textos de Dietrich Bonhoeffer. Para Tamayo-Acosta (2017, p. 60, tradução nossa) o quarto movimento:

É o aprofundamento na virada antropológica precedente e uma concretização da filosofia da história. Assume criticamente a modernidade, sublinha o aspecto social do ser humano e enfatiza o significado público-crítico do cristianismo sem levar à confessionalização da sociedade, da cultura e do Estado. Suas tendências mais importantes são: teologia das realidades temporais, teologia da secularização, teologia da revolução, teologia da esperança, teologia política, teologias da libertação e teologia feminista.

O quinto movimento, segundo Acosta, se dá na teologia intercultural, interétnica, inter-religiosa e ecológica, cujas principais referências não são a herança cultural-religiosa ocidental, nem o antropocentrismo presente nas teologias precedentes, mas a diversidade cultural e a interculturalidade.

É no interior do terceiro e quarto movimento que se insere a produção teológica de Rubem, primeiramente como uma resposta à questão levantada por Lehmann, como já citado, à Barth¹¹⁵: “o que é necessário fazer para que a vida permaneça humana em nosso mundo?” (ALVES, 1987, p. 91). A pergunta dá-se no conflito entre o otimismo do liberalismo no século XIX e as duras realidades da experiência histórica marcada pela guerra mundial e a frustração com as expectativas não

115 Para os termos do nosso trabalho, importa-nos aqui somente a recepção que Alves faz desses autores e não as obras dos mesmos.

alcançadas pelo progresso tecnológico. A libertação humana não veio e a falha no liberalismo parecia mostrar que “a história não é portadora da humanização; ela não pode oferecer quaisquer promessas messiânicas; pelo contrário: o que nos oferece é o desespero, a frustração e a destruição do homem” (ALVES, 1987, p. 91, 92). Destarte, para Barth¹¹⁶ não havia qualquer esperança para o homem na história, somente em Deus e na negação da história. Daí a designação teologia da crise¹¹⁷, cuja verve estava na Bíblia e “a Bíblia não fala de progresso”, ela nos desloca para outro tempo, tarefa “absolutamente indispensável à nossa vida, quando a Sagrada Escritura e a proclamação de sua mensagem nos chamam e nos transportam de nosso tempo para aquele outro, quer dizer, o de Jesus Cristo” (BARTH apud ALVES,

116 A respeito de Barth, Alves (2005, p. 307, 308) destaca que “Sua teologia significou um rompimento radical com o liberalismo dominante na teologia europeia, nas duas primeiras décadas do século. Em 1918, publicou um comentário sobre a Carta de Paulo aos Romanos, que se constituiu num marco de ruptura. Inspirado em Kierkegaard, estruturou a sua teologia sobre o pressuposto da ‘infinita diferença qualitativa entre o tempo e a eternidade’ e, portanto, da absoluta descontinuidade entre o espírito humano e o Espírito Divino. Assim, a Palavra de Deus não é uma resposta às questões existenciais que o homem propõe, mas antes a própria abolição destas questões. Não há continuidade entre razão e fé. Sobre tal base lançou um ataque ao conceito de analogia *entis*, central na teologia católica, que afirma existir uma continuidade entre

estrutura da criação e a estrutura do criador. É a analogia *entis* que se constitui na base da teologia natural: ascender do mundo e da razão até a eternidade e o conhecimento de Deus. *Nein* (não), este foi o título de um pequeno opúsculo em que Barth rejeitava a proposta de uma teologia natural, feita por seu companheiro Emil Brunner. A Palavra de Deus não responde às perguntas humanas. Ela nega a validade dessas perguntas. Deus não é o ser do argumento ontológico de Anselmo: ‘*aliquid quo nihil maius cogitari possit*’, aquilo além do que nada de maior pode ser pensado. Se assim fosse, Deus seria o limite da razão. Sem dúvida alguma, o maior dos objetos possíveis de conhecimento. Mas, ainda assim, continua a ser um objeto do conhecimento. Permanece dentro dos limites da razão. Mas a revelação não é a coroa lógica e ontológica do mundo. Ela é a sua negação. Portanto, não é a razão que constitui a fé. Ao contrário, a racionalidade teológica se constitui quando a razão entra em colapso, quando o espírito humano ouve a Palavra de Deus”.

117 Em outro livro Alves (2005, p. 258) expõe essa perspectiva teológica da seguinte forma: “O seu pensamento [de pensadores como Emil Brunner e Karl Barth] se forjara em meio às grandes crises da Europa — a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Comunista, a Segunda Guerra Mundial —, situações em que a Igreja se viu envolvida, contra a sua vontade, nas correntes da história. A passiva atitude dos protestantes na Alemanha, silenciosos, na melhor das hipóteses, ou ativamente apoiando o nascimento e o desenvolvimento do nazismo, levantou sérias questões acerca das responsabilidades políticas dos cristãos. Pode a Igreja silenciar quando seis milhões de judeus estão sendo exterminados, alegando que a sua competência se restringe ao reino espiritual, sendo-lhe vedado envolver-se na política? Não. O Deus de Jesus Cristo implica uma radical negação de todos e quaisquer poderes totalitários, e, portanto, a relação do cristão com a ordem política não pode ser de ajustamento, mas antes de tensão crítica. É significativo que essa escola teológica tenha recebido o nome de ‘teologia da crise’”. Segundo Gibellini (2002, p. 23, 24) “a teologia dialética, portanto não é uma *Vermittlungstheologie* [teologia da mediação] — uma teologia conciliadora como eram a *Erlebnistheologie* [teologia da experiência] e teologia liberal — que tenta harmonizar Deus e o homem, fé e cultura, e sim uma teologia que nasce em um tempo de crise, mais precisamente entre tempos de crise, mas — esteja ou não marcada pela crise daqueles anos — não é daí que lhe advém a denominação de teologia *da crise*, e sim por conceber Deus como juízo, como crise de todo o humano. A crise, como também o paradoxo (também é denominada teologia *do paradoxo*) são figuras que evidenciam a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. [...] ela se apresenta como uma teologia da Palavra de Deus, que utiliza um método dialético”

1987, p. 101). Logo, em Barth, o único ato transformador humano possível seria a pregação da Palavra.

Por outro lado, a Teologia da Esperança de Moltmann parecia não oferecer também respostas quanto à possibilidade humana de criação de uma nova história, isto porque em Moltmann o futuro, como alternativa à realidade, já nos é ofertado como um objeto acabado. “Chega-se então à conclusão — bastante difícil de ser fundamentada historicamente — de que não existe proximidade entre o homem e a negatividade de seu presente, e que ele sente a sua negatividade apenas quando ela está mediada por uma esperança transcendente” (ALVES, 1987, p. 108). O que ocorre é uma negação do presente a partir de uma leitura da “palavra de Deus” anunciadora de uma verdade que está no futuro. É o futuro aguardado que gera a crise no presente e não a crise do presente que faz nascer uma esperança no futuro (ALVES, 1987, p. 109). Destarte, Moltmann se aproxima a Barth, uma vez que:

Em última instância, a ação que liga genuinamente o homem à transcendência consiste na pregação e na audição da palavra. O resultado desta posição quanto à ação segue-se naturalmente: a ação não nasce da exigência da situação; não consiste no ato criativo que historicamente nega a negação e a esperança humanas; ela se toma imitação. O homem, por conseguinte, não é o criador do novo futuro. Ele é, sim, aquele que age “à luz do futuro prometido, que virá.”

Alves não estava satisfeito com as opções. Também rejeitava a hipótese do existencialismo teológico representados por Kierkegaard e Bultmann. A infinita diferença qualitativa entre a transcendência/liberdade e o mundo objetivo — i.e., a diferença entre a eternidade e o tempo — defendida por eles tornava impossível “conceber a transcendência como um impacto sobre o tempo, como modificadora das estruturas do tempo e, assim, criadora do novo, da forma como o humanismo político a concebe. O transcendente permanece sempre fugidio: uma sombra que jamais se torna história” (ALVES, 1987, p. 82). Ou seja, o mundo objetivo nunca será um lar, e a humanização, portanto, nunca poderá ser entendida como a transformação do mundo humano para o ser humano. Logo, segundo Alves (1987, p. 86), tornar-se humano para o existencialismo teológico é tornar-se livre subjetivamente através de uma nova autocompreensão. A proposta não fornecia um projeto político de ação.

Rubem Alves estava à procura da revolução sugestionada por seu professor Richard Shaull. Para entender um pouco mais deste contexto é preciso relembrarmos

a história de formação de Shaul e de Rubem Alves, ambos alunos no Seminário Teológico de Princeton. Teólogos como Barth¹¹⁸, Niebuhr, Bultmann, Tillich, Kierkegaard e Bonhoeffer foram o artifício utilizado por John Mackay em 1936, data em que assumiu a direção do Seminário Teológico de Princeton, para reescrever a história da instituição, reconhecida como o berço do fundamentalismo¹¹⁹. Huff Júnior (2012, p. 54) assinala que as perspectivas de uma teologia progressista e arejada trazidas através das ideias de tais autores demarcaram mudanças significativas no campo teológico protestante em temas como: “os estudos bíblicos, a preocupação social, a teologia, e a natureza e a missão da igreja — temas, não por acaso, estruturantes de toda a teologia de Shaul” e conseqüentemente da trajetória alvesiana, evidenciados principalmente, mas não somente, em *Da Esperança e A Geração do Futuro*.

Esse neo-protestantismo¹²⁰ funcionou na tese¹²¹ defendida por Alves em seu doutoramento no Seminário Teológico de Princeton mais como uma pergunta inicial que direcionaria os horizontes de seu trabalho do que como sustentação do argumento teológico que estava propondo, ou seja, Alves (1987, p. 32) não estava em busca de um conhecimento contemplativo sobre determinado campo de estudos, não lhe bastavam as abstrações filosófico-teológicas em voga, sua preocupação era com seu próprio destino e o destino de sua gente, coisa que não seria alcançada a partir de exercícios analíticos. Rubem queria fazer uma eclesiologia, “um exercício em utopia, as marcas de uma comunidade que não existe em lugar algum (é invisível) e que, por isto mesmo, está em todos os lugares (é católica, universal), um horizonte do desejo, algo que ainda não nasceu mas que, se nascesse, o mundo todo sorriria”

118 O Seminário Teológico de Princeton mantém hoje um centro de estudos sobre Barth (The Center for Barth Studies) cujo objetivo, além de manter uma das maiores coleções de textos sobre o autor, é prover pesquisas sobre a vida e a obra de Karl Barth. (Disponível em: <<http://barth.ptsem.edu>>. Acesso em: 19 de nov. 2019). O próprio Karl Barth chegou a apresentar conferências no seminário em 1962.

119 Como esclarece Huff Júnior (2012, p. 50) “com raízes que remontam ao contexto do primeiro grande avivamento e às origens da Universidade de Princeton, o seminário, na virada dos séculos dezenove e vinte, fora a casa de máquinas do movimento fundamentalista, abrigando teólogos que entrincheiravam-se numa luta aguerrida contra o mundo moderno, sua ciência e a crítica moderniluminista à religião. O tom era o de uma ortodoxia que se construía a partir da busca dos conteúdos fundamentais da fé cristã. Daí a publicação da série de doze livretos intitulada *The Fundamentals* (1909-1915), marcada pelas já mencionadas ideias da inspiração verbal, literal, da bíblia; a divindade e o nascimento virginal de Cristo, seu sacrifício expiatório e vicário, sua ressurreição e sua segunda vinda à terra para um reino milenar”.

120 De acordo com Huff Júnior (2012, p. 55) essa designação dada por George Hunt abarcaria as diferentes tradições teológicas do século XX.

121 Tese intitulada como *Towards a Theology of Liberation* (Para uma Teologia da Libertação) que mais tarde foi publicada com o título *Theology of Human Hope* (Teologia da Esperança Humana).

(ALVES, p. 1987, p. 36, 37), mas de antemão estava condicionado às regras do jogo acadêmico e uma tese acadêmica deveria “ser um exercício analítico, pura demonstração de maestria técnica. Trabalhar sobre o pensamento dos outros” (ALVES, 1987, p. 38). Em consequência, sua tese não foi bem recebida pela banca, ele mesmo narra o acontecimento:

A defesa foi uma batalha. Compreendo. Por decisão própria escrevi o que quis. Pecado de ‘*superbia*’ [orgulho]. O texto deve ter ofendido gostos acostumados a teologias mais gentis. Alguma punição deveria ser imposta. Desejava-se ou a reprovação ou que eu escrevesse tudo de novo. Meu amigo R. Shaul, entretanto, deixou claro que eu nunca faria isto. Não suportaria um ano a mais nos jardins suspensos de Babilônia. Passaram-me com a nota mais baixa possível. Não sabia que aquele era um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: teologia da libertação... (ALVES, 1987, p. 41)

É importante ressaltar que muito embora Alves possua posteriormente esse discurso de afastamento da linguagem acadêmica¹²², grande parte de sua produção bibliográfica foi acadêmica, obedecendo certa disciplina de pensamento e argumentação crítica, dialogando com outros autores. Inclusive ele só é capaz de desenvolver suas críticas a partir das abstrações da própria “Academia” e do rigor lógico-filosófico.

Ao comentar a recepção da obra alvesiana nos EUA, Barreto (2014, p. 141) destaca o acento especial do elogio feito por Cox à tese de Alves no fato de que ele conseguia engajar “alguns dos melhores pensamentos do mundo afluente, incluindo a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, a história científica de Thomas Kuhn e até mesmo a filosofia de John Dewey. Ele combina essas ideias para forjar uma nova teologia verdadeiramente radical, uma teologia de conflito, luta e esperança”.

Isto não significa que Alves não reclamava os teólogos neo-protestantes como fonte de seu pensamento. Se tomarmos o conflito entre o princípio do prazer e o princípio da realidade como horizonte, podemos dizer que Barth, Moltmann, Niebuhr e companhia foram importantes para Alves por acreditarem na possibilidade da negação do presente (ou seja, da realidade) e abrirem caminhos para que fosse

122 Ao fim de um dos capítulos do livro *O suspiro dos Oprimidos*, Alves (1984a, p. 181) escreve, por exemplo: “fiquei meio sem jeito de incluir este artigo. Ele está engomado demais para o meu gosto. O colarinho duro chega a dar-me falta de ar... É que ele foi escrito em língua estranha, para gente de universidade estranha. E, quando se está em casa alheia, é melhor observar as etiquetas do lugar”.

possível pensar politicamente a transformação exigida.¹²³ Nesse sentido, Alves evoca, por exemplo, da teologia hermenêutica de G. Ebeling a hipótese inicial de que a linguagem constitui o espírito de uma comunidade e que, portanto, a libertação histórica depende também de uma alforria das amarras da linguagem que aprenderam e que os levaram a tal momento de crise (ALVES, 1987, p. 119), nesse sentido a fé em busca de libertação é a criação de uma nova linguagem, o que implica a morte de um certo espírito e o triunfo de outro, novo, o que significa também a criação de uma nova comunidade. A comunidade de fé, bem como sua linguagem se movem, “A vida da linguagem da fé, portanto, depende de sua capacidade para negar-se a si mesma, de sua capacidade para mudar e para morrer, de maneira a ganhar nova vida” (ALVES, 1987, p. 121) conseqüentemente “a história da comunidade de fé poderia se escrever através da história do nascimento, morte e ressurreição de suas linguagens” (ALVES, 1987, p. 122).

A crise percebida por Barth resolve-se então não com a fuga da história, mas com o reconhecimento de que a linguagem de fé pregada até então assemelhava-se a um cadáver gelado, que não apenas permanece gelada no mundo dos vivos, como congela tudo a sua volta e se recusa a permitir que o novo ganhe vida (ALVES, 1987, p. 121). A tarefa proposta pelo jovem teólogo Rubem é a criação de uma nova linguagem de fé que permita a libertação histórica do homem. Podemos perceber, portanto, que Alves esteve sempre à procura de uma linguagem que pudesse trazer um novo fôlego na transformação da sociedade, linguagem que desse ao homem condições de perseguir a esperança a partir de sua historicidade. Diferentemente de Moltmann e Barth que afirmavam um futuro formalmente pronto que fazia o presente se mover, Alves (1987, p. 148) prefere crer que o presente cria o futuro.

A realidade, entretanto, era lida por Alves a partir das lentes de autores como Agostinho, que postulava a dicotomia “amor pelo poder” *versus* “poder do amor”, e do realismo cristão¹²⁴ de Reinhold Niebuhr que indicava que grupos e nações não agem

123 Sobre isso, Barreto (2014, p. 142) relembra a recepção da tese de Alves feita por John Wiley Nelson: “O que é mais distintivo sobre o conceito de Alves de humanismo político é que ele combina de forma muito significativa dois motivos diferentes: 1) A negação do presente (encontrada em Moltmann) como a fonte da dor, do sofrimento e da terrível agonia da opressão; e 2) a afirmação do presente (encontrada em Teilhard [de Chardin]) como o lugar onde a batalha pelo futuro se dá, como o locus a partir do qual o futuro emerge”.

124 Sobre isso ver também Huff (2017, p. 57-58)

a partir do amor e da justiça [do poder do amor], mas fundamentalmente em termos do egoísmo [amor ao poder] dos grupos dominantes e privilegiados (ALVES, 1987, p. 162, 163). Outro grande teólogo do século XX evocado por Alves para elucidar o presente foi Lehmann (apud ALVES, 1987, p. 164), para o qual “a ordem da vida na qual todas as coisas criadas são instrumentos da possibilidade e do poder dado ao homem — através da comunhão com Deus — para ser ele mesmo através de sua relação com seu próximo, foi invertida pelo desejo de poder, pelo qual o homem subjuga o seu ambiente e o seu irmão”. Em especial, a atenção de Alves estava voltada para a situação das nações do Terceiro Mundo submetidas à dominação colonial e neo-colonial que expropriou suas riquezas e transformou-as em sub-sistemas subalternos às economias dos senhores. “Esta é a política do medo do futuro, a política da preservação do ontem e do aborto do amanhã” (ALVES, 1987, p. 166). Como se vê, desde seus primeiros textos, Alves já se preocupava com um certo tipo de progresso científico-tecnológico a serviço da manutenção dos privilégios dos poderosos.

Santa Ana (2007, p. 86, 87) constata acertadamente que desde sempre Alves possuía uma predisposição ética, traduzida numa linguagem de esperança que só poderia ser gestada de tal forma por alguém que entendesse o contexto dos povos colonizados. Ainda crente na possibilidade de tal linguagem ser concebida no interior da comunidade de fé, Alves postulava um humanismo messiânico¹²⁵.

Nesse ponto concordamos com a divisão proposta por Acosta descrita anteriormente. É na quarta dinâmica teológica que se insere plenamente a tarefa alvesiana de produção teológica; uma crítica à modernidade feita a partir do cristianismo e que trazia em sua reflexão as marcas da secularização percebida na constatação de Bonhoeffer e explicitada por Alves (1972a, p. 183):

O movimento que se iniciou no século treze... na direção da autonomia do homem ... completou-se, de certa forma em nossa época. O homem aprendeu a lidar com todas as questões de importância sem recorrer a Deus como uma hipótese funcional... Cada vez se torna mais

125 “Quando a linguagem do humanismo messiânico fala sobre a vontade de Deus, ela indica que, porque o tempo expressa a pressão do espírito e da liberdade, em busca de sua meta, ele jamais poderá se deter. Cada presente é experimentado como um tempo-rumo-ao-novo-amanhã. Assim, o novo amanhã mostra-se a única determinação do presente. Desta forma, Deus é o nome que se dá à presença do futuro. Ele é a liberdade na história, que faz transcender sua forma presente em direção a uma possibilidade de libertação humana (ALVES, 1987, p. 145).

evidente que tudo funciona normalmente sem Deus. Já se admite que o conhecimento e a vida são perfeitamente possíveis sem ele. Desde Kant ele foi relegado à esfera para além da experiência.

Viva Deus! Deus morreu! É esse o título do artigo escrito por Alves (1972) e que a meu ver demarca o distanciamento, sem ressalvas, da teologia teísta. Movimento que implica também uma mudança entre um discurso pensado para a comunidade de fé em direção a um discurso que quer reinterpretar a religião tendo em mente a constatação que abstrai de Bonhoeffer:

Nos seus escritos a secularização do mundo, que a apologética religiosa tradicional procurava atacar, é recebida como uma dádiva graciosa. Vivemos, ele diz, num mundo que atingiu sua maioridade, que não mais aceita a tutela de autoridades religiosas. Na realidade, vivemos nos dias em que a religião agoniza. Chegou ao fim a preocupação pela salvação individual e pelo mundo metafísico, acima do nosso. As poucas pessoas religiosas que ainda restam — isto é, pessoas dominadas pela preocupação principal, com a salvação pessoal ou com a realidade do mundo metafísico são umas poucas que “sobraram da era da cavalaria” ou “uma ou duas que são intelectualmente desonestas”. (ALVES, 1972d, p. 31)

Mas Alves ainda não estava tão decidido a abandonar o símbolo da esperança, Deus. Ainda que o Deus ídolo que faz milagres e que resolve os problemas da humanidade não encontre mais habitação na nova linguagem religiosa, uma nova linguagem capaz de articular a experiência de Deus deveria nascer do paradoxo de que a ausência de Deus é a única forma de sua presença e sua morte a única expressão de sua vida. Isso pode ser bem traduzido na citação de Tillich dissertada por Alves:

O Deus do teísmo teológico é um ser ao lado de outros e como tal é uma parte da realidade como um todo. É certo que ele é considerado a sua parte mais importante, mas não obstante como parte e como subordinado é estrutura do todo... Como tal ele é determinado pela estrutura sujeito-objeto da realidade, ele é um objeto para nós, como sujeitos. E ao mesmo tempo nós somos objetos em relação a ele como sujeito. E isto é decisivo para a necessidade de se transcender o teísmo teológico. E isto porque Deus como um sujeito me transforma num objeto que nada mais é que um objeto. Ele me priva de minha subjetividade porque ele é todo-poderoso e onisciente. Eu me revolto e tento transformá-lo num objeto, mas a revolta fracassa e se transforma em desespero. Deus se apresenta como o tirano invencível, que faz com que todos os outros seres que com ele se relacionaram percam sua liberdade e subjetividade... Ele se torna o modelo de tudo aquilo contra que o Existencialismo se revoltou. Este é o Deus que tinha de ser morto, nas palavras de Nietzsche, porque ninguém pode suportar ser transformado em mero objeto que é

conhecido e controlado de forma absoluta. *Esta é a mais profunda raiz do ateísmo. É um ateísmo que se justifica com reação contra o teísmo teológico e suas implicações perturbadoras.* (TILLICH apud ALVES, 1972d, p. 32,33)

Posicionamento que gerou severas críticas de Boyd Hunt, pois era questionável se tal proposta assumida por Alves em sua tese poderia ser considerada cristã, uma vez que Deus é definido em relação ao poder da humanização que permanece ativo na história (BARRETO, 2014, p. 142), ou seja, como um símbolo de esperança. Alves estava colocando em prática a aspiração de Bonhoeffer, i.e., enfrentando todas as questões importantes sem recorrer a Deus — o Deus do teísmo — como uma hipótese de trabalho, ao mesmo tempo em que almejava suplantando dois tipos de consciência opostas: a linguagem do humanismo político, que não encontrava na história nem na realidade as ferramentas para a transformação,¹²⁶ e a linguagem teológica, que pregava sobre uma libertação para além da história. Por um lado, uma negação do negativo (realidade), por outro uma positivação do negativo (ALVES, 1987, p. 72-80).

A nova eclesiologia desejada por Alves encontra abrigo na linguagem do humanismo messiânico, mas esta ainda precisa responder às críticas quanto a sua aparente não-historicidade, i.e., a noção de que o ponto de partida para a tarefa da libertação humana encontra-se numa ideia, uma esperança ou um paradigma não-extraídos da história. Sua resposta a tal perquisição se dá a partir da experiência histórica das comunidades bíblicas. A sobrevivência de Israel no cativeiro demonstrou que não só não havia qualquer possibilidade de libertação¹²⁷ como também o fato de

126 Sobre isso Alves (1987, p. 136) afirma: “O problema que a linguagem do humanismo político apresenta,

todavia, é se é possível permanecer histórica e otimista ao mesmo tempo. Poderá esse otimismo, acerca do homem como único criador da história, sobreviver ao se defrontar com o fato brutal do poder no presente mundo? Não seremos levados a concordar com Marcuse quando este diz que ‘nada indica que [possamos confiar em que] o fim será bom [pois]... as capacidades econômicas e tecnológicas das sociedades estabelecidas são suficientemente amplas para permitir ajustes e concessões aos marginalizados, e suas forças armadas são suficientemente treinadas e equipadas para cuidar de situações de emergência?’ Marcuse indica muito bem qual é o problema da linguagem do humanismo político: ela não possui quaisquer ‘conceitos que poderiam transpor o fosso cavado entre o presente e o futuro; não sustentando nenhuma promessa nem mostrando qualquer sucesso, ela continua negativa’. (H. Marcuse, *One-dimensional man*, p. 257.) Aqui nos defrontamos com a terrível possibilidade de um mundo sem futuro, no qual a abertura humana ao porvir seja domesticada pelo poder dos sistemas dominantes”.

127 “Os caminhos objetivos pareciam igualmente bloqueados. O jugo da escravidão era pesado. O opressor era militarmente forte. E eles, escravos, eram fracos, desarmados, sem disciplina ou determinação. O poder político do Egito, os intransponíveis obstáculos da jornada, a sobrevivência no deserto, o problema da conquista da terra” (ALVES, 1987, p. 139).

que ela não era plenamente desejada¹²⁸, o futuro estava fechado. É nesse ponto que Alves apresenta de modo mais pujante a positividade da religião enquanto fenômeno transformador ao afirmar,

O povo de Israel, conseqüentemente, não podia ver a libertação nem como resultado de sua determinação para ser livre, nem como tendo-se tornado possível pelas circunstâncias. Ele não se fez livre: foi obrigado a ser livre. A linguagem do humanismo messiânico não é mais que uma expressão dessa experiência histórica de liberdade e libertação “apesar de”, quando todas as possibilidades subjetivas e objetivas de liberdade, imanentes da história, haviam sido abortadas. Assim, tal linguagem é inteiramente histórica, apontando para a emergência, na história, da eficácia apesar da fraqueza humana, apesar da insuplantável força dos poderes que mantinham o homem cativo. Ela se mostra uma linguagem nascida da experiência da eficácia histórica não como resultado do poder humano, e sim como uma dádiva: a eficácia enquanto graça, a eficácia “apesar de” (ALVES, 1987, p. 139).

Assim, Alves intenta resolver a questão da historicidade apontando um ato libertador eficaz germinado por uma experiência religiosa. Mas “Deus” parece estar sendo evocado como aquele que obriga a comunidade a ser livre, “Os fatos libertadores, foram então proclamados como atos de Deus. Não eram simplesmente resultado das circunstâncias, mas expressões de uma liberdade transcendente, que graciosamente se destinara a um novo homem, a um novo tempo, a uma nova Terra” (ALVES, 1987, p. 140). Posteriormente trataremos melhor da questão Deus, por ora, basta dizer que ao afirmar que a comunidade enxergava Deus como um poder além-história capaz de impulsionar o movimento que mudaria a história não significa dizer que Alves estivesse pensando Deus teisticamente, basta-nos pensá-lo como um símbolo que dá poder à realização da *ordo amoris*¹²⁹.

Para avançarmos no argumento, em tese, ao afirmar a historicidade do humanismo messiânico estribado na experiência histórica da comunidade de fé, Alves (1987, p. 140) explica que a nova linguagem religiosa surge a *posteriori* dos fatos libertadores e Deus passa a simbolizar esse poder de libertação humana. Ou seja,

128 Nas palavras de Alves (1987, p. 139): “A linguagem de Israel indica que a preocupação com a libertação histórica não se devia à sua vocação para a liberdade. Eles não estavam comprometidos com uma vocação para serem livres. Pelo contrário: as panelas de carne do Egito eram muito mais atrativas do que a esperança distante de uma terra de liberdade. Preferiam sobreviver no cativeiro a morrer no caminho rumo a um novo amanhã”.

129 Essa categoria não é utilizada ainda por Alves à época da escrita de *Da Esperança* (1969/1987), entretanto, entendo que ela passa a ser usada em *A Geração do Futuro* (1972) no sentido em que a empregamos aqui.

“Deus” não descreve uma ontologia ou uma metafísica, mas àquilo “que ocorreu, ocorre e poderá ocorrer na história”, que projetado nos horizontes de experiência se explicita na expressão “Deus é o nome que se dá à presença do futuro” (ALVES, 1987, p. 145). Em outros termos, Alves está desde já supondo que há uma eficácia histórica no humanismo messiânico, ou se preferirmos um termo atualizado por ele posteriormente, há uma eficácia histórica na religião.

No limite, Alves está dizendo que não é preciso crer no além-história (supranatural) para mudar a história, mas que crer nas crenças construídas historicamente é um modo eficaz de encontrar poder para liberdade humana. A religião nesse caso, se torna importante porque ela dá nome ao poder do amor; dá nome ao desejo por uma *ordo amoris* e a um poder capaz de concretizá-lo. Deus precisa morrer como ídolo, como futuro fechado, como signo, para que ele possa viver como potência, como suspiro dos oprimidos.¹³⁰ É obvio que alguém pode negar essa pressuposição de que Deus é um nome dado a posteriori, mas hipoteticamente é mais plausível que os símbolos se referiam a eventos passados do que a abstrações a-históricas.

A intenção de Alves de criar uma nova linguagem de fé, ou uma nova eclesiologia não pôde ser concluída em sua tese, mas descreveu as características que ela deveria conter: 1) ela deveria ser histórica;¹³¹ 2) a intenção dessa nova linguagem é a libertação histórica do ser humano;¹³² 3) ela não aponta para um núcleo eterno e

130 Essa compreensão alvesiana aparece na assertiva: “Deste modo, a natureza e as origens da esperança bíblica não podem ser entendidas ‘se partirmos da ‘escatologia’, isto é, de uma doutrina ou concepção das ‘coisas finais’, observa Buber. A esperança que não se deriva daquilo que está ocorrendo aqui e agora e que não se relaciona com esta ocorrência, não tem nada a ver com as formas históricas bíblicas de pensar; é especulação, ‘ideia dogmática’, equivoca-se acerca do ‘cerne especial, concreto, histórico [da esperança bíblica, já que esta esperança] não pertence à margem da história, onde ela se dissolve nos reinos da atemporalidade, mas sim ao centro, centro que muda sem cessar, ou seja, pertence ao tempo da experiência e à sua possibilidade’.” (M. Buber, *The prophetic faith*, p. 142.)” (ALVES, 1987, p. 148).

131 “Seus verbos e substantivos referem-se à revelação enquanto história. Tais verbos descrevem e apontam para a dialética política que, no passado, criou o evento da libertação humana da escravidão, tornando assim

possível a esperança. Os substantivos, por sua vez, não se referem a objetos meta-históricos. Pelo contrário: possuem a solidez, a cor, o odor e a forma das coisas terrenas” (ALVES, 1987, p. 215).

132 “A intenção desta linguagem é apenas a libertação histórica dos homens; por isto, em si mesma, ela possui apenas importância secundária. O elemento primário, do qual ela nasce e para o qual aponta, consiste na política da liberdade em processo, na qual a liberdade para o futuro e a liberdade para a vida devem ser encontradas. Sua significação é profética” (ALVES, 1987, p. 217).

absoluto;¹³³ 4) ela é expressão da imaginação¹³⁴. Essa é a religião do Rubem, mesmo que ele entenda que a religião se manifeste historicamente de forma basicamente oposta.

Esse giro antropológico anateísta¹³⁵ e secularizante aproximou Alves de Feuerbach, pois é dele que Alves apreende as expressões “o começo, o meio e o fim da religião é o homem” e que “o verdadeiro sentido da Teologia é a Antropologia” (ALVES, 1987, p. 150). Já em *O Enigma da Religião*, nas reflexões autobiográficas, Alves irá aprofundar tal similaridade na compreensão do fenômeno religioso:

“A religião”, escreve Feuerbach, “é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus segredos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor”. A religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do homem, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor. Quando o coração constrói uma utopia, não está

133 “Se a linguagem da comunidade de fé se mostra, por um lado, totalmente histórica, mas, por outro, não se refere à história como um processo divino, ela é uma linguagem de um mundo secular. Um mundo secular significa duas coisas. Primeiro, ele é totalmente histórico. Ele não procura pontos meta-históricos de referência ou valores de outro mundo para se organizar. ‘Não olha primeiro atrás das estrelas a fim de encontrar um significado para a terra depois.’ Seus horizontes são temporais. Desta maneira, a linguagem da comunidade de fé expressa a coragem do homem para permanecer histórico. Segundo, um mundo secular é um mundo experimental, desprovido de um centro, mundo que deixa para trás as possibilidades negadas e que marcha rumo a horizontes ainda abertos. Luta constantemente contra absolutos, pois todos os absolutos são ídolos. Linguagem secular e secularizante. Seu poder secularizante provém da direção secularizante do vetor da política de Deus. Somente continuando secular a vida humana não se transformará em prisioneira do passado. Somente permanecendo secular cada novo amanhã continuará um novo ponto de partida, um experimento permanente, uma exploração constante das novas possibilidades. Portanto, a linguagem da comunidade de fé, enquanto expressiva de uma história em constante secularização, não aponta qualquer núcleo eterno e absoluto. É linguagem que flutua no fluxo sempre mutável do tempo” (ALVES, 1987, p. 220).

134 “Ela não é puramente descritiva. Uma linguagem puramente descritiva transforma fatos em valores. A imaginação, ao rejeitar os fatos como seu limite, exprime a transcendência da razão sobre o mundo estabelecido. A imaginação é uma forma de crítica àquilo que é, uma expressão da negação, uma função da razão que depende do espírito do homem, de seu poder para mover-se para além do mundo fechado dos fatos. Uma linguagem puramente descritiva é capaz tão somente de nomear as coisas presentes e, em decorrência, coloca-as como limite para a liberdade humana. Já uma linguagem criada pela imaginação é capaz de “nomear as coisas ausentes”, e, fazendo isso, quebra o feitiço das coisas presentes” (ALVES, 1987, p. 222).

135 O conceito de anateísmo é desenvolvido por Richard Kearney que propõe a possibilidade filosófica do retorno à noção de Deus após a morte de Deus, uma terceira via para além do teísmo dogmático e do ateísmo. Nas palavras de Kearney (2015, p. 228) Anateísmo não é um ateísmo que deseja livrar o mundo de Deus, rejeitando o sagrado em favor do secular. Nem é um teísmo que procura livrar Deus do mundo, rejeitando o secular em favor do sagrado. Nem é, finalmente, um panteísmo, antiga ou nova era, que combina o secular e o sagrado em um, negando qualquer distinção entre o transcendente e o imanente. O Anateísmo não diz que o sagrado é o secular, ele diz que é no secular, através do secular, em direção ao secular. Iria ainda mais longe para dizer que o sagrado é inseparável do secular, permanecendo distinto. Anateísmo fala de inter-animação entre o sagrado e o secular, mas não de fusão ou confusão. Eles são intrinsecamente interligados, mas nunca a mesma coisa. O ana- de anateísmo garante que o Deus que já veio esteja sempre ainda por vir”.

ele colocando em palavras um mundo que seria divino? Não encontramos aqui a nostalgia pelo Reino? Quando anseio pelo amor e pela justiça, a despeito do fato de que não vejo nenhuma possibilidade concreta de amor e justiça no mundo, não estou dizendo, no meu coração, mesmo que eu seja um ateu professo: “Que bom seria se houvesse um Deus para confirmar os meus valores. Muito embora não possa crer neste Deus, como eu desejo que ele existisse” (ALVES, 1975, p.125).

Em um primeiro momento, de modo semelhante a Schleiermacher, Alves busca demonstrar uma face bela da religião, inclusive dedicando a maior parte do livro *O Suspiro dos Oprimidos* ao enfrentamento das críticas feitas ao fenômeno religioso por Marx, Freud e até mesmo Feuerbach. Mas esse elogio à religião não se dá sem o reconhecimento de que ela possui também uma face obscura. É sobre isso que fala Alves em *Religião e Repressão*. Não se trata de uma descrição desinteressada desse aspecto de algumas linguagens de fé, é uma crítica apaixonada, uma crítica religiosa, onde ficam expostos sem nenhum receio acadêmico os juízos regrados por seu ideal de religião.

Na defesa da tese, Alves reconhece que seu labor estava inacabado e apresenta apenas uma “introdução a uma eclesiologia futura” (ALVES, 1987, p. 39), tarefa que a meu ver ele continua perseguindo nos livros posteriores. É desse desejo que emana a crítica ao absolutismo da religiosidade opressora. Mesmo após toda convulsão provocada academicamente a partir da “morte de Deus” a igreja permanecia a mesma, sua própria provocação e solução apresentados em *Religião e Repressão* também não surtiram muito efeito e quando Alves parecia estar prestes a desistir de sua iniciativa redescobriu na poesia uma via para fazer ruir a fé em absolutos¹³⁶. A teopoética, nesse sentido, é uma solução pedagógica para anunciar novamente a morte de Deus, “que a palavra teologia seja substituída pela palavra teopoesia: nada de saber, o máximo de beleza” (ALVES, 2001, p. 48).

Estava evidente para Alves que os ídolos perseguidos pela linguagem religiosa não eram causados por um problema exclusivo da religião. Os absolutos

136 Segundo Alves (2005, p. 27) “O feitiço não é desfeito simplesmente pelo poder ‘*ex opere operato*’ da ‘verdade’. É possível criar uma terra de linguagem crítica, uma ilha utópica do saber, enquanto esperamos que os homens para ela imigrem. Uma outra possibilidade, entretanto, é inserir na própria linguagem do cotidiano a pergunta crítica, para problematizá-la no seu próprio interior, subvertendo as suas certezas, revelando as contradições que se aninham no seu seio, minando, desta forma, os fundamentos da sua consistência”.

fundamentalistas sempre estiveram ancorados no cais da verdade por temerem os oceanos desconhecidos. No caso específico da linguagem religiosa o agravante se dava justamente em sua tentativa de converter uma linguagem imaginativa essencialmente estruturada na fé/dúvida em uma linguagem estruturada “cientificamente”, ou seja, “produzir redes de palavras que sejam a imagem especular do que está do lado de fora”, porque “a ciência pura busca apenas ver. Ela se contenta em contemplar. [...] mas aos prazeres da visão falta um poder: a contemplação não consegue mudar as coisas” (ALVES, 2001, p. 9).

Foi por isso que Alves abandonou a pretensão do conhecimento de Deus, “a ciência de Deus é uma heresia” (ALVES, 2001, p. 12), sua atenção se voltava cada vez mais para o ser humano, cada vez mais para o corpo, como mostramos no capítulo anterior. Logo, era preciso buscar uma linguagem que correspondesse ao imperativo do corpo em busca da sobrevivência, uma linguagem que fosse ação¹³⁷. Dai o recurso à “feitiçaria”, que não deseja conhecer o real, mas transformá-lo. *Lições de Feitiçaria* — modo como Rubem Alves decidiu renomear o livro *O poeta, O Guerreiro, O profeta* — é uma referência direta ao bruxo Don Juan dos livros de Carlos Castañeda com o complemento filosófico de Wittgenstein:

Por isto que a primeira lição de D. Juan ao seu aprendiz de feiticeiro foi que “para um feiticeiro, o mundo da vida cotidiana não é real, ou algo lá fora, como pensamos. Para o feiticeiro a realidade, ou o mundo como todos o conhecemos, é apenas uma descrição”. E necessário “fazer o mundo parar” — isto é, interromper a lógica da linguagem que o define de uma certa forma e que assim nos mantém “enfeitiçados” (Wittgenstein), — para então, e somente então, podermos “ver”: isto é, “respondermos às solicitações perceptuais do mundo independentemente da descrição que aprendemos a denominar realidade” (ALVES, 1975, p. 109).

A ironia está em utilizar a feitiçaria, geralmente relacionada à magia e ao sobrenatural justamente para encontrar uma linguagem não-supranatural para transformação da realidade. Alves era um bruxo que fazia “suas poções com o sangue do coração humano” (ALVES, 2001, p. 8), alquimia de palavras. Vejam só, *Lições de Feitiçaria* fora o nome evitado para não causar desconforto em seu provável público leitor, os protestantes. Magia é um vocabulário proibido para os cristãos, mas no

137 Por “ação” entendemos aqui os atos capazes de criar um futuro novo.

prefácio da nova edição Alves demonstra a contradição cristã ao mesmo tempo em que revela a concretude da feitiçaria:

Há relatos portentos de feitiçaria capazes de transportar os montes para o meio dos mares e de fazer o sol parar no meio do céu. Infelizmente eu nunca contemplei coisa que se assemelhasse. E nem acredito que seja possível. Mas há um lugar, um único lugar, em todo o universo, onde a feitiçaria funciona, lugar onde a matéria se comove ao ouvir a palavra: é o corpo. O corpo é o centro mágico do universo. O corpo é mágico porque é feito de palavras: "... e a Palavra se fez carne..." o corpo nasce de um casamento entre carne e palavras. Quando carne e palavras fazem amor, nasce o corpo. Mas não é toda palavra que tem o poder de fazer amor com a matéria. Somente a palavra que é música. O corpo é uma entidade musical encantada. Houve palavras de feitiço mau que fizeram dormir sua beleza. O que existe agora é silêncio e esquecimento. Suas melodias se encontram mergulhadas em sono profundo. Mas melodias esquecidas podem acordar. Basta que o corpo ouça sua melodia, chamando-a de fora. O feiticeiro é aquele que procura a canção esquecida. (ALVES, 2001, p. 10, 11)

Dessa perspectiva podemos entender a busca teopoética de Rubem. Sua procura por uma nova eclesiologia, "as marcas de uma comunidade que não existe em lugar algum", se encerrava numa linguagem que fosse capaz de rememorar a *ordo amoris* e sua potência fecunda, linguagem libertadora e livre das gaiolas dos absolutos, "nada de saber, tudo de beleza". Era preciso também uma plataforma profética para anunciar a Palavra, as igrejas eram apenas sepulcros do Deus morto. Em sua forma secularizada, a religião de Alves ganhou os livros e a pedagogia, era preciso despertar a humanidade dos feitiços dos absolutos. O "professor de espantos", profeta da dúvida, parteiro da curiosidade pelas possibilidades, foi isso que se tornou o pastor Rubem Alves. Há, portanto, uma preocupação que vai além de um desejo egoísta de um jardim pessoal, a religião de Rubem é estética, mas também ética, mais do que isso, é ecológica (oikos, casa), donde vem sua preocupação em haicai...

O último sabiá canta seu canto...
Que pena!
Já não há ninguém para ouvi-lo...
(ALVES, 2013, p. 136)

O fato é que dificilmente conseguiríamos entender o comportamento religioso geral se tomássemos como parâmetro essa religião alvesiana. Essa linguagem estética, ou poética, será percebida em alguns casos, mas definitivamente não na maioria deles. Para a maior parte dos fiéis, nem todo feitiço acontece no corpo. Nesse

caso, permanece a questão posta no tópico anterior: o que permite chamar igualmente de religião esse ideal desejado por Alves e as diversas linguagens da religião divergentes?

3.1.3 O enigma da religião

*Quem sabe, entende.
Riobaldo*

Estabelecer um campo onde possa ser inserida a religião nos ajuda a compreender certas características comuns entre fenômenos que guardam alguma semelhança. Assim, destacar a religião como uma linguagem coloca-nos diante de abordagens possíveis para estruturas dessa categoria, mas não responde inteiramente à questão: “o que é a religião?”. É o próprio Alves que irá sugerir que quando lidamos com fenômenos humanos como a religião não encontramos respostas unívocas para as perguntas, “a realidade aqui possui várias camadas de significação. Temos que proceder como alguém que tira as pétalas de uma flor: por um método de aproximações sucessivas, provisórias e que deverão ser corrigidas posteriormente” (ALVES, 1975, p. 11).

A primeira comparação feita por Alves é com a experiência estética. Observemos desde já que ele estabelece que há alguma diferença entre a experiência estética e a experiência religiosa, ainda que ambas possuam evidentes semelhanças. Assim, Alves (1975, p. 11) nos leva a refletir sobre “o belo” na experiência estética, destacando o silêncio que se interpõe entre o sentimento que ele provoca e a descrição dessa experiência. Para compor as camadas de significação, Alves sublinha: “o belo não é nem o objeto em si, nem o sujeito em si, mas antes a **relação** que os unifica num **êxtase místico**”. De sorte que podemos apreender três características essenciais da experiência estética que a posteriori e comparativamente se aplicam à experiência religiosa: é uma relação, é extática e é mística.

Logo, quando tomamos os objetos e as formas institucionalizadas de religião como transparência, negamos a experiência primordial que os gerou. Essa racionalização institucional da religião possui como proposta manter a experiência religiosa ao mesmo tempo em que tenta excluir o mistério que faz parte de sua própria estrutura. É possível, portanto, encontrar instituições que historicamente foram denominadas como religiosas, mas que não desempenham para a consciência nenhuma “função religiosa” (ALVES, 1975, p. 13). Isso nos indica duas questões importantes para o estudo do fenômeno religioso: 1) as expressões objetivas da religião só podem ser compreendidas quando analisamos através delas a consciência no seu momento de experiência religiosa; 2) a expressão objetiva da religião é historicamente demarcada, ela sinaliza para diferentes relações possíveis, ou seja, é possível se relacionar com uma expressão objetiva da religião sem que isso signifique uma experiência religiosa. Por exemplo, imaginemos um santuário religioso. Se quisermos estudá-lo enquanto fenômeno religioso podemos investigar a consciência religiosa que fez frutificar tal monumento ou podemos interpretar o sentido que ele representa para o fiel que ali presta seu culto — ou qualquer outro tipo de ato religioso —, entretanto, esse santuário pode não ter qualquer significação religiosa para um turista que o visita por questões puramente estéticas ou históricas. Para além disso, essa elaboração de Alves nos coloca diante de outra possibilidade: uma expressão objetiva não religiosa pode ser um elemento constitutivo de uma relação de êxtase místico, portanto, semelhante a uma experiência religiosa. Alves reafirma isso quando diz:

A religião não é uma hipótese acerca da questão filosófica da existência de deuses. O ego não se propõe tal questão, no início de suas operações. O que importa é a “paixão infinita” (Kierkegaard), o “*ultimate concern*” (Paul Tillich), que estão instaladas no interior da consciência, e em torno das quais a personalidade se unifica. Kant estava absolutamente certo quando concluiu que Deus não é um objeto de conhecimento. Ele não pode ser incluído na categoria da existência com pedras, vermes e galáxias. Nenhum objeto de conhecimento, em si, é religioso. Fenomenologicamente, assim como a dimensão estética da experiência não é um atributo da obra de arte, também a dimensão religiosa da experiência não é um atributo do objeto. Separemos, portanto, de uma vez por todas, a questão da existência de Deus — que é uma questão filosófica — da experiência religiosa. A primeira é uma hipótese acerca de um objeto. A outra é uma paixão subjetiva. Sem a paixão subjetiva, não existe a religião. Poderá haver instituições que cristalizaram rotinas litúrgicas e fórmulas doutrinárias. Nada garante, entretanto, que tais “objetos” sejam, no momento da análise, expressões de uma paixão infinita. É

sempre possível — e provável — que nada mais sejam que fósseis sem vida de uma experiência outrora rica, mas agora morta. Realidades sociais? Sim. Religião? Duvidoso. (ALVES, 1975, p. 25, 26).

Mesmo as categorias “*ultimate concern*” e “paixão infinita”, que funcionam como substitutos da *ordo amoris* alvesiana, não são demarcadas como algo supranatural, mas como parte da consciência humana que unifica a personalidade, e, por extrapolação, o espírito da comunidade. Precisamos esclarecer ainda o que constitui a consciência religiosa. Para Alves ela é sobretudo uma expressão da imaginação, um sonho da mente humana que “se constrói sobre a pressuposição da existência de uma dimensão misteriosa na realidade, dimensão de transcendência vertical, que estrutura o real em níveis qualitativamente distintos, que não podem ser apreendidos por meio de um mesmo ato cognitivo” (ALVES, 1975, p. 104). A função religiosa se refere então a uma natureza política transgressora contida de forma reprimida e inconsciente, “que suspira em decorrência da opressão e que protesta contra o sofrimento, se projeta idealmente para a superação de tais condições. Não importa se os símbolos de que a consciência religiosa lança mão não sejam ‘cópias verdadeiras’ do real” (ALVES, 1984a, p. 33). Assim, “a consciência religiosa se traduz então em busca de salvação” (ALVES, 1984a, p. 47). Alves chama em alguns momentos essa consciência religiosa de “consciência da (de uma) ausência”. Novamente estamos abeirados no precipício da existência humana, no fundamento sem fundo, objeto do desejo humano, a *ordo amoris*. Ao mesmo tempo Alves alude à característica de “aposta” da religião. Isso fica evidente quando afirma:

A imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram. “Dar nome às ‘coisas que estão ausentes’ é quebrar o feitiço daquelas que estão presentes”. Nas palavras de Mannheim, a imaginação surge da insatisfação do homem com a realidade existente, e por isto, em todas as suas multiformes expressões, encontramos sempre uma indicação daquilo “que faltava na vida real”. É este fato que levou muitos filósofos e místicos no passado a formular a hipótese de que o homem é um ser com uma dimensão transcendente. Sim, é verdade que o homem é um corpo, e que o corpo está sujeito a todos os processos que regem a realidade físico-química. Entretanto, como explicar que de uma certa realidade surjam os pensamentos que vão mais além desta mesma realidade? Como explicar que ele seja capaz de compor uma música, quando a música não é um objeto entre os objetos do mundo material? Como explicar que ele seja capaz de imaginar uma sociedade perfeita de amor e justiça, seja nas visões utópicas políticas, seja nas visões religiosas de um “Reino de Deus”, quando a sociedade empírica se baseia em

expedientes práticos, na coerção e na lei do mais forte? Assim, concluíam eles, a única explicação para os vôos da imaginação está em que o homem deva participar de uma ordem espiritual superior de existência, onde ele tenha contemplado o belo, o bom e o verdadeiro. Para os nossos propósitos, não importa que aceitemos ou não esta explicação filosófico-religiosa da imaginação. O que importa é simplesmente constatar que através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser, e que o que ainda não é deverá ser. (ALVES, 1975, p. 19).

Alves reconhece o platonismo presente na ideia de um reino ideal de onde deriva o desejo, a saudade¹³⁸ do paraíso, mas rejeita a hipótese de que seja preciso abraçar tal pressuposto para assumir a evidência empírica de que essa pulsão seja real, do mesmo modo como Scheler reconhece que a existência de Deus — enquanto ser concreto — não se configura como imperativo necessário para pensar a *ordo amoris*, papel relegado à filosofia e à religião propriamente dita. Como assinala Huff Júnior (2017, p. 66) essa pulsão humana se assemelha à “vontade de potência” nietzschiana ou o “desejo” freudiano.

Em vista disso, há sempre uma intenção ética na imaginação, sua atividade nunca é apenas uma descrição da realidade ou uma técnica para reduplicá-la. A consciência da ausência é a experiência da angústia (ALVES, 1975, p. 80). Mas alguém poderia objetar que existem outras expressões da imaginação e reavemos a questão de definir a religião pelo que a distingue de outros fenômenos. Nesse sentido, desvelando as camadas de significação, Alves (1975, p. 27) afirma que a arte, a magia, o brinquedo, os valores, são todos também expressões simbólicas do *Eros*, logo, da imaginação. A religião se distingue por ser a mais ambiciosa e universal dessas expressões. Nas primeiras expressões (arte, magia, brinquedo), a “busca por um mundo significativo contenta-se em expressar-se nos espaços acanhados e nas gretas que o princípio da realidade lhe permite, como áreas de sublimação. Na religião, entretanto, o ego lança fora a sua modéstia. Explode além dos seus limites” e, citando os sociólogos Berger e Luckman, Alves conclui: ela “projeta suas

138 O filósofo português Leonardo Coimbra também assumiu a Saudade como elemento constitutivo humano, segundo ele “A saudade é como a sombra do homem, sombra que jamais o deixa, porque o Sol que ela intercepta é o Espírito e não há horizonte que o oculte” e complementa “é assim que o homem compreende a essência transcendente da Saudade. Ele vê assim que fora incessante peregrino na terra, porque nenhum lugar é seguro estável, inquieta ansiedade de posse porque nenhum tempo poderá guardar-lhe na Vida a conservação das flores do seu jardim interior” (COIMBRA, 1923, p. 140, 153).

significações sobre a realidade e proclama que toda a realidade é humanamente significativa e invoca o cosmos inteiro para significar a validade da experiência humana”.

Em outra camada, a religião se apresenta como uma contradição entre a busca pela *ordo amoris* (paixão infinita, *ultimate concern*) e a incerteza objetiva de tal horizonte (ALVES, 2005, p. 109). A religião é a contradição de ter que viver num mundo em que essa paixão infinita seja apenas “um amor e um palpite, uma saudade do ausente e uma visão do que não se pode ver”. Como dissemos no capítulo anterior, a consciência da ausência é o reconhecimento de que a *ordo amoris* ideal não existe em nenhum tempo e espaço¹³⁹. O sintoma desse reconhecimento da precariedade do Ser é a angústia, o sentimento de que a existência se reduz a nada. Assim, a religião, enquanto contradição, irá simbolizar suas aspirações e temores através de deuses e demônios (ALVES, 1975, p. 29 - 31).

Se essa busca pela *ordo amoris* se apresenta como transcendência, podemos exprimir agora a que nos referimos quando afirmamos que era preciso compreender “o transcendente” como uma categoria que não validasse a existência do sobrenatural no primeiro capítulo. Se a transcendência é um horizonte, o transcendente é a expressão simbólica do poder não-concreto capaz viabilizar a realização de tal aspiração, é um poder não-natural, místico¹⁴⁰. O transcendente — e agora podemos lhe chamar pelo seu nome popular: Deus¹⁴¹ — é a última opção humana contra a

139 Rememorando a noção de ordem de Uexküll, Alves (1981c, p. 33) assevera: “O que está em jogo é a ordem. Mas não é qualquer ordem que atende às exigências humanas. O que se busca, como esperança e utopia, como projeto inconsciente do ego, é um mundo que traga as marcas do desejo e que corresponda às aspirações do amor. Mas o fato é que tal realidade não existe, como algo presente. E a religião aparece como a grande hipótese e aposta de que o universo inteiro possui uma face humana”

140 Em O que é Religião? Alves (1981c, p. 25, 26) afirma que a linguagem religiosa “se refere a coisas *invisíveis*, coisas para além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar. O zen-budismo chega mesmo a dizer que a experiência da iluminação religiosa, Sartori, é um terceiro olho que se abre para ver as coisas que os outros dois não podiam ver”. Ou seja, mesmo em tradições religiosas em que se afirma não existir uma correlação com uma entidade transcendente, existe um elemento místico que extrapola as percepções comuns da sensibilidade humana, pois “é ao invisível que a linguagem religiosa se refere ao mencionar das profundezas da alma, as alturas dos céus, o desespero do inferno, os fluídos e influências que curam, o paraíso, as bem-aventuranças eternas e o próprio Deus”.

141 Em outro trecho Alves (1975, p. 84) propõe: “Ora, que é Deus? O símbolo da plausibilidade dos meus valores, a promessa da salvação, a realidade onipotente dos meus anseios, o poder da minha fraqueza. Deus é o símbolo da esperança: a esperança corporificada na imaginação. Destruída a esperança, morrem os deuses. Destruídos os deuses, morre a esperança. Não é mais possível manter a estrutura da personalidade, porque ela foi roubada daquele tênue fio de suspeita que lhe permitia resistir o presente na expectativa do futuro”.

tiranía da realidade, é a potência que põe fim a impotência humana diante da angústia, é, portanto, a esperança fundamental do crente. Aliás a esperança é uma das camadas significadoras da religião. Religião é a esperança na realização da *ordo amoris*¹⁴². “A essência da religião não é a ideia, mas a força. [...] o sagrado não é um círculo de saber, mas um círculo de poder” (ALVES, 1981c, p. 64).

Ao postularmos um transcendente, estaremos sempre correndo o risco de sermos compreendidos como quem associa a religião à “crença em seres sobrenaturais”, excluindo uma gama de manifestações religiosas. Todavia, como explica Neville (2018, p. 55-57) a “ultimidade ontológica” (*ontological ultimacy*), em outros termos, o transcendente, pode ser percebido em três modelos: de personalidade (*personhood*), percebido nos teísmos¹⁴³; de consciência pura (*pure consciousness*), os motivos ontológicos fundamentais no budismo e na maioria das formas de hinduísmo¹⁴⁴; e de emergência (*emergence*)¹⁴⁵, como nas noções de Dao,

142 No mesmo sentido, Alves (1974a, p. 144, tradução nossa) escreveu no ano anterior: “o que é esperança? É o pressentimento de que a imaginação é mais real e a realidade menos real do que parece. É a aposta de que a brutalidade esmagadora dos fatos que oprimem e reprimem não possuem a última palavra. É a suspeita de que a realidade é muito mais complexa do que o realismo quer que acreditemos ser, que as fronteiras do possível não são determinadas pelos limites do real, e que de uma maneira milagrosa e inesperada a vida prepara um evento criativo que abrirá o caminho para a liberdade e a ressurreição”.

143 Segundo Neville (2018, p. 57, tradução nossa) “muitos tipos de teísmo constroem modelos de personalidade humana e utilizam-nos como sinais da realidade última ontológica. Deuses não são pessoas comuns, é claro, e talvez a história do desenvolvimento de ideias de deuses personificados deve ter começado com a crença comum de muitas culturas antigas de que existem agentes sobrenaturais como parte do mundo, ancestrais deificados, árvores com intencionalidade, espíritos do tempo ou do ar. A maioria dos modelos de personalidade para a realidade última tem uma série de níveis de personificação”.

144 Ainda de acordo com Neville (2018, p. 59, tradução nossa), “os pensadores reflexivos de muitas das tradições sabiam que o modelo pessoal não funciona iconicamente. Deus não é realmente uma pessoa com intenções e ação dentro do mundo, mas pensar em Deus dessa maneira capta algo importante sobre a realidade última que esta metafisicamente além da personificação. Um tema profundo no pensamento religioso do sul da Ásia é que a ‘verdadeira realidade’ é algo como uma consciência sem objetos. Este tema teve muitas manifestações em várias escolas hindus, jainistas e budistas. Em termos gerais, onde há diversidade na experiência, especialmente mudanças, deve haver um substrato mais profundo da experiência. [...] Essa tradição estava intimamente aliada à tradição do yoga, desenvolvida em muitas escolas de hinduísmo e budismo, mas com ênfase no esclarecimento da consciência de seus objetos. foi adotado por uma variedade de tradições para constituir uma espécie de mudança metafísica para uma realidade mais profunda”.

145 Referindo-se ao terceiro modelo Neville (2018, p. 60, tradução nossa) explica: “para continuar com essa caracterização altamente abstrata de modelos derivados da realidade finita determinada, a serem usados como sinais do ato ontológico da Criação, um tema profundo no pensamento do leste asiático é o modelo de emergência, como no fluxo do Dao. Temas da novidade e espontaneidade, bem como continuidade e inércia, foram desenvolvidos em torno da emergência. Tanto o confucionismo quanto o taoísmo, de diferentes maneiras, ensinam a viver de acordo com o Dao a fim de se conformar às situações inerciais do passado e agir para realizar coisas que emergem com novidade. Isso pode ser entendido de maneiras íntimas. Mas ambos também dizem, como faz o Daodejing, que o Dao que pode ser nomeado, ou seja, o fluxo emergente, não é o verdadeiro Dao, que é a fonte ou mãe do fluxo. Em algum sentido especial, o fluxo emerge de algo mais profundo que não pode ser nomeado”.

o surgimento de yang e ying e outros temas ontológicos da religião chinesa. Este é apenas um exemplo de esforço que pode ser empregado no sentido de categorizar as formas do transcendente. O próprio Neville (2018, p. 60) reconhece que esses modelos não são os únicos possíveis.

Retomamos a afirmação de que a religião é uma relação de êxtase místico repensando-a a partir do que já expomos até aqui. A religião é uma relação que tem sua origem numa condição ontológica humana, uma consciência da ausência. Sendo uma relação, pressupõe uma ligação entre dois entes. O religioso está ligado de tal modo que suas ações são influenciadas pelo transcendente ao mesmo tempo em que busca persuadi-lo. A transcendência é mediada pelo transcendente: os signos *personalistas*, a *consciência pura* ou a *emergência*, apontam todos para uma ordem amorosa. O que nos importa aqui é o ponto de vista do fiel, para o qual não basta apenas imaginar uma dimensão da realidade que seja mais real do que o real, nosso interesse é no crente que se relaciona com o produto dessa imaginação crendo em seu poder e plausibilidade.

Reprisando a comparação entre as experiências lúdicas e estéticas e a experiência religiosa, Alves diferencia o tipo de êxtase que elas produzem. Nas duas primeiras há uma suspensão momentânea da vida anfêmera, uma interrupção provisória do princípio da realidade, um parêntese no cotidiano para que os impulsos eróticos humanos reprimidos sejam sublimados, mas “acabada a música, terminando o brinquedo, acordamos do sonho. Baixamos do mundo mágico da imaginação e retornamos aos duros fatos do grotesco, dos papéis que assumimos, da hipocrisia, da coerção social e do medo” (ALVES, 1975, p. 60). A contemplação da “verdade científica” também produz seu momento de êxtase a cada descoberta, êxtase que não pode ser repetido, pois “a excitação da primeira vez se perde para sempre”, mas o “êxtase do amor se nutre da esperança do retorno” (ALVES, 1992, p. 123). Já em seus últimos textos Alves irá afirmar “dou o nome de Deus ao êxtase do corpo tocado (possuído) pela Beleza” (ALVES, 2010, p. 72; ALVES, 1987, p. 12), ou seja, o poder transcendente que faz o corpo reverberar quando expressa a *ordo amoris* (Beleza).

A religião não se contenta com espaços e tempos que lhe foram reservados. A modernidade tentou a todo custo confiná-la em lugares privados desassociando-a do cotidiano. Contudo, por essência, a religião se manifestará sempre para além das

delimitações dos santuários. Sua estrutura elementar exige que a realidade, como um todo, seja significada a partir dessa relação de êxtase místico, ainda que a expressão dessa relação não seja, por vezes, visível no cotidiano. Pensar a possibilidade de uma religião que seja apenas mais uma das diversas dimensões humanas, acessada apenas em determinado tempo e espaço, é pensar um objeto que já foi religioso, mas que não mantém plenamente sua função religiosa de negação da realidade. Nesse caso teríamos um comportamento de aparência religiosa desprovido do sentimento de profundidade existencial característico da religião. A religião é uma relação de êxtase místico que não se contenta com delimitações espaciais e/ou temporais.

É preciso ainda esclarecer um ponto. Quando Alves afirma que a “consciência da ausência” é o “momento religioso da consciência” não se trata de pensar uma consciência que se expressa em linguagens racionais, mas na percepção da angústia do humano que se defronta com o Nada envolvendo o Ser. Ou seja, os símbolos da esperança utópica que a religião afirma são produto direto da desintegração do *topos* que é a consciência da ausência. Logo, quando estes símbolos anteriormente religiosos se esvaziam de seu sentido originário, eles deixam de expressar uma função religiosa.

Apoiado nesses pressupostos Alves sustenta, por exemplo, que a experiência da conversão, em seu primeiro momento, é uma crise de sistemas de referências, uma quebra das rotinas que dissolve as estruturas do Ser, uma confrontação “com a falta de fundamento dos próprios fundamentos” (ALVES, 1975, p. 74), é, portanto, um reconhecimento de que a linguagem que sustentava seu mundo era ineficiente para debelar a angústia e o caos. No segundo momento da experiência da conversão uma nova faceta se apresenta, a “consciência da ausência” se transforma em “presença da ausência”. Um novo universo significativo se apresenta, “a experiência tem o caráter de milagre porque parece impossível descobrir um nexos entre o seu antes e o seu depois” (ALVES, 1975, p. 85). De repente o ser humano se sente em comunhão com o transcendente (ALVES, 1975, p. 91), experiencia o poder e tem consciência da presença dele. Mas como foi que isso aconteceu? “Não há mediações lógicas de que possamos lançar mão. A iluminação [conversão] é um fato novo — ‘*creatio ex-nihilo*’— que podemos apenas constatar e descrever, sem, contudo, saber como explicar” (ALVES, 1975, p. 95). A experiência de conversão é sobretudo emotiva, essa

dimensão misteriosa da existência põe em evidência os limites da própria razão, e assim recordamos a expressão pascalina exposta no capítulo anterior “o coração tem razões que a própria razão desconhece”.

Nesse sentido, é interessante notar a estrutura do livro *O que é religião?* Alves introduz com a questão do problema ontológico humano (a angústia), para então iniciar uma longa conversa, dividida em capítulos, sobre as perspectivas acerca do fenômeno religioso de autores como Durkheim (*A coisa que nunca mente*), Marx (*As flores sobre as correntes*), Feuerbach e Freud (*A voz do desejo*), para enfim, de maneira muito simbólica¹⁴⁶, apresentar uma perspectiva da religião que é protesto nas figuras de Mahatma Gandhi e Martin Luther King (*O Deus dos oprimidos*)¹⁴⁷. A resposta às formulações que enxergavam apenas aspectos negativos da religião se dá a partir de eventos históricos em que a religião se apresentou empiricamente como negação de uma realidade que não deveria ser real. O último capítulo do livro se chama *A aposta*, epigrafado por um lindo poema de Cecília Meireles:

“De um lado, a eterna estrela,
E do outro a vaga incerteza,
Meu pé dançando pela
Extremidade da espuma,
E meu cabelo por uma
Planície de luz deserta”

“Calada vigiarei meus dias,
Quanto mais vigiados, mais curtos
Com que mágoa o horizonte avisto...
Aproximado e sem recurso.
Que pena, a vista ser só isto!”

(CECÍLIA MEIRELES apud ALVES, 1981c, p. 115)¹⁴⁸

Estamos diante de outra camada da religião, ela se constitui como uma aposta. Não é possível encontrar, para além da linguagem religiosa, qualquer evidência

146 Mesmo após escrever *Protestantismo e Repressão*, Alves insiste em ressaltar os aspectos positivos da experiência religiosa em detrimento da perspectiva comum acadêmica de acentuar o caráter opressor da religião.

147 É o próprio Alves (1981c, p. 117) que explica o caminho percorrido: “Tentei ser positivista, tentei ser Durkheim, falei como se fosse Marx, como se fosse Freud e Feuerbach, procurei as visões dos mundos dos profetas. Estranha e maravilhosa capacidade, esta de brincar de ‘faz-de-conta’”.

148 Peço perdão por quebrar a formalidade que o trabalho acadêmico exige, mas tenho que confessar, cheguei a cogitar em colocar a poesia da Cecília como nota de rodapé. “Que sacrilégio!”, diria Rubem, com quem teria que concordar.

concreta de que seus horizontes sejam verdadeiros. A religião aponta para um norte, ela é um fim; fala sobre o sentido da vida:

algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e não preparada, como uma brisa suave que nos atinge, sem que saibamos donde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver ao ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. É uma transformação de nossa visão do mundo, na qual as coisas se integram como em uma melodia, o que nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor, possuídos de um sentimento oceânico, na poética expressão de Romain Rolland, sensação inefável de eternidade e infinitude, de comunhão [relação] com algo que nos transcende, envolve e embala, como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas. (ALVES, 1981c, p. 122).

O sentido da vida é um sentimento. O que distingue a religião é que ela transforma esse sentimento, interior e subjetivo, numa hipótese acerca do universo. Assim, a linguagem religiosa tem a coragem¹⁴⁹ de expressar seus símbolos e anseios como uma proposta para o mundo, enquanto a ciência está privada de qualquer fundamentação *a priori* que justifique suas buscas. No fundo, ainda que de modo tímido, quando o “cientista” ou a cientista se levanta contra qualquer injustiça, quando realiza qualquer julgamento ético, sua ação se assenta sobre uma hipótese acerca do universo, sobre um desejo de que a vida tenha sentido, apesar de não haver nenhum fato que comprove uma possível harmonia com o universo (ALVES, 1981c, p. 125). Obviamente que o religioso não irá encarar tal processo como uma aposta, ele tem a certeza de que sua opção é a que melhor corresponde ao imperativo categórico da sobrevivência.

Em *O Suspiro dos Oprimidos* (1984), Alves realiza uma tentativa posterior de resposta à pergunta O que é religião? Se aprofunda, por exemplo, na noção de “relação” enquanto categoria para entender a religião. Partindo da teoria de Uexküll sobre o modo com que o organismo experimenta o mundo¹⁵⁰, Alves (1984a, p. 26, 27) propõe duas teses complementares: “vida é relação” e “valor é relação”. As duas ideias já foram discutidas no capítulo anterior, em especial no tópico *Fenomenologia*

149 Tillich chama isso de “coragem de ser” (cf. TILLICH, 1976)

150 A própria noção de “mundo” alvesiana traz consigo marcas de sua guinada fenomenológica: “O mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie, para que ela seja uma continuação natural do corpo” (ALVES, 1984a, p. 24).

do corpo, e sintetizam a compreensão de que viver é se colocar valorativamente em relação ao mundo e a linguagem é expressão disso. Na medida em que essa linguagem se aproxima da *ordo amoris* (*ultimante concern*) ela estará mais carregada de emoção e mais próxima daquilo que Alves chama de aposta. Como consequência disso Alves pode afirmar:

É preciso entender que a atitude valorativa (isto é, que cria valores) é irracional. Irracional porque anterior à razão. Mas cuidado! É preciso não tomar esta afirmação como o ponto de partida para uma divisão da história da consciência em dois períodos. Primeiro, período valorativo, pré-científico, ideológico ou utópico, seguido e anulado pelo segundo, ou seja, o pensamento objetivo, a-ideológico, a-utópico, a-valorativo. O que queremos dizer, ao contrário, é que os valores não são *deduzidos* ou posteriores a um ato racional (que seria, neste caso, universal e uniforme para todos os homens!). A atitude valorativa é a mais fundamental no relacionamento do homem com o mundo. E são os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão. A razão é uma função dos valores. Como observa Max Weber, a razão é a racionalização de pressuposições irracionais. Mas o irracional aqui não é sinônimo de absurdo. Trata-se, antes, de uma *opção* quanto a um tipo de relação com o mundo. Fazer os valores posteriores à razão equivale a voltar a um idealismo que pressupõe a existência a priori das ideias. Mas isto parece não ser possível. Tudo parece sugerir que é a vida, com suas exigências de sobrevivência, que determina a consciência, e não o contrário. (ALVES, 1984a, p. 28, 29, grifos do autor).

Ou seja, ainda que não diga explicitamente que essa aproximação com o centro estruturante (*ordo amoris*) seja propriamente a religião, Alves já aponta no primeiro capítulo do livro (*A rede das palavras*) que se trata de uma ‘opção’, uma aposta irracional e emotiva direcionada à tarefa de viver, apresentada como linguagem que expressa e cria os valores vitais. Destarte, Alves — semelhantemente ao que faz no livro *O que é religião?* — escreve os capítulos seguintes como se fossem conversas com seus interlocutores: Feuerbach (*A linguagem do amor*), Marx (*A linguagem dos cegos*), Freud (*A linguagem dos possessos*). Esses primeiros capítulos fazem parte

de um bloco do livro¹⁵¹ escrito de forma orgânica, as outras partes do livro, suponho eu, são inclusões, semelhantemente ao que ocorre no livro *O enigma da religião*¹⁵².

Nos últimos dois capítulos de *O Suspiro dos Oprimidos* encontramos mais duas camadas significativas da religião. Elas aparecem sempre contrapondo o discurso da ciência contemplativa ao discurso utópico, o primeiro como afirmação e o segundo como negação do princípio da realidade. A intenção de Alves é indicar que os objetivos da ciência e da religião são aparentemente opostos, a primeira quer apenas “ver e afirmar as leis ocultas do que existe” enquanto a segunda “visa a criar diferentes estruturas, que ainda não existem”. Posteriormente iremos indicar como essa antinomia influencia na ciência da religião, por ora ela nos basta para indicar que segundo Alves “o discurso religioso pertence ao contexto da ação. Não podemos compreender seu sentido se a interpretamos com o auxílio das regras que verificam a verdade do conhecimento científico” (ALVES, 1984a, p. 157). A conclusão síntese de Alves se segue:

Estou propondo que comecemos do homem como corpo, como extremamente interessado pela vida e pela felicidade. A religião, em seu contexto antropológico, é a **aposta** do homem, seu **ato de fé** nas possibilidades que podem ser realizadas através da **ação**, fora da massa de matérias-primas a seu alcance. Não se pode mais perguntar a propósito do discurso religioso: “É verdadeiro?”. Vocês poderiam fazer tal pergunta a respeito de seu próprio corpo? Para a ação ter

151 O livro é dividido em partes, separadas por pequenos textos introdutórios. A primeira parte introduzido por uma poesia que abre os cinco primeiros capítulos; a segunda, introduzida também por uma poesia, é um pequeno texto que apresenta uma síntese da noção de religião como protesto, contrapondo as críticas que significam a religião a partir de sua face negativa; a terceira parte tem uma intenção mais “acadêmica”, composta por dois capítulos, é introduzida por um parágrafo formatado em alinhamento justificado, trata-se de um conversa com os intelectuais que pesquisam a religião e de uma comparação entre as pretensões da ciência e a pretensão da religião; por fim, o último capítulo traz novamente a poesia como resposta, *A ressurreição do corpo* é uma metáfora que ao mesmo tempo em que aponta a centralidade do corpo, propõe uma nova interpretação hermenêutica da ressurreição de Cristo, ainda que esse aspecto não seja explicitamente desenvolvido.

152 Na ordem em que aparecem no livro os capítulos são: *Religião: Patologia ou busca de sanidade* (capítulo 5), publicado originalmente com o mesmo título em 1972 na Revista Tempo e Presença; *A ciranda dos deuses* (capítulo 6), publicado originalmente com o título *A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil*, em 1978 na revista *Religião e Sociedade*. Não encontrei evidências de que o capítulo 7, *Que significa dizer a verdade?*, tenha sido publicado em outro veículo, mas o último capítulo, *A ressurreição do corpo*, foi publicado na Estudos - Revista da Universidade Católica de Goiás, em 1985, ou seja, ano posterior à publicação do livro, além disso o próprio Alves (1984a, p. 181) que trata-se de um livro escrito em outro idioma, provavelmente em inglês e traduzido posteriormente. Minha suposição é que ele tenha sido escrito ainda em Princeton e por isso leva esse título, fazendo referência clara à leitura de Norman Brown cujo impacto lhe foi significativo, como demonstramos no capítulo anterior.

lugar, é necessário crer na possibilidade do que ainda não nasceu. (ALVES, 1984a, p. 167, grifo nosso)

Com isso podemos nos aproximar da definição síntese de religião proposta por Dawson que expomos no primeiro capítulo: ações pressupostas pela crença no transcendente. Tendo já definido do que se trata o transcendente, e entendendo a crença como a aposta humana (ato de fé), falta-nos ainda esclarecer a última camada: a que tipo de ação a religião se refere. Postular a ação como elemento importante para entender a religião significa reafirmar a centralidade do corpo humano que quer viver e viver em prazer, pois “o homem produz coisas ou como ferramenta para a construção de uma ordem de valores, ou como expressões da mesma” (ALVES, 1984a, p. 177) novamente a humanidade em busca da *ordo amoris*.

O fato de a religião ser um discurso situado na esfera da ação, significa que as verdades e a realidade que ela proclama são distintas das verdades perseguidas pelo jogo científico. A realidade proclamada na experiência religiosa só possui sentido naquilo que ela almeja e aquilo que ela almeja não existe de forma concreta, ou seja, existe como pluralidade de expressões simbólicas de um não lugar, porque “há tantas realidades quantos são os centros vitais que organizam o conjunto de materiais brutos de que se dispõe. [...] a realidade é uma orquestra capaz de tocar muitas melodias diferentes”. Na prática o argumento é semelhante à discussão entre forma e substância proposta por Tillich¹⁵³.

“A ação inteligente e proposital, pois, requer símbolos que representam o ausente, o possível, o desejável” (ALVES, 1984a, p. 162), o erro do descritivismo é encarar os símbolos como um objeto concreto e os atos religiosos como se fossem resultado desse objeto quando na verdade são estes que geram aqueles. O constitutivo da religião são as ações sobre as quais a intencionalidade aparece somente como símbolo. Ainda mais, essas ações não podem ser apenas pensadas como atividades do tipo produto-consumo. Alves apreende de Agostinho a ideia de qualificar as atividades em duas categorias. Segundo ele, existem dois tipos de coisas: as que devem ser usadas (utilização) e as que devem ser objeto do nosso deleite e prazer (fruição). Se a religião é pensada como um imperativo categórico do corpo que

153 Segundo Tillich (2009, p. 83) “a religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”.

quer viver, suas atividades não podem ser apenas pensadas como um meio para um fim, ela deve ser um fim em si mesma, a criação de uma ordem significativa é um ato de expressão do ser humano, sua produtividade e consumo só tem sentido como partes de uma estrutura de valores maior que os antecede, e que lhes dá uma significação humana (ALVES, 1984a, p. 178, 179).

Resumindo, em Alves a religião se estrutura como ações expressivas e instrumentais, pressupostas por uma relação cotidiana de êxtase místico, originária de uma ausência/desejo por um espaço-tempo ordenado amorosamente, a qual se constitui como uma aposta nas possibilidades de transformação da realidade impulsionada na crença em um poder invisível. A expressão síntese dessa concepção é a “presença da ausência”. Falar da religião enquanto fenômeno humano exige, portanto, análises que considerem todas estas camadas.

3.2 CONHECER É UM ATO DE SOBREVIVÊNCIA

Sentimo-nos como se uma nova aurora estivesse brilhando sobre nós quando recebemos a notícia de que 'o velho deu morreu'; nosso coração transborda de gratidão, assombro, antecipação, expectativa. Finalmente o horizonte parece-nos livre outra vez, mesmo que não esteja claro; finalmente os nossos navios podem de novo se aventurar, arriscando-se em novos perigos; toda a ousadia daquele que ama o conhecimento é novamente permitida; o mar, o nosso mar, estende-se aberto outra vez.
Friedrich Nietzsche

“O destino de uma época que comeu do fruto do conhecimento é saber que ela não pode conhecer o sentido do universo a partir dos resultados de sua análise, por mais perfeita que seja; ela precisa antes estar numa posição tal que lhe permita criar este próprio sentido”
Max Weber

“A Ciência da religião é diferente da teologia”, inúmeras vezes tive que repetir tal expressão ao ser questionado sobre minha área de estudos. “A teologia parte de um pressuposto confessional e busca compreender determinada tradição religiosa a Ciência da Religião almeja entender o fenômeno religioso de forma geral, não está

interessada em Deus ou nos deuses, mas no que a relação do ser humano com essas entidades provocam” é a explicação genérica que geralmente ofereço para tentar minimamente esclarecer as coisas, o que quase sempre instiga uma pergunta ainda mais embaraçosa: “mas a teologia serve para formar pastores e padres, e seu curso, serve para que?” Em outros termos, a pergunta se dirige à atividade prática que tal ciência acarreta, sua atividade fim. A rigor, parece-me que a própria área (os pesquisadores e as pesquisadoras) se entende como inútil. Para além do conhecimento em si, a Ciência da Religião não se destina a nada. Não sou eu quem faz tal afirmação, é a própria área. Prova disso é que criaram dentro da área uma subárea pouco explorada cuja intenção é descobrir alguma serventia para o que estudamos, chamaram-na Ciência da Religião Aplicada.

Agora sim, revestidos de utilidade retornamos à roda de conversa com alguma legitimidade. Tudo bem que grande parte daquilo que se chama Ciência da Religião Aplicada pouco se diferencia do que usualmente faz a Teologia fora dos templos religiosos, mas resta-nos ainda uma última cartada: o Ensino Religioso, também alocado nessa subárea. Mas mesmo no Ensino Religioso, esse subtema de uma subárea, a situação ainda é bem confusa. Há uma discussão que se arrasta a respeito de seu objetivo: trata-se de “ensinar sobre a religião” ou “ensinar a partir da religião”? No primeiro caso a tarefa seria descrever para os alunos as diversas tradições religiosas, ou seja, reproduzir aquilo que a Ciência da Religião faz numa linguagem acessível aos discentes do Ensino Fundamental (1º ao 9º ano), no segundo caso estaríamos muito próximo de um ensino confessional, logo, basicamente teológico. Ou seja, a antiga contenda entre Ciência da Religião e Teologia possui tantos contornos quantos forem os subtemas envolvidos na área. Contudo, não deixa de ser irônico o fato de até mesmo no Ensino Religioso, na Ciência da Religião Aplicada, estejamos a discutir uma proposta em que a Ciência da Religião não tem aplicabilidade alguma.

A crise parece estar longe de ser superada. A ciência não pode, ou não quer, pensar a realidade como se houvesse um fim, assim, paira sobre o pensamento academicista uma fantasia de que descrever analiticamente os fatos é uma tarefa que possui fim em si mesma. Um mundo sem *telos* é um mundo onde nenhum argumento ético-civilizatório possui justificativa. Sabemos, todavia, que por traz dos discursos há

sempre o desejo, Rubem Alves já nos alertou sobre isso. No caso da Ciência da Religião, especialmente no Ensino Religioso, os compromissos éticos se camuflam sob a roupagem do discurso em prol tolerância religiosa, ou do respeito à diversidade religiosa, a justificativa é humanista, mas veja, é preciso deixar claro que não há nesse processo nenhuma “consciência religiosa”. Nessa perspectiva, teríamos que assumir que a tolerância religiosa é uma “verdade universal” cuja razão tratará de fazer vigorar, ainda que não exista nenhuma finalidade implícita em tal processo.

3.2.1 Descrição versus normatividade: desvelando os acordos silenciosos

Quem acumula muito saber só prova um ponto: que é um idiota de memória boa. Não faz sentido aprender a arte de escalar montanhas nos desertos, nem a arte de fazer iglus nos trópicos. Na vida, a utilidade dos saberes se subordina às exigências práticas do viver. O mar é longo, a vida é curta.
Rubem Alves

Demonstramos no primeiro capítulo que o conflito existente em nossa área de estudo em torno da dicotomia descritivismo *versus* normatividade assumiu outros nomes: Ciência da Religião *versus* Teologia. Segundo Higuete (2006, p. 38) há uma evidente tentativa de excluir a Teologia da Ciências da Religião¹⁵⁴ que “deriva do pressuposto implícito de que apenas as ciências empíricas e, entre elas as ciências sociais como a sociologia e a antropologia alcançariam o estatuto de ciência”. Parte do equívoco advém da interpretação da noção de ciência restritiva às ciências dedutivas e às ciências empírico-formais, desconsiderando as ciências hermenêuticas. Todavia, como demonstramos, a maior dissensão se encontra no fato da teologia normalmente fundamentar suas hermenêuticas em pressupostos de fé, i.e., na noção de um conhecimento revelado, transcendente, de onde provém a fonte de normatividade. Conforme explica Higuete (2006, p. 40), tal pretensão foi rejeitada pela filosofia iluminista e por conseguinte pelas ciências sociais que passaram a adotar o “princípio de exclusão da transcendência”, ou princípio de ateísmo metodológico.

154 Termo conforme usado pelo autor.

Esse positivismo que almeja uma ciência puramente contemplativa, idealizada a partir de uma perspectiva existencial desprovida de uma busca por uma finalidade, fica claramente exposta na descrição que Usarski faz da Ciência da Religião:

A investigação de elementos religiosos empiricamente acessíveis tem como único objetivo aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre os fatos da vida religiosa. Isso significa que a Ciência da Religião não instrumentaliza seus objetos em prol de uma apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador. De acordo com essas ambições, a Ciência da Religião defende uma postura epistemológica específica baseada no compromisso com o ideal da “indiferença” diante do seu objeto de estudo. Trata-se de uma técnica de **observação** e **descrição** que na literatura especializada é frequentemente associada a termos como “ateísmo metodológico” ou “agnosticismo metodológico”. Comprometido com este ideal, o cientista da religião exclui da sua agenda a questão da “última verdade” e **não se permite avaliar** aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos. (USARSKI, 2013, p. 51, grifo nosso)

As palavras de Usarski são muito bem escolhidas para seus propósitos. A primeira frase é uma tentativa de delimitar a CR somente aos objetos concretos, excluindo qualquer hipótese que possa sugerir uma qualidade transcendente. A segunda deixa clara sua preocupação com o proselitismo na CR. A terceira é uma assunção do ideal positivista que busca uma possível neutralidade diante do objeto de estudo. Posteriormente ele indica o método — observação e descrição, i.e., contemplação. Por fim, na última frase, Usarski exclui qualquer possibilidade de análise crítica do fenômeno religioso, incluindo as manifestações fundamentalistas e a intolerância.

No sentido oposto, Passos (2012, p. 154)¹⁵⁵ sustenta que o olhar humano não é apenas pura contemplação, que pergunta pelo que são as coisas em sua natureza e dinâmica, mas também uma procura pelo seu significado, sua finalidade. O sujeito vê a realidade como *logos*, mas também como *pathos* e ainda que grande parte das ciências tenham se apresentado como posturas neutras perante as coisas, os pressupostos que as orientam e impulsionam são sempre valorativos. A primeira interrogação sobre qualquer coisa é fruto de uma paixão orientada para uma finalidade desejada pelo pesquisador (a). O problema de Usarski então, de acordo com o que postula Passos (2012, p. 155), é que ao impedir a possibilidade de afirmação

155 Teologia e Direito: o mandamento do amor e a meta da justiça

ontológica concreta do transcendente ele produz uma objetivação metodológica: “o estabelecimento de um conjunto de regras autossuficientes e eficazes para explicar e produzir o efeito desejado sobre seu objeto. Essa postura foi denominada ateísmo metodológico, princípio da exclusão do transcendente ou objetividade científica”. Como observamos no primeiro capítulo, esse se configura o traço essencial das ciências naturais, dizer aquilo que o objeto pesquisado efetivamente é; conhecimento que se pretende universal.

Nesse momento precisamos dar um passo atrás e ampliar os aspectos que rondam os termos “descritivismo” e “normatividade” no contexto da CR. Para tanto, quero retomar a análise do desenvolvimento histórico da sociologia da religião no Brasil feita por Alves (1984a, p. 103-143). Já na década de 30, os círculos intelectuais brasileiros intencionavam a superação do Brasil arcaico motivados pelos ideais modernos. Para tanto, era preciso um confronto contra as oligarquias amplamente apoiadas pela Igreja Católica. Assim, o objetivo era o estabelecimento de uma sociedade secular, científica, educada e moderna que pudesse solapar o pensamento mágico-sacral. A investigação empírica e a ciência de modo geral almejavam a irradiação de uma educação secular para difusão de uma nova cultura erudita. Era evidente, que desde dentro desse quadro ideológico a religião não fosse percebida como digna de investigação, sendo associada ao que havia de mais reacionário no país. Estabeleceu-se uma distinção entre assuntos religiosos e ciência, Igreja e Universidade. Se por um lado a religião não era digna de estudo, por outro a prudência política parecia desempenhar seu papel no interdito sobre o tema. De todo modo, Alves (1984a, p. 110) destaca a contradição ao dizer: “este silêncio é significativo. E isto porque se uma das tarefas que a inteligência universitária brasileira se propôs era promover a liquidação dos sistemas legitimatórios do Brasil arcaico, seria de esperar que a Igreja Católica tivesse sido objeto da mais rigorosa elucidação sociológica. Tal não se deu”.

Com os avanços tecnológicos produzidos pelos processos de industrialização, esperava-se que manifestações religiosas exóticas consideradas pitorescas — em especial o pentecostalismo e as religiões de matriz africana — seriam extintas conforme a secularização avançasse. Assim, surgem os primeiros estudos sobre estes fenômenos, cujo objetivo era documentar essas expressões arcaicas à beira da

extinção, “o estudo, assim, tem o ar de ‘precoce necrológico do objeto estudado” (ALVES, 1984a, p. 112). Uma atitude apenas catalográfica. Todavia, o colapso das esperanças desenvolvimentistas e a ditadura militar de 1964 evidenciou uma falha no esquema ideológico anterior. Segundo Alves, na medida em que se percebe a contradição entre o capitalismo liberal e os ideais nacionalistas, desenvolvimentistas e populistas — até então encapados pelos movimentos intelectuais — o marxismo ganha um peso ideológico notável e fornece soluções teóricas para lidar com o momento histórico¹⁵⁶. Grosso modo, Alves esboça ainda a influência do marxismo ortodoxo na percepção de que a religião se tratava apenas de reflexo invertido da realidade, por conseguinte, as análises deveriam se voltar para as questões econômicas que produziam tal fenômeno.

É interessante notar desde os primórdios que a comunidade científica brasileira manteve distanciamento dos movimentos populares, nesse caso, também da religião¹⁵⁷. Tal fato encontra suas raízes nas condições ideológicas em que se formaram e trabalharam esses pesquisadores. Tomando como referência o historiador Alfredo Bosi, Alves relembra que a Universidade brasileira fez ciências sociais nos moldes americanos e franceses, reproduzindo princípios positivistas e funcionalistas como pretensões de ser cientificamente neutra. Era necessária uma assepsia que exigia um afastamento dos processos de conscientização e das práticas populares em favor de um rigor acadêmico. Ou seja, ao adequar-se aos critérios da ciência rigorosa, descritiva e neutra, a universidade divorciou-se do povo, como consequência, afirma Alves (1984a, p. 115):

Parece-me que a marginalização dos fenômenos religiosos encontra suas raízes na separação que existiu entre universidade e povo. A cultura popular, com suas manifestações religiosas, pertencia ao Brasil que se pretendia soterrar. Mesmo quando a universidade se debruça sobre o popular para estudá-lo, o produto final tem uma forma

156 Alves (1984a, p. 113) afirma a partir disso: “O marxismo ortodoxo parece-me uma solução teórica para os momentos de impasse ideológico. Ao afirmar uma dialética determinista e inevitável ao nível das relações econômicas, ele torna nossas confusões teóricas suportáveis, porque elas passam a ser vividas na certeza de que a razão imanente na história conduzirá o capitalismo à sua própria destruição e, conseqüentemente, superação. Versão secularizada da doutrina cristã da providência. Observa-se, na verdade, a existência de uma passagem fácil do cristianismo ortodoxo para o marxismo ortodoxo. Muitas ‘conversões’ aconteceram nestas fronteiras. Ora, se a dialética do real é interna à esfera econômica, os fatores ideológicos e culturais são reduzidos à condição de simples epifenômenos, reflexos invertidos das forças que realmente movem a história. Tal postura já determina, de antemão, os objetos dignos da atenção do cientista.”

157 O próprio Alves cita algumas poucas exceções de pesquisas desenvolvidas nesse período que levaram em consideração as expressões religiosas hegemônicas.

erudita, pois só assim ele pode ser usado nos processos de trocas simbólicas interiores à vida acadêmica. A produção científica é ininteligível aos setores populares que ela estudou.

Nesse arcabouço, “ciência se confunde com método científico”, as investigações são feitas com o objetivo de serem academicamente aceitáveis, fato que determinou a escolha dos problemas a serem tratados nas pesquisas. Assim, os fenômenos exóticos se apresentam como objetos privilegiados, uma vez que era possível submetê-los a um tratamento metodológico rigoroso devido as suas peculiaridades: são restritos a comunidades reduzidas e manifestam-se de modo delimitado, o que facilita o acesso aos dados; são externos ao (a) pesquisador (a), o que garante uma observação objetiva; por um processo de abstração são passíveis de serem destacados da complexidade da sociedade a fim de serem tomados como universos isolados; e permitem um tratamento sincrônico.

Por outro lado, a abordagem de fenômenos exóticos pode ser percebida como uma atitude aristocrática gestada pelos professores estrangeiros atuantes no Brasil. As origens sociais destes docentes deslocam o olhar por sobre os problemas econômicos e sociais voltando-o para uma perspectiva estética, e o exótico é exatamente uma categoria estética. Somente a partir do final da década de 60 as expressões religiosas populares são percebidas desde suas implicações políticas, assim, “o exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política” (ALVES, 1984a, p 119). Essa é uma afirmação que nos ajuda a entender alguns aspectos importantes dos modos como diferentes tradições religiosas são abordadas.

É interessante notar que ainda hoje as expressões religiosas estéticas sejam compreendidas, com maior boa vontade, sob a ótica de uma resistência política. Até mesmo os símbolos do transcendente são interpretados como legítimos, conquanto sejam a representação simbólica de uma pulsão transformadora, enquanto esses mesmos símbolos transcendentais sejam rechaçados na tentativa de compreender expressões morais do comportamento religioso. Ou seja, a categoria “transcendente” só é deslegitimada em análises de fenômenos em que ela apareça de forma racionalizada, mesmo que essa racionalização seja simbólica. Tal diferenciação não é recente. Ainda na década de 50 — quando os círculos intelectuais brasileiros viviam as expectativas da secularização e do desencantamento do mundo religioso arcaico

profetizado por Weber —, dois fenômenos ocorreram de modo paralelo: a urbanização acelerada e a rápida expansão, nas zonas urbanas, de religiões do tipo Protestante e Umbanda.

Estes fenômenos colocavam em questão os processos de secularização e seus pressupostos, ao mesmo tempo em que sugeriam haver alguma relação funcional entre eles, ou seja, essas expressões religiosas são percebidas como mecanismos de ajustamento aos problemas desencadeados pela migração da visão sacral agrária para a anomia provocada pela vida urbana, além disso, são analisadas da perspectiva de classes sociais por corresponderem àquela época a um mecanismo ideológico de dominação que possibilitava a manutenção do sistema econômico capitalista. Em síntese abordagens funcionalistas e de classes sociais. Assim, “o protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado Capitalista e totalitário” (ALVES, 1984a, p. 122 -136).

Se retomarmos as noções de religião de Alves, veremos que inconscientemente a academia tende a ressaltar os aspectos positivos da expressão religiosa que mantém a função religiosa ao passo que critica severamente as instituições religiosas cujo momento religioso da consciência foi substituído por expressões legitimadoras da realidade. Essa constatação só se torna evidente quando o arcaico deixa de ser visto como reacionário e passa a desempenhar um papel crítico do presente, ou seja,

o popular é apreendido como fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental. É antropológicamente significativo porque, ao invés de ser construído como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, é tomado como expressão de resistência: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode, no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória torna-se profecia. (ALVES, 1984a, p. 139).

Esse é um bom ponto para retomarmos a discussão entre Ciência da Religião *versus* Teologia, ou melhor, em sua expressão originária, descritivismo *versus* normatividade. O temor das ciências sociais da religião é de uma invasão teológico-normativa no estudo da religião. Mas quando o fenômeno religioso alude a uma expressão de resistência, os símbolos religiosos podem ser apresentados teologicamente como um ideal normativo daquela tradição para explicar o aspecto analisado. É justamente quando a religião se coloca numa perspectiva daquilo que ela deveria ser (do que ela deseja ser), ou seja, em sua visão normativa, que ela se revela como genuína religião, do contrário, quando ela é exposta pelo que é, observamos mais atentamente sua face institucional, reacionária e antirreligiosa. Em parte, trata-se de efetuar uma distinção entre fenômenos religiosos e instituições religiosas, o que não impede o estudo de fenômenos religiosos em instituições religiosas.

Essa distinção só será possível se considerarmos definições da religião como as de Alves, ou seja, em que as ações consideradas religiosas possuem uma intencionalidade qualitativamente diferente de outras atividades. Isso nos coloca diante de juízos subjetivos nem sempre fácil de serem percebidos, ainda mais se levarmos em consideração que a “consciência da ausência” ocasionalmente não é expressa em linguagens lógico-rationais. A aproximação limítrofe que podemos fazer para uma compreensão racional dessa experiência se dá justamente nas elaborações teológicas da própria tradição religiosa. Não obstante, não se trata simplesmente de aceitar os pressupostos supranaturais admitidos pelos religiosos, mas de entender essa linguagem como expressiva de seus desejos e sonhos, portanto, como potência geradora de seus atos.

A hibridização entre religião e política pode ser um bom exemplo para tentarmos explicar as ideias acima apresentadas. A influência dos movimentos evangélicos na política partidária latino-americana nunca esteve tão evidente. No Brasil, foi massivo o apoio evangélico ao presidente eleito em 2018, fato que certamente suscitará inúmeras pesquisas. Por um lado, a tentativa em analisar esse fato apenas a partir das alianças institucionais e olhando para os grandes líderes do movimento evangélico, por outro, vemos e apontamos nós mesmos nas redes sociais a aparente atitude alógica entre “princípios cristãos” e o voto em um candidato cujo discurso se baseia na violência, na vingança e no discurso de ódio. Nesse caso, o

papel da Ciência da Religião seria compreender os símbolos que permitem não as alianças institucionais, mas o voto e o ativismo evangélico. Ou seja, a aparente irracionalidade precisa ser compreendida nos desejos e sonhos que são manipulados na religião propriamente dita.

Um exemplo desse tipo de abordagem pode ser encontrado no artigo de Rodrigues (2019) onde ela analisa a participação cristã no golpe de Estado na Bolívia. No texto, intitulado *A Bíblia na política*, Rodrigues demonstra que na narrativa bíblica veterotestamentária é possível encontrar sentidos sobre o comportamento cristão nas recentes cenas políticas. Partindo de uma perícopes¹⁵⁸ do texto sagrado cristão, Rodrigues conclui:

Assim, contra a desobediência aos valores morais e à ética cristã justifica-se a punição com a invasão dos Palácios e a destruição de seus símbolos. Mesmo que isso signifique colocar de lado a salvação anunciada por Jesus para todos e todas. Se forem necessárias as mortes desses nativos-pagãos, que assim seja. Tudo em nome do Deus da Bíblia, mas aquele do Antigo Testamento, e em nome da retomada do poder religioso, protagonizado por católicos e evangélicos de viés conservador.

O texto de Rodrigues é curto, trata-se de uma breve reflexão publicada em um blog. Ainda assim, tem a virtude necessária para nos mostrar aquilo que Alves pontuou: a simbolização do transcendente é sempre feita a partir de acontecimentos históricos, logo, ainda que o Jesus do cristianismo possibilite uma nova leitura hermenêutica e construção de novos símbolos religiosos, o Deus cristão carrega em suas representações as marcas de uma libertação histórica¹⁵⁹.

Permanecendo no exemplo da aproximação religião-política, uma abordagem puramente descritiva apenas conseguirá expor as alianças institucionais e precisará utilizar categorias como curral eleitoral¹⁶⁰ e voto de cajado¹⁶¹ a fim de explicar a adesão massiva dos fiéis a determinados candidatos. Embora tais categorias deem

158 “Destruíu os lugares altos e quebrou as colunas sagradas, derrubou o tronco sagrado e despedaçou, inclusive, a serpente de bronze feita por Moisés, pois os filhos de Israel ainda queimavam-lhe incenso (chamava-se Noestã)”. 2 Reis 18:4

159 Nesse sentido, é necessário também realizar a crítica dos símbolos historicamente construídos, demonstrando suas marcas opressivas.

160 A expressão vem do período em que coronéis determinavam os votos de cada eleitor através de intimidação e violência.

161 Uma apropriação da noção de “curral eleitoral” que toma como premissa não mais a intimidação física, mas a violência simbólica desempenhada pelo papel do sacerdote como guia espiritual, que nesse caso extrapola os limites dos assuntos religiosos.

conta de elucidar parte dos votos, elas não esclarecem a maior parte deles e ignoram que muitos desses votos foram conquistados fora dos contextos institucionais. Outro recurso comumente utilizado é a associação entre o voto religioso e as pautas morais e conservadoras, mas mesmo nesses casos falta uma exploração dos elementos propriamente religiosos que sustentam tais pautas.

Olhando por esse ângulo, parece indubitável que a ideia que o grupo faz de si mesmo é um dos conceitos fundamentais a serem levados em consideração na explicação do seu comportamento”, mas não somente isso, para compreender o *espírito* do grupo não basta fazer um inventário dos conteúdos de sua consciência num momento dado, mas é necessário elucidar os princípios inconscientes coletivos segundo os quais este grupo constrói a sua realidade” (ALVES, 2005, p. 36). Falamos sobre isso de modo mais elaborado no capítulo anterior, aqui retomamos a ideia para destacar que quando defendemos elementos normativos na compreensão do fenômeno religioso não estamos defendendo a prescrição dos símbolos elaborados desde dentro de uma tradição religiosa como sendo suficientes para explicá-lo. Trata-se de entender como o indivíduo ou conjunto de indivíduos estudados fazem recepção desses símbolos e significam suas realidades e criticar tal comportamento face a um ideal de sociedade¹⁶².

Quando pensamos na distinção “descritivo igual aquilo que *é*” versus “normativo aquilo que *deveria ser*”, é preciso entender a expressão “*deveria ser*” do ponto de vista do fiel, ou seja, aquilo que sua linguagem religiosa exprime simbolicamente como sua *ordo amoris*. Por isso, postulamos a partir de Alves a necessidade de uma hermenêutica das esperanças para entendermos o *espírito* de uma comunidade. É exatamente isso que Alves faz em *Religião e Repressão* ao interpretar como os símbolos do cristianismo se articulam dentro de determinado grupo (PRD). Consequentemente percebemos também o equívoco nas críticas que afirmam que tal análise de Alves não pode ser extrapolada para todas as tradições religiosas ou sequer para o protestantismo de modo geral. Tais críticas só fariam sentido se Alves tomasse como normativos os símbolos da tradição (instituições) e não a “relação” dos indivíduos com esses símbolos.

162 Exploraremos essa questão um pouco a frente.

Outro aspecto importante na compreensão do fenômeno religioso que geralmente escapa nas abordagens descritivas é a aceitação de que ele possui um elemento emocional de difícil compreensão, elemento anterior à razão que Alves exemplifica sobretudo na experiência do “primeiro momento da conversão”. Principiando de R. Otto, assevera que

não podemos nem mesmo partir das “representações de espíritos e concepções similares”, como se aqui estivéssemos nas origens da religião. Estes são nada mais que modos de “racionalizar uma experiência que os antecedeu, e em relação à qual eles são subsidiários. Trata-se de esforços para, de uma forma ou de outra, [...] adivinhar o enigma por ela proposto, e o seu efeito é sempre o de, a um tempo, enfraquecer e matar a própria experiência”. (ALVES, 2005, p. 64, 65).

Segundo Alves, Ricoeur também adota caminho semelhante, abandonando as articulações lógicas da religião e procedendo de forma regressiva até a matriz de emoção, medo e angústia como ponto de partida para a sua investigação da religião. Por isso,

temos de exercer a “arte da desconfiança”: a atitude do psicanalista. Colocaremos, provisoriamente, essa linguagem entre parênteses. Não aceitaremos suas respostas. Não analisaremos suas explicações. Estamos interessados na sua função. Ou, mais precisamente, na forma como ela se articula com a existência, na relação de resposta e pergunta. A linguagem protestante é uma resposta, uma receita. É necessário saber qual a pergunta que foi feita. E para isso teremos de aceitar a sugestão de Ricoeur: proceder regressivamente. [...] A linguagem religiosa se origina nas emoções e, por isto, é necessário identificar as emoções a partir das quais ela se construiu praticamente. O caminho da inteligência científica deve refletir o processo real da constituição do seu objeto (ALVES, 2005, p. 66).

Observe que a palavra função aqui não possui o sentido utilizado em abordagens reducionistas que postulam a religião como resposta a problema de outra ordem, ela está estritamente relacionada com a “ausência” ontológica humana. No caso do cristianismo, menciona Alves (2005, p. 86, 102), o símbolo Cristo não se apresenta como uma filosofia, ou um código de moral e ética, mas como “centro mágico de poder” que resolve os problemas ontológicos, “a cura não se processa por meio de uma pedagogia filosófica. A cura resulta de uma participação mística, emocional, pessoal, no próprio ser do Salvador. A mística antecede a moral”. O importante no estudo da religião, é, portanto, descobrir os símbolos e palavras que revestem tal experiência e as razões que elas fornecem aos indivíduos: “Razão é

racionalização. Trata-se de uma construção pela qual revestimos nossos sonhos e desejos com as vestes da plausibilidade lógica”.

“Toda racionalidade, religiosa ou científica, tem seus fundamentos em experiências pré-rationais emotivas” em outros termos “as categorias fundamentais do pensamento e, conseqüentemente, da ciência, são de origem religiosa” (ALVES, 2005, p. 103). Com isso podemos considerar um segundo aspecto que envolve a normatividade na Ciência da Religião. Esse mais relacionado aos acordos silenciosos escondidos no jogo das ciências descritivistas.

Seria necessária uma religiografia¹⁶³ brasileira para demonstrar de forma mais precisa o fato de que a dicotomia entre pesquisas normativas e descritivas na ciência da religião está longe de ser uma questão superada. Ainda que a oposição manifeste características peculiares em nosso campo de estudos, ela ganhou relevo importante nos debates ocorridos em outras áreas das Ciências Humanas. Tomamos como exemplo o conflito entre a Teoria Política (filosofia política) e a Ciência Política nas primeiras décadas do século XX. O delineamento desse embate apresenta traços que talvez nos auxiliem na compreensão da questão desde dentro da Ciência da Religião.

Nos anos subsequentes ao período pós-guerra alguns autores, cita-se em especial Talcott Parsons, partindo do trabalho teórico de Weber e Durkheim desenvolveram o conceito de sistema para comparar sociedades e instituições. Assim, segundo Amadeo (2011, p. 18), Davis Easton introduziu de forma original o conceito de sistema na Ciência Política sendo um dos autores mais importantes da primeira geração de teóricos comportamentalistas. Desse modo, a revolução comportamentalista, baseada em “critérios científicos” se opôs mormente à Teoria Política, i.e., de um lado o estudo científico do comportamento político do outro o estudo histórico, expondo uma diferença significativa entre pensamento e ação. Alguns autores chegaram a determinar que a *filosofia política* estava morta. Dessa

163 De acordo com Senra (2016, p. 112) a religiografia “Trata-se de uma proposição metodológica para reconhecer os estudos que tratam das pesquisas de natureza científica sobre a religião desenvolvidos por religiólogos (cientistas da/as religião/ões); pesquisas relacionadas ao estado da arte da pesquisa na área; a descrição ou o relato que faz de si mesmo o campo de estudos da(s) religião(ões); a análise do que se produz em Ciência(s) da(s) Religião(ões), seus métodos, interpretações, epistemologias, modos de atuação e perfil de seus estudiosos/as. Enfim, trata-se de investigar de que forma se faz ciência nesta área do conhecimento, com que critérios se escolhem teorias e métodos de pesquisa”.

querela irrompe a afirmação de Leo Strauss (1957, p. 345, 346) que em certos aspectos poderia muito bem ser dirigida hoje à Ciência da Religião no Brasil:

...a filosofia política está em um estado de declínio, e talvez de putrefação, se é que ainda não desapareceu completamente. Não só há um desacordo completo em relação a seu objeto, seus métodos e sua função; sua própria possibilidade tornou-se questionável de toda forma. O único ponto sobre o qual os professores de Ciência Política concordam se refere à utilidade do estudo da história da filosofia política.

Neste mesmo texto, Strauss (1957, p. 344-345) afirma que o conhecimento das coisas políticas não está meramente relacionado a uma dada situação política, mas à natureza humana na política, à natureza humana enquanto tal. Destarte, enquanto a filosofia política procura alguma natureza “essencial” e universal na política, a nova Ciência Política quer a partir de uma reflexão puramente empírica descrever o que a política é, não como ela deve ser, ou como deveria ser. Estava em voga uma visão amplamente aceita sobre a divisão entre elementos empíricos e normativos da explicação social, estando a filosofia política notadamente no segundo quadro. Segundo Amadeo (2011, p. 21) “para esses teóricos a contribuição essencial da filosofia política consistia em destacar as características fundamentais da vida humana em geral e da vida política em particular, criticar os projetos ideológicos irrealizáveis e clarificar as formas prevalentes do discurso político”. Para além disso “a grande maioria dos autores das décadas de 1950 e 1960 concebia a filosofia política como um questionamento reflexivo e descritivo preocupado fundamentalmente em **compreender** ao invés de prescrever”.

Diante do cenário, a Ciência Política parecia conquistar hegemonia no campo, graças a sua pretensão de se colocar sob o guarda-chuva do positivismo que definia para os comportamentalistas o que era de fato “ciência”. Desse modo, descreve Ball (2004, p. 13)

Primeiramente, a Ciência Política deveria distinguir entre “fatos” e “valores”. Em segundo lugar, ela deveria ser “empírica” ao invés de “normativa”. E, por fim, ela deveria ser explicativa no sentido acima indicado. Toda explicação genuinamente científica, de acordo com os critérios positivistas de suficiência explicativa, depende da descoberta e do desenvolvimento de “leis” universais e eternas. Boa parte da Teoria Política “tradicional” não se conformava aos critérios positivistas de significância cognitiva e suficiência explicativa. Por esses motivos, ela foi rejeitada como não-científica ou, no máximo,

como pré-científica e, portanto, destinada a ser superada no devido tempo.

Podemos aproximar a citação anterior ao longo debate apresentado no primeiro capítulo sobre o campo da Ciência da Religião. No nosso caso, os estudos fenomenológicos receberam a alcunha de “teológicos” ou “criptoteológicos” carregados de um significado pejorativo associado a proselitismo religioso e sobrenaturalismo.

Mas retomando o caso da Ciência Política, na década de 1980, os teóricos da área sofreram duro golpe justamente do positivismo que utilizaram como baluarte. Tornara-se óbvio que tudo que virtualmente se passava como Ciência Política “empírica” ou “científica” não se conformava com os critérios positivistas, bastando um simples exercício hermenêutico para demonstrar que mesmo nas investigações mais pretensamente “científicas” havia “valores” arraigados. Como explica Barrel (2004, p.13) “não havia, de fato, afirmações normativamente neutras ou afirmações descritivas não-teóricas [...]. Ainda pior: percebeu-se que não havia “leis” do comportamento político. Nenhuma passava pelos critérios positivistas...”. Nas palavras emprestadas de MacIntyre (apud BARREL, 2004, p. 13) era “o fim do fim da ideologia”. As exigências práticas da vida vindicavam novas questões e prescreviam novas agendas, as quais não possibilitavam uma assepsia valorativa¹⁶⁴. Essa passagem pode ser simbolicamente expressa na publicação do livro “Uma Teoria da Justiça” de John Rawls, totalmente relacionada à política do mundo real, lidando “enfaticamente com questões preeminentes de direitos, deveres e obrigações; da

164 Como descreve Strauss (1957, p. 344, 345) “A filosofia política então será uma tentativa de substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas. Coisas políticas pela sua natureza são submetidas à aprovação ou desaprovação, à escolha ou rejeição, ao elogio ou acusação. A sua essência é não ser neutra, mas sim de erguer uma reivindicação à obediência, à aliança, à decisão ou ao julgamento dos homens. Não são compreendidas como elas são, como coisas políticas, se não se leva a sério sua reivindicação explícita ou implícita de ser julgada em termos de bem ou mal, de justiça ou injustiça, isto é, se não são avaliadas por algum padrão de bem ou justiça. Para julgar de forma fundamentada devem-se conhecer os verdadeiros padrões. Se a filosofia política deseja fazer justiça a seu tema, deve lutar pelo conhecimento verdadeiro desses padrões. A filosofia política é a tentativa de se saber verdadeiramente tanto a natureza das coisas políticas e da boa ou correta ordem política. Todo o conhecimento das coisas políticas implica pressupostos em relação à natureza das coisas políticas, isto é, pressupostos que dizem respeito não apenas à situação política dada, mas à vida política ou humana enquanto tal. Não se pode saber nada sobre uma guerra que acontece em determinada época sem ter alguma noção, ainda que fraca e enevoada, da guerra enquanto tal e seu lugar na vida humana enquanto tal. Não se pode ver um policial sem assumir um pressuposto sobre lei e governo enquanto tais. Os pressupostos sobre a natureza das coisas políticas, que estão implicados em todo o conhecimento das coisas políticas, têm o caráter de opiniões. É apenas quando esses pressupostos se tornam tema de uma análise crítica e coerente que uma abordagem filosófica e científica aparece”.

justificação da desobediência civil e, com sua totalmente original pesquisa a respeito de justiça intergeracional, dirigiu-se às preocupações do então emergente movimento ambientalista” (BALL, 2004, p. 15).

Por conseguinte, como estaria posta essa questão na Ciência da Religião? Ainda que não compartilhe exatamente a mesma trajetória e autores das ciências políticas, tudo parece apontar que em nosso caso também houve, e em certos casos ainda há, um embate entre um estudo descritivo, baseado num modelo empiricista-positivista, versus abordagens normativas que visam compreender o fenômeno religioso a partir dele mesmo.

Filoramo e Prandi (1999, p. 9ss) indicam que o problema epistemológico básico em torno dessa questão se dá em torno de duas tradições interpretativas presentes nas ciências da religião, i.e., o modelo de explicação (*Erklären*) e o modelo de compreensão (*Verstehen*), frutos de uma contraposição entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Para efeitos de comparação, o modelo explicativo se assemelha ao ideal exposto acima acerca da Ciência Política, exigindo imparcialidade, neutralidade e objetividade na pesquisa, nas palavras dos autores supracitados, nesse tipo de abordagem o (a) pesquisador (a) deverá esforçar-se “*por eliminar a própria subjetividade, com suas particulares escolhas de valor, deixando-se guiar somente pelo amor desinteressado à verdade*”, ou seja, temos uma definição equivalente à proposta de parte da sociedade brasileira de uma “escola sem partido”, mas retomaremos nesse assunto posteriormente. Do outro lado, a tentativa de compreender a religião como produto *sui generis*, que possui na experiência religiosa seu ponto inicial e final de determinação, exigindo, portanto, uma análise subjetiva da essência do fenômeno.

Para elucidar melhor o problema, podemos expor o campo lexical que circunda a questão central. Se no centro temos abordagens normativas *versus* descritivas, no arcabouço da discussão giram os pares: reducionismo *versus* universalismo; funcionalismo *versus* essencialismo; ciências empíricas *versus* ciências sistemáticas/ciências hermenêuticas; trabalho com específico *versus* trabalho com o geral; ciências sociais *versus* teologia/filosofia/fenomenologia; teologia comparativa *versus* teologia histórica; olhar interno *versus* olhar externo; religiões *versus* religião; exterioridades *versus* subjetividades; expressões religiosas *versus* experiência

religiosa, além do já citado par explicar *versus* compreender. Embora esses termos sejam usados muitas vezes de forma equivocada, dificultando ainda mais a compreensão do problema.

No Brasil, a discussão parece ter se alocado entre as Ciências da Religião e a Teologia, como resultado, temos a falsa sensação de estarmos discutindo o problema, enquanto o reduzimos a uma disputa político-institucional entre duas disciplinas acadêmicas. Talvez isso possa ser explicado a partir do texto de Gross (2012), no qual disserta sobre *A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios*. Em sua investigação, demonstra que nossa área de estudos surge a partir de uma tentativa da teologia em busca do reconhecimento enquanto saber qualificado, que impulsionada vigorosamente pela teologia da libertação se imiscuiu com as ciências sociais com intenção de validar suas análises sobre a realidade objetiva sob o cabedal das descrições sociais ou econômicas. À medida que os pressupostos normativos da teologia se demonstravam insuficiente para os próprios teólogos, eles se aproximaram das explicações da sociologia marxista e posteriormente à antropologia cultural para interpretar o momento em que viviam.

Nesse sentido não é difícil imaginar que se os elementos teológicos já não se constituíam como normativos para os próprios teólogos, todos os fenômenos religiosos já não podiam ser analisados desde uma perspectiva interna da religião, sendo necessárias aproximações a outras esferas da vida para explicar esses fenômenos, desconsiderando o fato de que para a maioria dos religiosos essa premissa não se mostrava verdadeira.

À vista disso, assim como no caso da Ciência Política, as abordagens que se pretendem puramente descritivas da religião, recusando-se a aceitar que ela possua um aspecto *sui generis*, acabam por fazer afirmações normativas tendo por base compreensões essenciais sociológicas, psicológicas, antropológicas, etc. No nosso caso, significa pensar que qualquer tipo de interpretação sobre quaisquer manifestações religiosas pressupõe elementos normativos. Não foi à toa nossa divagação inaugural sobre as ciências políticas. O que pretendíamos fundamentalmente era demonstrar que a discussão está longe de ser causada pela oposição teologia *versus* ciência da religião.

Há dois aspectos a serem considerados. O primeiro é a normatividade do fiel ou da comunidade estudada, e creio ser nesses casos que a teologia é convocada como uma ciência auxiliar, que informa ao cientista ou a cientista da religião o sistema de crenças em questão, ou seja, a inclusão da teologia nas pesquisas em Ciência da Religião se dá pela necessidade de entender a normatividade do fiel daquela tradição estudada. Não há qualquer dúvida quanto à importância e necessidade desse auxílio. É nesse sentido que Dierken (2009, p.116) assevera que “a teologia avalia questões normativas, dadas empiricamente com o surgimento da religião, por meio da sondagem crítica de suas razões validadoras. Mesmo que, como a ciência da religião, ela descreva fenômenos religiosos para os outros, ela o faz por meio de uma explicação da lógica interna destes fenômenos”. Entretanto, o que está em questão aqui é o segundo aspecto, as afirmações normativas do (a) próprio (a) pesquisador (a).

Segundo Lewis (2015, p. 43) quase sempre os debates sobre conteúdos, métodos e abordagens na Ciência da Religião expõem as ranhuras entre a CR e a Teologia. O cerne da questão seria os espaços ainda dominados pelo protestantismo liberal apologético ao passo que os cientistas e as cientistas da religião deveriam distinguir-se dos teólogos precisamente por certo tipo de esforço em distanciamento, neutralidade, ou objetividade em relação ao assunto estudado, implicitamente entendido como uma análise sobre o que *é*, em vez de afirmações, sobre o que *deveria ser*.

Ainda de acordo com Lewis (2015, p. 44) afirmações normativas são bem vindas em muitas disciplinas, por exemplo na Filosofia e nas Ciências Políticas, como demonstramos anteriormente, o que o leva a crer que a normatividade é vista de modo diferente em relação à religião por causa de uma suposição generalizada, mesmo entre cientistas da religião, de que a religião não pode ser discutida, i.e., que em essência, é “de uma outra razão”, destarte, as afirmações normativas relacionadas à religião não podem ser discutidas porque são fundamentalmente questão de “fé”. Lewis corrobora com nossa hipótese de que cientistas que primam por uma abordagem reducionista e descritivista, evitam as questões propriamente religiosas pois ainda consideram ser necessário negar ou afirmar a existência concreta do sobrenatural. Assim como já afirmamos, Lewis entende que, de fato, cientistas da

religião podem sim fazer afirmações normativas que justapõe questões “de fé” a questões racionais, entretanto, é preciso levar em consideração que o termo “teologia” é muito abrangente e abarca inclusive reflexões que embora carregadas de uma linguagem confessional — i.e., que parte de uma tradição específica — não estão ancoradas em pressupostos teístas ou sobrenaturalistas. Como diria Feuerbach “teologia é antropologia”.

Posto isto, Lewis (2015, p. 45, 46) sugere que afirmações normativas são inevitáveis nos estudos de religião, assim como na maioria das disciplinas. Logo, o importante não seria excluir tais afirmações, mas estarmos dispostos a oferecer uma justificação para as normas que invocamos e submetê-las à investigação crítica. Desse modo, nivelamos o debate para uma esfera em que autoridades supranaturais particulares não poderiam ser evocadas como justificação. Para Lewis, portanto, é preciso ter em mente que a noção de normatividade, em seu sentido *lato*, diz respeito a juízos de valor. Para exemplificar a questão Lewis analisa o trabalho do historiador da religião Robert A. Orsi, estudioso que tem estado profundamente preocupado com a influência contínua da teologia protestante no campo da CR. De um dos livros de Orsi, Lewis extrai a seguinte reflexão sobre uma prática realizada por Orsi em sua pesquisa:

Uma das mulheres que ele entrevistou lhe perguntou se ele já havia rezado para São Judas. Posteriormente, ele não orou exatamente a São Judas, mas fez algo que considerou comparável: “Em vez de realmente rezar para São Judas eu tentei encontrar algo análogo a esse ato no meu próprio repertório emocional e comportamental.” Como resultado desta experiência e seu impacto sobre si, ele escreveu, “o que aprendi enquanto tentava assumir seriamente o desafio da Clara é que nós éramos parecidos em nossa necessidade, vulnerabilidade e risco.” Aqui, Orsi está reivindicando uma “humanidade comum”, caracterizada por necessidade e vulnerabilidade, e discutindo o valor de uma variedade de respostas a essa situação humana. Fundamentalmente, sua compreensão da ação de Clara nestes termos (com as reivindicações normativas implicadas) determina sua caracterização da ação dela. De maneira mais geral, sempre que reivindicamos — explicita ou implicitamente — que o comportamento humano pode ser explicado de uma maneira particular — como a busca de interesses econômicos ou capital cultural, por exemplo — estamos fazendo alegações controversas sobre a natureza da existência humana com consequências importantes para a forma como deveríamos viver. E como o exemplo de Orsi indica, até mesmo um estudioso que rejeita fortemente os relatos reducionistas da religião invocará reivindicações normativas assim que ele ou ela passar dos níveis mais superficiais de descrição.

Mesmo a questão do que merece explicação — por exemplo, homens possuindo mais poder do que as mulheres em uma determinada sociedade — depende em parte de compromissos normativos. Essas alegações também são normativas. (LEWIS, 2015, p. 50).

Como vimos, mesmo fiéis defensores de um estudo “estritamente acadêmico” na ciência da religião, tal qual Wiebe, acabam por revelar em suas conclusões seus próprios juízos normativos sobre a religião, no caso de Wiebe e tantos outros críticos, que ela deveria ser extinguida. Lewis (2015, p. 51) relembra ainda que acusações de que o conceito de religião “têm sido parte de um processo histórico mais amplo de imperialismo ocidental, colonialismo e neocolonialismo” feitas por Fitzgerald — as quais apresentamos no primeiro capítulo —, são pressupostos normativos sobre o que deveria ser. Lewis cita ainda outros tantos exemplos de afirmações normativas nos estudos da religião, de modo geral, poderíamos acrescentar ainda todos os trabalhos que proclamam princípios como laicidade, tolerância ou que combatem fundamentalismos religiosos.

O que Lewis quer demonstrar é que embora teólogos, filósofos da religião e eticistas sejam identificados como aqueles que fazem trabalhos normativos em distinção a cientistas sociais e historiadores, é mais provável que o primeiro grupo realize alguma reflexão sobre suas afirmações normativas, enquanto o segundo grupo irá se basear em afirmações normativas sem refletir sobre elas, para realizar afirmações descritivas e explicativas.

No caso de Alves, parece estar claro que a busca por uma *ordo amoris* é uma afirmação normativa, mas as justificativas para tal presunção não está para além dos limites da compreensão humana; não está em revelações supranaturais. Suas razões, ainda que integradas com aspectos anteriores a razão lógica, partem exclusivamente do ser humano, mais precisamente do corpo humano. Mesmo a noção de “aposta” não busca uma justificativa extraordinária, ancora-se na experiência humana.

Por fim, quero sugerir algumas questões que necessitam ser colocadas na mesa com maior visibilidade. Se quisermos conferir alguma utilidade a nossas pesquisas, é preciso tomar consciência no labor acadêmico da ciência da religião que

estamos por fim diante de três sistemas normativos¹⁶⁵ semelhantes entre si ou não: as normas que condicionam os juízos de valor da comunidade/indivíduo estudados, os valores normativos perseguidos pelo (a) pesquisador (a) em sua tarefa acadêmica e a normatividade dos possíveis leitores da pesquisa em questão. Essa hipótese pode inclusive ser testada nessa tese, aqui se encontram minhas razões normativas, as do meu possível público leitor, ou seja, os motivos que levam os cientistas e as cientistas da religião a escolherem seus métodos e abordagens, e as razões do próprio Rubem Alves, cujos valores foram recuperados observando-se tanto os passos percorridos por ele quanto os seus sonhos idealizados. Posso estar equivocado nas leituras que faço dos autores trabalhados, mas não neguei de modo algum a oportunidade de ser confrontado por minhas razões.

Por esses motivos, urge que as razões para nossa normatividade sejam postas à mesa sem o mascaramento de falsas pretensões de neutralidade academicista. A não ser é claro, que assumamos como afazer a ineficaz tarefa de descrever o fenômeno religioso utilizando categorias não valorativas. Como dissemos acima “as categorias fundamentais do pensamento e, conseqüentemente, da ciência, são de origem religiosa”, valorativas. É sobre isso que trataremos no próximo tópico.

3.2.2 Plantar jardins: uma Ciência da Religião esperada

O que é que se encontra no início? O jardim ou o jardineiro? É o jardineiro. Havendo um jardineiro, mais cedo ou mais tarde um jardim aparecerá. Mas, havendo um jardim sem jardineiro, mais cedo ou mais tarde ele desaparecerá. O que é um jardineiro? Uma pessoa cujo sonhos estão cheios de jardins. O que faz um jardim são os pensamentos do jardineiro. O que faz um povo são os pensamentos daqueles que o compõem.
Rubem Alves

165 Havíamos anteriormente considerado apenas duas características normativas: a do fiel estudado e a do (a) pesquisador (a).

No primeiro capítulo demonstramos que o flerte da Ciência da Religião com as ciências duras exige a formulação de métodos objetivos e rigorosos, cujos resultados deveriam ser pretensamente universalizantes. Os protótipos aspirados são os conhecimentos naturais em torno dos quais orbitam a física, a química, a matemática e a biologia. Apontamos que tais objetivos, quando levados coerentemente a sério resultariam em estudos da religião problemáticos como nos casos de D. Wiebe e L. Martin, que postula como desejo normativo o fim da religião.

Para além disso, Alves indicava que a ciência de um modo geral é financiada por elites econômicas privilegiadas. Também Japiassu (1975) concordaria com essa afirmação ao asseverar que o (a) cientista não é neutro, posto que os conhecimentos objetivos e racionalizados são produzidos sempre dentro de um enquadramento sócio-político-cultural¹⁶⁶, portanto,

o cientista jamais pode dizer-se neutro, a não ser por ingenuidade ou por uma concepção mítica do que seja a ciência. A objetividade que podemos reconhecer-lhe, não pode ser concebida a partir do modelo de um conhecimento reflexo. A imagem do mundo que as ciências elaboram, de forma alguma pode ser confundida com uma espécie de instantâneo fotográfico da realidade tal como ela é percebida. De uma forma ou de outra, ela é sempre uma interpretação. Se há objetividade na ciência, é no sentido em que o discurso científico não engaja, pelo menos diretamente, a situação existencial do cientista. A imagem que dele temos é a de um indivíduo ao abrigo das ideologias, dos desvios passionais e das tomadas de posição subjetivas ou valorativas. No entanto, trata-se apenas de uma imagem. (JAPIASSU, 1975, p. 11)

Japiassu, assim como Alves em seu discurso no MIT, relembram que o conhecimento é um poder exercido sobre coisas e pessoas que fatalmente se torna opressor. Esse ato de sobrevivência humana que busca dominar a natureza e torná-la humanamente amigável se expande à intenção de dominar o próprio homem. Essa foi a tônica da crítica feita por Alves no encontro supracitado e mencionado anteriormente: a ciência não pode ser considerada uma superação do mundo arcaico

166 Segundo Japiassu (1975, p. 11), "não se pode ignorar que ciência é ao mesmo tempo um poder material e espiritual. Não é essa procura desinteressada de uma verdade absoluta, racional e universal, independente do tempo e do espaço, que se distinguiria dos outros modos de conhecimento pela objetividade de seus teoremas, pela universalidade de suas leis e pela racionalidade de seus resultados experimentais, cuidadosamente estabelecidos e verificados, e, portanto, eficazes. A produção científica se faz numa sociedade determinada que condiciona seus objetivos, seus agentes e seu modo de funcionamento. É profundamente marcada pela cultura em que se insere. Carrega em si os traços da sociedade que a engendra, reflete suas contradições, tanto em sua organização interna quanto em suas aplicações. Talvez não seja exagero dizermos que o 'poder do conhecimento' está transformando-se rapidamente em 'conhecimento do poder'".

religioso porque ela mesmo se tornou instrumento de opressão e legitimação de projetos imperialistas. A ciência precisa ser confrontada pelo projeto absurdo da religião: a vida tem que ser mais do que é, e ao que parece a ciência não está interessada em “ensinar-nos como dominar a dominação”¹⁶⁷ (JAPIASSU, 1975, p. 12). A ciência neutra e objetiva poderá nos levar a um “progresso” que nunca idealizou? Seremos dirigidos por um projeto sem direção? Quando colocamos desse modo, fica evidente que não existe em nenhum lugar essa ciência desinteressada. Mesmo nos ideais mais iluministas uma *ordo amoris* ainda não encontrada impulsionava o conhecimento e ação da humanidade.

Da perspectiva de Alves (1982, p. 38) não há neutralidade do corpo frente ao seu mundo. O corpo não é neutro, a natureza não é neutra. Por que deveríamos supor que o conhecimento o fosse? Se no início o ideal científico sonhava com um mundo em que o conservadorismo religioso fosse suplantado, por fim observou-se a ocorrência dos processos característicos das ideologias: demolido o mundo arcaico a ciência perdeu seu gume crítico, “o seu poder manipulador cresceu na razão inversa ao seu poder questionador. [...] a sociedade não se tornou mais científica. A ciência se transformou numa função explorável” (1975a, p. 140). Seria esse o motivo dos recentes embates contra a ciência observados na negação da esfericidade da terra ou na desconfiança das vacinas? Ou seja, o corpo racionalizando sua revolta contra uma ciência aliada aos poderes opressores, um ato de rebelião. Não é à toa que tais crenças anticientíficas possuem quase sempre uma fundamentação religiosa e uma teoria conspiratória sobre dominação. Se essa hipótese estiver correta, não será através de discussões racionais que iremos provar as verdades científicas, não se trata de disputar as mentes, mas os corações.

O mito da neutralidade científica desconsidera, portanto, que a ciência se tornou funcional e legitimadora. Tais características fazem parte daquilo que Alves (1975, p.

167 Nas palavras de Alves (1987, p. 71), “a universidade torna-se ‘uma utilidade pública a serviço das necessidades puramente técnicas da sociedade’, ‘uma fábrica para a produção de conhecimento e de técnicas que servem às inúmeras burocracias sociais.’ De criador da história o ser humano é transformado

em alguém que perpetua o estabelecido. Não há lugar para a ação transgressiva; é preciso ser funcional. Manipulam-se quantidades mas não se permite o nascimento do novo. Por isso, ‘face à fisionomia totalitária dessa sociedade’, assinala Marcuse, ‘a tradicional noção de ‘neutralidade’ da tecnologia não se sustenta mais. A tecnologia não pode ser isolada do uso a que se destina; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação.’ (ibid., p. XVI.) A tecnologia torna impossível a mudança qualitativa ao fazer da quantitativa o seu modo de vida”.

142) definiu como “espírito da ciência”, ancorado basicamente em três facetas: 1) o dogma da objetividade; 2) o dogma da estrutura matemática do objeto e 3) o dogma da verificabilidade.

O primeiro dogma supõe que o conhecimento é um ato pelo qual a consciência reflete ou reduplica o objeto que é dado exteriormente e independente dela, e por maior que seja o esforço científico em negar esses fatos, duas inferências de natureza metafísica se camuflam nesse dogma: a concepção de que a realidade é independente da consciência e autônoma a ela (contém em si a lei do seu próprio ser) — o que de fato serve para qualificar o universo físico¹⁶⁸ mas não os fenômenos humanos; a segunda inferência tem relação direta com conhecimento e tem relação com a primeira, a noção de que conhecer “é um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto. O objeto é ativo. A consciência passiva. O dado impõe-se. A consciência ajusta-se.”. Se levarmos essas suspeitas ao limite, teremos que afirmar que

A esperança de que a realidade possa ser qualitativamente diferente do que é, assim, nenhum fundamento real possui. A realidade é fria e determinista, indiferente às aspirações da vontade. Se encontramos tal esperança na consciência, portanto, isto só é devido possivelmente a uma perturbação no ato cognitivo. O ideal da consciência científica, assim, é a consciência totalmente receptiva, que só registra e trabalha o objeto e as suas determinações (ALVES, 1975a, p. 143).

Percebeu-se, todavia, que a consciência apreende do objeto informações que não se referem às suas determinações, certas qualidades não lhe pertencem realmente, são antes interpretações psicológicas, traduções mentais de outras qualidades mais fundamentais. Características como gosto, cheiro, cor são variantes subjetivas, “qualidades secundárias” que não estão abertas à verificação intersubjetivas, que deveriam, portanto, ser desprezadas. Este é o segundo dogma cientificista, “o que importa são as qualidades primárias que constituem o substrato mesmo do objeto — e o que as caracteriza é o fato de serem passíveis de ser representadas matematicamente” (ALVES, 1975a, p. 141). Deduz-se disso que além da realidade ser independente e autônoma em relação à consciência, ela é um sistema fechado, autoexplicativo e totalmente determinado. Explicar seria tão somente

168 Segundo Alves (1975a, p. 143), estrelas, eclipses, pedras e vulcões são realidade que existem independentemente de nós, “o ato de tomar delas consciência em nada altera a sua presença no universo”.

“descrever as relações funcionais que permanecem constantes entre as várias variáveis que interferem num fenômeno” (ALVES, 1975a, p. 144), não há espaço para o novo, não há espaço para imaginação, não há espaço para a criatividade.

O terceiro dogma tem relação direta com o que dissemos no primeiro capítulo acerca da busca pela origem dos fenômenos que ignoram todos os devaneios que transformaram o *primum movens* em algo totalmente novo. Trata-se do critério da verificação, que “assenta-se sobre o pressuposto da continuidade e da uniformidade do real: a forma e os limites do experimentado, no presente, determinam a forma e os limites do experimentável, do possível em resumo, do futuro. Isto exige que a ciência seja radicalmente futuroológica e radicalmente antiutópica” (ALVES, 1975a, p. 144). As postulações de Alves são sempre radicalizações dos discursos, o que nos permite julgar os argumentos em seus limites. Levando isso em consideração, Alves (1975a, p. 147) conclui que

ao critério epistemológico da objetividade corresponde, inevitavelmente o critério psicológico de ajustamento. [...] a objetividade, longe de ser uma atitude neutra, ao postular a autonomia do real em face dos valores, exige uma submissão da consciência aos fatos e à sua lógica imanente, elevando-os, desta forma, à condição de valores.

Vemos nesse tipo de argumento a insistente suposição científica do mundo sem *telos* que não se contenta em apenas negar a existência de um propósito humano, mas também negar que a humanidade possa construir tal propósito. Para negar um sobrenaturalismo que tem poder de mover o ser humano, é preciso negar qualquer potência vital que nos guie para a gestação do novo.

Entretanto, valores são apostas, logo, a ciência é um projeto de sacralização do real que substitui o *God-term*¹⁶⁹ transcendente por um imanente. Nesse sentido, para Alves (1975a, p. 148) é preciso ao afirmar que “a ciência exige que a linguagem, como expressão de conhecimento, se ajuste à realidade experimentada, isto é, que a cada sinal corresponda algo, no campo dos fenômenos”, pois como demonstramos é justamente esse tipo de argumento que se levanta contra o estudo do fenômeno

169 Expressão que Alves atribui a Phillip Rieff utilizado para referir-se a um conceito último, uma primeira causa, a um tempo fundamental à experiência e inacessível a ela. (ver nota 21, ALVES, 1975a, p. 147).

religioso quando afirmam que o objeto sobre o qual a religião fala não encontra existência concreta na realidade.

Vale ressaltar que os elementos acima apresentados se adequam às pretensões puramente descritivistas nas ciências. Estamos sugerindo que quando esse ideal é abandonado, mesmo inconscientemente, afirmações normativas serão utilizadas como fundamentação explicativa. Nesses casos, estaremos sempre diante de apostas cujas justificativas deverão ser expostas e debatidas. De modo semelhante a Lewis, Alves (2005, p. 19-21) concorda com Gunnar Mryrdal e Alvin Goldner quando afirmam que uma ciência social desinteressada nunca existiu, ela sempre será movida por valorações morais e políticas, sejam nos objetivos esperados pelo pesquisador (a), sejam nas categorias utilizadas para análise de cada fenômeno, o máximo de objetividade que podemos alcançar é pelo processo de expor nossas valorações, nossos pressupostos ontológicos e nossos objetivos.

É o caso por exemplo da hermenêutica criativa de Mircea Eliade. O que ele propõe é um completo desmoronamento do cientificismo, pois para além das descrições monográficas da pesquisa, ele sugere que a hermenêutica criativa muda o homem, modifica a qualidade da existência do próprio pesquisador (a) ao colocá-lo em contato com outras compreensões simbólico-existenciais, ou seja, longe de ser uma compreensão de uma realidade dada é um esforço-tarefa intencional no sentido de encontrar novas expressões, “o encontro com esses mundos ‘estrangeiros’ não pode prosseguir sem consequências” (ELIADE, 1989, p. 81), não existe ato de conhecer que seja neutro, puramente objetivo. A hermenêutica criativa, proposta por Eliade, pretende mudar a consciência e os valores do pesquisador (a) e de seus leitores, por seu caráter prático, assume uma “função religiosa” — encontrar um mundo ordenado amorosamente — e por assumir tal papel recebe a alcunha de ser teologia. Teologia porque a Ciência da Religião não possui caráter prático, a não ser que ela seja “aplicada”¹⁷⁰. A categoria “sagrado” utilizada por Eliade não pode ser lida como uma expressão de um objeto concreto, mas como representação de uma qualidade diferente concedida a objetos comuns.

170 Esse é o tipo de crítica feita por exemplo por Cruz (2013) e Usarski (2004).

Nesse sentido, tomemos o exemplo inicial deste subtópico, da aplicação da CR no Ensino Religioso (ER). Temos justificado a exigência obrigatória do ER nas escolas pressupondo que a inserção dessa disciplina será capaz de resolver conflitos sociais provocados por práticas religiosas, o que por si só já indica uma intencionalidade normativa. Assim, se pensarmos a CR — ciência de base para o ER — do ponto de vista cientificista e descritivista, quando falamos em um ER que promova autocrítica, que elementos normativos serão apresentados como parâmetro para essa crítica? Apenas falar sobre a religião em sua diversidade é suficiente para conduzir um processo reflexivo? Pode o professor apresentar seu próprio ideal (normatividade) como pressuposto para a crítica? Os aspectos normativos conflitantes entre as tradições dos alunos e outros aspectos da vida pública serão confrontados de que modo? Se não pudermos questionar a normatividade das tradições religiosas estaremos de acordo então com o projeto “Escola sem Partido”? Pois se levarmos ao limite, é como se reificássemos o projeto dentro da Ciência da Religião, uma vez que o objetivo da mesma é apenas descrever o fenômeno religioso em suas mais diversas variedades sem oferecer nenhuma proposição crítica. Ainda que na prática, por “razões desconhecidas”, vez ou outra apareça, por exemplo, a temática do fundamentalismo, a descrição por si só, sem juízos de valores, será inútil para provocar uma reflexão crítica a respeito do problema.

Creio que *Religião e Repressão* de Rubem Alves seja um estudo de casos modelo para uma Ciência da Religião profundamente interessada. Os objetivos estão claros, trata-se de combater a repressão provocada pela religião, não apenas descrevê-la. Como proceder para um programa de demolição dos absolutos da linguagem religiosa? Responde Alves (2005, p. 28):

A tarefa não é criar uma nova linguagem, mas forçá-la até as suas últimas consequências. Quando se faz isso, descobre-se que ela contém sempre contradições. No uso cotidiano da linguagem, entretanto, não nos apercebemos disto. Estamos tão imersos no seu seio, tão certos da sua verdade, tão familiarizados com ela, que não dispomos da distância crítica que nos permite ver o seu caráter de construção precária. Como Berger e Luckmann observam, “a validade do meu conhecimento da vida cotidiana é tomada como certa por mim e por outros [...] até que surge um problema que não pode ser resolvido segundo os seus termos. Na medida em que meu conhecimento funciona de forma satisfatória, sinto-me inclinado a suspender minhas dúvidas a seu respeito”. A tarefa da filosofia é introduzir a dúvida onde há somente certezas, é mostrar a

inconsistência onde somente a consistência é visível. “O que necessita ser feito”, observa Hegel, “é transcender as formas tais como são idealmente apresentadas e assim tomadas familiares às nossas mentes. [...] Aquilo que é conhecido com familiaridade não é propriamente conhecido, pela simples razão de que é ‘familiar’”.

Basicamente, o que propõe Alves, é a exposição dos acordos silenciosos que a linguagem simbólica da religião tenta camuflar, demonstrar que a racionalização na linguagem religiosa possui elementos cujos objetivos seriam o ocultamento das experiências emocionais que a religião evoca. O projeto de Alves para combater os absolutos é tencionar a própria linguagem religiosa até que ela encontre na dúvida o reconhecimento de que se trata de uma aposta. Será isso possível? Não sabemos, Alves também não, mas seus valores normativos indicavam que o empreendimento era necessário. Não poderia ser diferente a conclusão/confissão do cientista/teólogo Rubem Alves (2005, p. 31):

Rejeito, portanto, que não importe o que um ou mesmo todos os homens pensam. E que, ao contrário, o que importa é o que é e o que os homens serão forçados a fazer, por esta realidade. Escrevo porque creio, a despeito de quaisquer argumentos em contrário, que a linguagem e o pensamento também sustentam o mundo e que, portanto, pela transformação da linguagem e do pensamento algo está sendo feito para que o mundo se transforme. Se assim não crese, deixaria de ensinar e de escrever.

Qual posição assumiremos como cientistas da religião? Continuaremos descrevendo os avanços do fundamentalismo religioso na arena da política nacional que dilapidam os valores democráticos e extrapolam o comportamento repressivo, antes delimitado aos fiéis, à sociedade como um todo, ou tomaremos como nossa a tarefa de fazer com que “falar sobre o fato social se transforme, ele mesmo, em fato social” (ALVES, 2005, p. 21)?

Ironicamente, Alves (1984, p. 130) afirma que num primeiro momento, as ciências sociais escancaram as contradições da linguagem religiosa legitimadoras do *status quo*. “Num segundo momento é a teologia que se volta para a ciência para denunciá-la como conceito abstrato que esconde a sua ambivalência pelo recurso às suas pretensões de neutralidade”. Não seria o caso de assumirmos nossa “função religiosa” na ciência da religião? Ou seja, ao invés de olharmos nossos objetos perguntando sobre suas origens, indagá-los quanto ao seu lugar no fim que

desejamos. Ao invés das presenças que os fatos apontam, propor meios para que as ausências sejam alcançadas.

Anteriormente havíamos dito que grande parte das pesquisas na CR possivelmente seriam descritivistas pois não partem de boas perguntas, agora podemos entender o motivo que levou à valorização desse tipo de pesquisa, elas não partem de um problema porque fomos ensinados a pensar numa ciência sem finalidades. Pelo temor em ser essencialistas só podemos olhar cada comunidade e/ou indivíduo como totalmente diferentes e assim vamos acordando silenciosamente que o plural resolve nossas questões teóricas: ao invés de humanidade, humanidades; nas discussões de gênero ao invés de mulher, mulheres; na Ciência da Religião, ao invés de religião, religiões. Já demonstramos que o plural pressupõe sempre uma qualidade que define os elementos numa unicidade. Negar esse elemento estruturante é interditar a possibilidade de compreender o fenômeno a partir daquilo que o torna o que ele é.

CONCLUSÃO

O conhecimento emerge apenas através da invenção e da reinvenção, através da inquietante, impaciente, contínua e esperançosa investigação que os seres humanos buscam no mundo, com o mundo e uns com os outros.
Paulo Freire

“O que mata um jardim não é mesmo alguma ausência nem o abandono [...] o que mata um jardim é esse olhar vazio de quem por eles passa indiferente” (QUINTANA, 1997 p. 15). Há os jardins que não nasceram e aqueles que vão morrendo pelo observador indiferente, antes de sua morte é possível que vire um quadro, e que o quadro, assim como o jardim, talvez sofra de indiferença. Quiçá a presença do quadro semeie saudade. A Pedagogia parece ser a rede onde os jardineiros se deitam para contar os seus sonhos de amor. Além de Alves, podemos citar o notável Paulo Freire. Reconhecido e estudado mundialmente, patrono da educação brasileira, Freire povoa o imaginário educacional brasileiro e se apresenta como um ideal pedagógico a ser seguido. Contudo, na prática, a epistemologia freiriana não parece ter sido levada a sério como deveria. Ainda que ele seja lido e citado em muitas pesquisas, sua pedagogia não foi suficientemente teorizada enquanto fundamento epistemológico para os trabalhos acadêmicos¹⁷¹. É como se o pensamento freiriano só tivesse utilidade metodológica e aplicável apenas na educação “popular”, e com isso queremos evidenciar certo acordo silencioso que parece existir nos círculos universitários ligados à pesquisa, especialmente nas pós-graduações: o conhecimento científico, objetivo mais nobre da Educação, não pode ser ancorado em linguagens não-eruditas.

Torna-se cada vez mais necessário defender não somente a história de Freire, mas retomarmos a intenção prática de sua teoria: uma pedagogia da libertação, da autonomia e da esperança. E por que não, uma tradução desses aspectos pedagógicos à pesquisa científica? Cremos que esse seria um caminho natural a partir

¹⁷¹ Talvez algo semelhante ao que professora Fonseca (2008) propõe em *A pedagogia científica de Bachelard: uma reflexão a favor da qualidade da prática e da pesquisa docente*.

dos horizontes que abrimos na tese, cujo desenvolvimento apresentamos sinteticamente abaixo.

Vimos que há um interesse normativo em reificar o conceito de religião como sendo instrumento de propaganda imperialista e/ou cristã. Muitas tentativas foram feitas com esse intuito. Tomou-se por exemplo a reconstituição histórica do conceito religião a partir do étimo *religio*, de onde se depreende uma dupla possibilidade: pensar a religião enquanto qualidade da ação — aspecto que é ignorado por Smith, autor que propõe essa reconstituição etimológica — ou pensar a religião como um conjunto de ações. Dessa segunda possibilidade deriva interpretação da religião como “tradições religiosas”, o que significa dizer que o termo só teria sentido no plural, religiões. K. Hock de certa forma percebe esses dois traços principiando da religião romana, que se manifesta apenas como *ortopraxia*, e não *ortodoxia*, i.e., religião não se trata de crer de forma correta, mas de praticar corretamente os atos exigidos pelos deuses, logo, a religião, enquanto conceito Ocidental, deveria circunscrever-se somente à ortopraxia. Por efeito, tal conceito não teria correspondência em muitas culturas e épocas históricas.

Fitzgerald por sua vez, assevera que o termo religião não possui nenhum aspecto transcultural distintivo da vida humana e que se aplica às tradições judaico-cristãs “onde uma distinção cultural e jurídica é feita entre religião e não-religião, entre a religião e o secular, entre igreja e estado”, o que não se percebe em tradições como o budismo e o hinduísmo. Ou seja, critica principalmente a concepção moderna de religião como uma das dimensões da vida que busca separar os “valores tradicionais” da racionalidade/objetividade factual. O objetivo desse procedimento, segundo Dubuisson, seria o processo do próprio Ocidente pensar o mundo dominado por ele. Para Além disso, Fitzgerald aponta que a utilização do conceito religião seria uma tentativa de demarcar um espaço, nos estudos da religião, para pensar a existência do Deus cristão, levada a cabo desde a criação da CR a partir de autores do protestantismo liberal.

Para cada uma dessas tentativas de negação do conceito de religião, apresentamos questionamentos, além é claro de lembrar o fato de ignorarem a possibilidade de repensar o conceito a partir das qualidades que ele aponta ou até mesmo apontando novas possibilidades de significá-lo. Pode-se dizer, que os

principais opositores à utilização do termo são pesquisadores e pesquisadoras de tradições religiosas “não-ocidentais”, receosos com o fato de que pensar a religião no singular possa ser uma tentativa de disfarçar a “fé em Deus ou deuses”.

Isso se dá principalmente quando se evoca a noção de *sui generis* no estudo do fenômeno religioso. Há uma diferença, muitas vezes incompreendida, entre dizer que a religião é um fenômeno *sui generis* e dizer que ela contém algo *sui generis*. No primeiro caso evoca-se a qualidade implícita nas expressões religiosas, no segundo caso, do qual convencionou-se dizer que se trata de abordagens substantivas da religião, a “substância” que a religião contém, ou seja, aquilo que é *sui generis*, seria uma entidade sobrenatural. Muito embora, mesmo no segundo caso, há a opção, também controversa, de pensar essa substância como sendo algo inato, elemento estruturante da essência humana. Ou seja, estamos advogando nessa tese que o fenômeno religioso é *sui generis* não por uma substância que ele contém, mas por uma qualidade singular.

Entretanto, há uma vertente muito forte na CR antagônica à pressuposição da religião como fenômeno religioso, na maioria dos casos contrários às abordagens substantivas. Por um lado, as abordagens reducionistas que tentam evitar a afirmação da existência dessa substância *sui generis* da religião, explicando a mesma como epifenômeno de outros fenômenos humanos, inclusive como mecanismo de defesa biológica. Por outro lado, há ainda as pesquisas que não abraçam um reducionismo desse tipo, mas que temendo reconhecer a religião como fenômeno *sui generis* — o que exigiria uma abordagem própria — desenvolvem trabalhos puramente descritivistas. Outros ainda, abraçando a definição *sui generis* substantiva sobrenaturalista da religião apresentam investigações proselitistas que justificam os protestos dirigidos ao “conceito ocidental” de religião.

Para pensar uma abordagem do fenômeno religioso que o enxergue como *sui generis*, qualitativamente singular, e propor uma abordagem desse fenômeno, empreendemos a elaboração de uma antropologia a partir de Rubem Alves. Nesse sentido, compreendemos Norman Brown como autor fundamental para Alves. Principalmente a recepção que Brown faz da teoria freudiana enquanto uma tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade existente nas relações humanas. Para além disso, Brown confere a Alves uma possibilidade de estilo na escrita que

incorpora a poesia e autores de diferentes campos do saber. Temas como: o corpo, a linguagem, o brinquedo, a imaginação e o prazer são recorrentes em Brown e consequentemente na bibliografia alvesiana.

A temática da libertação humana é também constituinte da reflexão de Alves. O ser humano como ser que busca a liberdade, que possui suas utopias e esperanças é chave daquilo que chamamos “hermenêutica da esperança”. Em vista de compreender o espírito de certo grupo, Alves sugere que há um centro estruturante composto pelo “espaço de experiências” e o “horizonte de expectativas” dessa comunidade, do qual se elaboram os símbolos e ações e a partir do qual é possível compreender tal comunidade, falar do desejo de um grupo é falar de suas emoções fundadoras. Estas emoções são a matriz emocional a partir da qual o grupo organiza tempo e espaço.

A noção de espírito proposta por Alves, se aproxima um pouco do modo como o sociólogo Castells (2010, p. 54) define a noção de identidade, conceito cada vez mais utilizado nos debates acadêmicos: “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(em) sobre outras fontes de significado”. Castells inclusive sugere a existência de identidades: legitimadoras, de resistência e de projeto, discussão semelhante à que fizemos a partir de Alves sobre as comunidades performativas e prescritivas ou ainda entre as mentalidades utópicas e ideológicas. Ou seja, a noção de “espírito”, pode assumir outros nomes, mas refere-se ao conteúdo simbólico construído desde dentro de um grupo, que o torna singular e cuja descrição se torna importante caso queiramos compreender esta comunidade.

O ponto de partida para compreender o “espírito”, segundo Alves, é o corpo. O que implica retomar o princípio do prazer como elemento também determinante e assumir que os desejos humanos possuem aspectos não racionais. Por isso, a necessidade de pensar uma “fenomenologia do corpo” ou como diz Alves em uma de suas palestras “fenomenologia da carne”. Além de Nietzsche, autor mais conhecido e comentado em relação a Alves, outros quatro autores embasam essa fenomenologia alvesiana: Uexküll, Goldstein, Merleau-Ponty e Cassirer. Destes, deriva uma teoria organísmica holística, centrada na hipótese do mundo-próprio do sujeito ou automundo, um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos

inter-relacionados em um todo maior, um sistema aberto, ou seja, a estrutura é um advento que expressa desejos.

Mas, se como defende a teoria evolucionista, não existe um *telos* para o mundo, não se pode, por outro lado, dizer que o ser humano seja um ser que consiga viver sem propósitos. É constitutivo da humanidade a busca por sentidos. A religião tem seus discursos para justificar esse “vazio no coração”. Alves postula que o ser humano é um ser de desejos, um ser em busca de uma *ordo amoris*. É essa saudade fundamental que produz os valores e “razões do coração”, do corpo. É também essa “ausência” que exige a imaginação de uma presença: a religião.

A religião é então constituída, segundo Alves, como uma linguagem. Esse aspecto não define plenamente o que ela é, mas — como vimos a partir dos autores que discutem o fenômeno religioso desde Rubem Alves — possibilita uma aproximação com o fenômeno religioso que evidencia sua ambiguidade e pluralidade de expressões. Como demonstramos, umas dessas expressões é a religiosidade do próprio Rubem Alves, que não pode ser entendida como compreensão alvesiana acerca do fenômeno religioso de modo geral.

Entretanto, dizer que a religião é uma linguagem não determina o que torna o fenômeno religioso algo *sui generis*, ou seja, dizer que religião é linguagem não significa dizer que linguagem é religião. Demonstramos que para Alves, a experiência religiosa é uma relação, é extática e é mística. Todavia, embora essas qualidades nos ajudem a delimitar ainda mais nosso conceito, as artes e o brinquedo também são linguagens às quais se podem atribuir tais predicados. No caso destas últimas, contudo, o êxtase é momentâneo, enquanto na religião o ser humano imagina uma realidade outra e aposta sua própria vida nesta hipótese. Essa hipótese no caso, é a objetificação da *ordo amoris*. Ou seja, a religião é uma recusa em aceitar a realidade como ela é, ela é expressão de um desejo por transcendência. Mas o ser humano é impotente para transcender por si só, a realidade certifica isso, ele precisa de um poder simbólico que fortifica suas esperanças, o transcendente. Se a transcendência é um horizonte, o transcendente é a expressão simbólica do poder não-concreto capaz viabilizar a realização de tal aspiração, é um poder não-natural, místico.

Se quisermos então compreender a religião a partir do que a torna qualitativamente diferente, diríamos que ela é uma aposta numa transcendência que se apresenta relacionalmente, de modo não-passivo, entre o indivíduo ou grupo e um transcendente de caráter místico, que dá sentido à existência e é expressa simbolicamente resultando na “presença da ausência”.

Sendo a religião qualitativamente diferente, compreendê-la em toda sua complexidade exige a investigação das diferentes formas em que tais elementos podem se apresentar e a elaboração de hermenêuticas que expliquem as relações entre os sujeitos e as linguagens religiosas. A descrição, independente do método utilizado, é capaz de nos ajudar a determinar o espírito da comunidade, tarefa que exige o detalhamento de seu passado, de suas aspirações e de suas ações. Às investigações que intentam essa tarefa como resultado em si, chamamos de descritivistas.

O descritivismo é a tentativa de um conhecimento desprovido de interesses valorativos, sem intenção de avaliar os aspectos religiosos em relação a qualquer critério. O objetivo é a construção de um conhecimento universal. Todavia, se tomarmos a antropologia alvesiana como fundamento, veremos que tal conhecimento universal é impossível, já que a realidade é sempre uma construção valorativa tomada desde um centro estruturante, pressuposta por um passado e uma expectativa. Logo, o conhecimento é também um ato de sobrevivência. Conhecer é colocar-se em relação a um objeto.

Assim, quando a Teologia é pejorativamente chamada de normativa, isso se dá porque ela propõe como determinado fenômeno religioso deveria ser. Opondo-se a isso, parte da CR acaba por ignorar qualquer hermenêutica dos símbolos religiosos — função relegada à Teologia —, inviabilizando a possibilidade de uma descrição acurada dos desejos daquela comunidade. Do ponto de vista da CR, aquilo que “deveria ser” a religião pode não representar, de fato, aquilo que “é”, mas ajuda-nos a compreender como os eventos se manifestam e os interesses que eles mobilizam. Ou seja, é preciso alcançar a matriz emocional dos fenômenos religiosos.

Há um outro aspecto da normatividade pouco debatido nas discussões epistemológicas da CR. Trata-se das valorações que emergem do próprio

pesquisador (a), i.e., da *ordo amoris* que ele busca, das concepções sobre o que o fenômeno religioso deveria ser. Assim, quando usamos, por exemplo, categorias como fundamentalismo, intolerância, emancipação e democracia, quase sempre indicamos um ideal a ser alcançado. Ainda que isso seja “proibido” à CR, no limite, o conhecimento nunca é desinteressado ou despretensioso.

Em muitas abordagens reducionistas do fenômeno religioso, a *ordo amoris* do (a) pesquisador (a) é imaginada de forma que a religião esteja extinta. É isso que pressupõem as pesquisas cuja finalidade é identificar a religião como uma patologia a ser curada, ou seja, eliminada. Há uma certa “aposta” de que um mundo sem religião seria um mundo melhor.

O que propomos é o inverso do ideal de objetividade cientificista. Ao invés de evitar as afirmações normativas, demonstrar as justificativas para as mesmas, expor ao escrutínio público os valores que as fundamentam e possibilitar um debate sobre a legitimidade dos mesmos. Para tanto, sugerimos que a pesquisa científica em CR deveria levar em consideração três agentes e suas singularidades: quem fala, sobre quem fala e para quem fala. Na maioria das vezes temos sido bem-sucedidos em descrever “sobre quem falamos” e com a ajuda da linguagem delimitamos nossos leitores. Falta-nos assinar as pesquisas com nosso corpo, nossas buscas. Assumir como nossas as palavras de Freire (2015, p. 16)

Daí o meu nenhum interesse de, não importa que ordem, assumir um ar de observador imparcial, objetivo, seguro, dos fatos e dos acontecimentos. Em tempo algum pude ser um observador “acinentadamente” imparcial, o que, porém, jamais me afastou de uma posição rigorosamente ética. Quem observa o faz de um certo ponto de vista, o que não situa o observador em erro. O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer que, mesmo do acerto de seu ponto de vista, é possível que a razão ética nem sempre esteja com ele.

Que problemas são nossos enquanto cientistas da religião? Quais perguntas nos movem enquanto cientistas? Afinal de contas, para que serve a Ciência da Religião? Talvez seja a hora de nos inspirarmos na ousada tentativa da religião em conceber o universo inteiro como humanamente significativo e tentar dar formas aos jardins que povoam nosso imaginário, mesmo que nosso transcendente seja fraco, impotente e atenda por nomes seculares como liberdade, igualdade e fraternidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. 2 ed. Trad. e not. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.

ALMEIDA, Edson. Fernando. A noção de pathos divino em Abraham J. Heschel. **Interações: Cultura e Comunidade** (Uberlândia. Online), v. 10, p. 128-142, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Rubem A. Três Paradigmas da doutrina da reconciliação. In.: **Reconciliação / CEI - suplemento 16**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1976a.

ALVES, Rubem. **A gestão do futuro**. Trad. João-Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papyrus, 1986/1972a.

ALVES, Rubem. **A palavra que se diz na ausência**. *Jornal Folhetim*, 29 de dezembro de 1985a.

ALVES, Rubem. Biblical Faith and the Poof of the World. In: SHINN, Roger L. **Faith and science in an unjust world**: report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science, and the Future, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12-24 July, 1979. Geneva: World Council of Churches, 1980c.

ALVES, Rubem. **Cantos do pássaro encantado**. São Paulo: Planeta, 2017.

ALVES, Rubem. Ciência e Religião: em Busca de uma Utopia. **Jornal Folha de São Paulo**, 2 de outubro de 1979. *Tendências/Debates*, p. 3, 1979.

ALVES, Rubem. Confessions: on theology and life. **Union Seminary Quarterly Review**. v. 29, n. 3 & 4, 1974b.

ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. São Paulo: Cortez Editora, Editora Autores Associados, 1980a.

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Trad. João-Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

ALVES, Rubem. Deus morreu - Viva Deus! In: ALVES, Rubem; et. al. **Liberdade e Fé**, Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora. pp. 7-34, 1972d.

ALVES, Rubem. **Do universo à jabuticaba**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

ALVES, Rubem. El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nueva ordenacion social: Introducción a la hermenêutica deu símbolo “pueblo de Dios”. **Cristianismo y Sociedad**, v. 9, 26-27, pp 5-27, 1972b.

ALVES, Rubem. El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nueva ordenacion social: Introducción a la hermenêutica deu símbolo “pueblo de Dios”. In: **Religion, ¿instrumento de liberación?** Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, , pp 111-146, 1973a.

ALVES, Rubem. **Eu creio na ressurreição do corpo**: meditações. São Paulo: Sagarana, 1984b

ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Brasiliense, 1981a.

ALVES, Rubem. God’s People and Man’s Liberation. **Communio Viatorum**, vol. 14, n. 2-3, pp. 106-116, 1971a.

ALVES, Rubem. Hermeneutics of th symbol. **Theology Today**, 29, abr. pp 46-53, 1972c.

ALVES, Rubem. Institución y comunidad: Apuntes sobre los caminos de la Iglesia. Buenos Aires: Tierra Nueva. **Cristianismo Y Sociedad**. v. 14, pp. 3-13, 1976b.

ALVES, Rubem. Is there any future for protestantism in latin américa. **The Lutheran Quaterly**, v. 22, pp. 49-59, 1970b.

ALVES, Rubem. Latin American Protestantism - utopia becomes ideology. In: LARA-BRAUD, Jorge (org.). **Our claim on the future**: a controversial collection from Latin America. New York: Frindship Press, pp. 62-78, 1970c.

ALVES, Rubem. **Lições de Feitiçaria**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ALVES, Rubem. **Lições de um velho professor**. Campinas, SP: Papyrus, 2013.

ALVES, Rubem. Marxism as the Guarantee of Faith. **Worldview**, march 1, 1973b.

ALVES, Rubem. **O amor que acende a lua**. Campinas: Papyrus, 1998.

ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: SHAULL, Richard. **De dentro do furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana; Cedi; Clai; IEPG, 1985b.

ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.

ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 3.ed. São Paulo: editora brasiliense, 1981c.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984a.

ALVES, Rubem. On the Eating Habits of science. In: SHINN, Roger L. **Faith and science in an unjust world**: report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science, and the Future, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12-24 July, 1979. Geneva: World Council of Churches, 1980b.

ALVES, Rubem. Protestantism in Latin America: its ideological function and utopian possibilities. **The Ecumenical Review**, v. 22, pp. 1-15, 1970a.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALVES, Rubem. **Saborear el infinito**: antologia de textos. Seleção e revisão: Leopoldo Cervantiz-Ortiz. Cidade do México: Ediciones Dabar, 2008.

ALVES, Rubem. Sobre o absoluto e o provisório. In: Rubem Alves, et al. **Fé Cristã e Ideologia**. Piracicaba-SP/São Bernardo do Campo-SP, Imprensa Metodista/Unimep, 1981b.

ALVES, Rubem. Some thoughts on a Program for Ethics. **Union Seminary Quaterly Review**. v. 26, n. 2, pp. 153-170, 1971b.

ALVES, Rubem. **Teologia da Libertação em suas Origens**: uma interpretação do significado da revolução no Brasil – 1963. Vitória: Faculdade Salesiana de Vitória, 2004/1963.

ALVES, Rubem. The life of the Churches and the ecumenical movemet in latin america - an Isal position. **The Reformed and Presbyterian World**. v. 31, n. 1 pp. 70-77, 1970d.

ALVES, Rubem. The Seed of the future: the community of hope. **International Review of Mission**. v. 63, n. 249, 1974a.

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

ALVES, Rubem. A caixa de brinquedos. **Jornal Folha de São Paulo**. disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u877.shtml>>, 2004.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, pp 3, 7. 1928.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.

BARBOSA, Fabiano Veliq. **A Religião como linguagem da esperança no pensamento de Rubem Alves**. Dissertação (dissertação de mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2011.

BARRETO, Raimundo Cesar. **Rubem Alves**: o desenvolvimento de seu pensamento e a recepção do mesmo nos Estados Unidos. Editora Reflexus, ano 7, n. 12, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERGSON, Henri. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BOFF, Leonardo. Qual é o lugar do fator religioso no mundo? **Blog Leonardo Boff**. 01 fev. 2014. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2014/02/01/qual-e-o-lugar-do-fator-religioso-no-mundo/>>. Acesso em: 18 dez. 2019.

BOGÉA, D. B. **Metafísica da vontade, metafísica do impossível**: a dimensão pulsional como terceiro excluído. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro, 2016.

BRAD, Stoddard; MARTIN, Craig. **Stereotyping religion**: critiquing clichés. London: Bloomsbury Academic, 2017.

BRASIL, Dildo Pereira. **Antropologia e educação**: raízes contraculturais do pensamento pedagógico de Rubem Alves. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia da Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo). São Paulo, 2013.

BROWN, Norman. **Vida contra morte**: o sentido psicanalítico da história. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1972.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (orgs.). **Os votos de Deus**: evangélicos e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia. **Revista Ética e Filosofia Política**. n. 16, v. 2, 2013.

CAILLOIS, Roger. Os jogos e os Homens: a máscara e a vertigem. Lisboa: Cotovia, 1990.

CAIXETA, Juliana Eugênia; BARBATO, Silviane. Identidade Feminina – um conceito complexo. **Paidéia**, v. 14 (28), pp. 211 -220, 2004.

CALDAS, Carlos. **A espiritualidade estético-erótica de Rubem Alves**. Theologica Xaveriana, n. 186, pp 1-10, 2018.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística como crítica e combate à intolerância: Uma reflexão a partir da compreensão de religião em Rubem Alves, **Anais do Congresso ANPTECRE**, v. 05, p. ST1306, 2015b. Disponível em:< <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/5anptecre?dd99=anais>>. Acesso em: maio 2019.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. **Protestantismo em Revista**, v. 36, p. 3-20, 2015a.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica** - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAMURÇA, Marcelo. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das ciências da religião na França. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 41, 12-28, jul./dez. 2011.

CASSIRER, Ernest. **Antropologia Filosófica (Ensaio sobre o homem)**: Introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves**: Poesia, brincadeira e erotismo. Campinas: Papyrus, 2005.

CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **Revista DoisPontos**. Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, p.155-180, 2012.

CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. Taoísmo e Confucionismo: duas faces do caráter chinês. **Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 6, n.1, p. 04-11, 2009.

COIMBRA, Leonardo. **Sobre a saudade**. A águia, 3ª série, v. 2, n. 11-12, Maio-Jun. 1923. Disponível em: <http://ric.slhi.pt/A_Aguia/visualizador?id=09613.028.010&pag=24#>. Acesso em 10 jul. 2019.

CORRÊA. José de Anchieta. Prefácio à edição brasileira. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

CORSO. Marco Dal. Rubem Alves. **Pensiero Teológico**. Brescia-IT: Editrice Morcelliana. 2016.

CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, pp. 37-50, 2013.

DAIBERT JR, Robert.. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015.

DANTO, Arthur. **A transfiguração do lugar-comum**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

DAWSON, Lorne. Sui generis phenomena and disciplinary axioms: rethinking Pals' proposal. Colloquium: does autonomy entail Theology? **Religion**, v. 20, 1990, pp. 38-51.

DREHER, Luis Henrique. **A essência manifesta**: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

DREHER, Luis Henrique. Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-Graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

DUBUISSON, Daniel. **The Western Construction of Religion**: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

ENGLER, Steven. Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes. **Revista de Estudos da Religião**. n 4, pp. 27-42, 2004.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 271-294, 2012.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FITZGERALD, Timothy. Reconceptualising Religion - A Philosophical Critique of Religious Studies as Cultural Studies. **FALSAFEH** Vol. 37, No. 3, Autumn 2009, pp. 21-36.

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. New York: Oxford University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANCO, Sérgio Gouvea. **The concepts of Liberation and Religion in the work of Rubem Alves**. Dissertação (mestrado) – Mestrado em Teologia, Regent College, Vancouver, British Columbia, 1987.

FRANGUELLI, Bruno. Rubem Alves, poeta e profeta dela bellezza. **La Civiltà Cattolica**, v. 2, p.170-18, 2015.

FRANKENBERRY, Nancy. A response to Martin and Wiebe. **Journal of the American Academy of Religion**, September 2012, Vol. 80, No. 3, pp. 598–600.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FONSECA, Dirce Maria. A pedagogia científica de Bachelard: uma reflexão a favor da qualidade da prática e da pesquisa docente. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.34, n.2, p. 361-370, maio/ago. 2008.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**, 2 ed., São Paulo: Loyola, 2002.

GOLDSTEIN, Kurt. **Human nature in the light of psychopathology**. Schocken books: New York. 1963.

GOLDSTEIN, Kurt. **The Organism A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man**. Zone Books: New York, 1995.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de et al. (Orgs.). **Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.

GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

GUERRIERO, Silas. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

HANEGRAAFF, Wouter. Defining religion in spite of history. In.: MOLENDIJK, A. & PLATVOET, Jan. **The pragmatics of defining religion**. Contexts, concepts & Contests. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 337-378, 1999.

HARRISON, Victoria. The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World. **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 59, No. 3 (Jun., 2006), pp. 133-152.

HICK, John. **An interpretation of religion**: human responses to the transcendent. London, Macmillan Press, 1989.

HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 9, pp. 37-51, 2006.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOLANDA, Adriano Furtado; MOREIRA, Jennifer Silva. Fenomenologia, organismo e vida: uma introdução à obra de Kurt Goldstein. **Aoristo** - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, v. 1, n. 2, pp. 231-253, 2017.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Erico. Ciência da Religião, Teoria Social e Desessencialização. In SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. **A polissemia do sagrado**: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil, São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. **Um protestantismo protestante**: Richard Shaull, missão e revolução. Tese (doutorado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2012.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Um tempo protestante: esperança, crítica e política em Richard Schaul e Rubem Alves. In: CALDAS, Carlos (org.). **Caminhos da Reforma Protestante no Brasil**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

KEARNEY, Richard. Deus após Deus: Uma Tentativa Anateísta de Re-imaginar Deus. Trad. Maria Helena Silva Soares. **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 4, n. 2, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KRISTELLER, Paul Oskar. **The Philosophy of Marsilio Ficino**. New York: Columbia Press, 1964.

LENZ, Luzair Adilson. **A prática da espiritualidade na terceira idade** - Um estudo de caso: Iar Moriá. Dissertação de mestrado. Escola Superior de Teologia São Leopoldo, 2004.

LEVY, Gabriel. The Prospects and Pitfalls of “Just-So” Storytelling in Evolutionary Accounts of Religion. **Method and Theory in the Study of Religion** 25 (2013) pp 451-459.

LEWIS, Thomas A. **Why Philosophy Matters for the Study of Religion — and Vice Versa**. New York: Oxford University Press, 2015.

LONDOÑO, Fernando Torres. A conversão ao cristianismo e os embates pela autoridade entre os neófitos no processo inquisitorial contra don Carlos, Chichimecatecuiltli de Tetzoco. **História Unisinos** n. 20(1), p.14-25, Janeiro/Abril 2016.

LOUNDO, Dilip. O(s) contexto(s) indiano(s) da latinidade em Goa. **Via Atlantica**, n. 19, 2011, pp. 15 – 30.

LUIZ, Rainerson Israel Estevam de. **Opção preferencial pelo corpo**: a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação. Tese (doutorado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo. **O percurso de Freud no estudo da religião**: Contexto histórico e epistemológico, discursos e novas Possibilidades. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. de Álvaro Cabral, 6ª Ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARQUES, Beatriz Sorrentino. **O agente apagado**: o papel do agente nas explicações de ações. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MCCUTCHEON, Russell T. **Manufacturing Religion**: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia'. New York, NY: Oxford University Press, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A cientificidade das Ciências da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Ciências da Religião: de que mesmo estamos falando? **Revista Ciências da Religião**: História e Sociedade, ano 2, n. 2, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Comentários sobre um texto prévio de Luís Dreher (UFJF) - Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, ed. 2, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura - Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (orgs.). **Os votos de Deus: evangélicos e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

NEVILLE, Robert Cummings, **Defining Religion**: Essays in Philosophy of Religion. Albany: State University of New York Press, 2018.

NUNES, A. V. **A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves**. Vitória: Edufes, 2007.

NUNES, Antônio Vidal. **Corpo, Linguagem e Educação dos Sentidos no Pensamento de Rubem Alves**. São Paulo: Paulus, 2008.

OVIEDO, Lluís. Response to Donald Wiebe, "Religions as Hazard-Precaution Systems," and Luther Martin, "The Ecology of Threat Detection and Precautionary

Response” Trying to Explain Religion (Again). **Method and Theory in the Study of Religion** 25 (2013) pp 460-465.

PALS, Daniel. Autonomy, legitimacy, and the Study of Religion - Colloquium: does autonomy entail Theology? **Religion**, v. 20, 1990, pp. 1-16.

PALS, Daniel. Axioms without Dogmas: Response. **Journal of the American Academy of Religion**, Volume LIX, Issue 4, 1 December 1991, Pages 703–709.

PALS, Daniel. Is Religion a sui generis phenomenon? **Journal of the American Academy of Religion**, Volume LV, Issue 2, 1 July 1987, Pages 259–284.

PASSOS, João Décio. Relações entre teologia e direito: a justiça como fonte e meta comum. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligório. **Teologia e Direito: O mandamento do amor e a meta da Justiça**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PETERSMANN, Hubert. Eusebeia, Threskeia, and Religio: An etymological analyses of three disputed terms. **Linguística**, Ljubljana, Slovenia, v. 33, pp. 177-186.

PIEPER, Frederico. **Fenomenologia da Religião** (no prelo).

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1, pp. 5-35, 2019.

PIRES, Frederico. **Religião e cinema**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

QUAGLIO DE SOUZA, Humberto A. Ciência da Religião, Academia e Secularização. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, pp. 406-418, 2019.

QUINTANA, Mario. **A cor do invisível**. São Paulo: Globo, 1997.

REBLIN, Iuri Andréas **Teologia: outros cheiros, outros sabores** –: a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo: EST/IEPG, 2007.

RIVERA, Paulo Barrera. Os “Sem Religião” na periferia urbana da América Latina. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, pp. 91-110, set.-dez. 2017.

RODRIGUES, Elisa. **A Bíblia na política**. Textos sobre religião, cultura e sociedade, 2019. Disponível em: <<https://religsociedcult.blogspot.com/2019/11/a-biblia-na-politica.html>>. Acesso em: 18 dezembro de 2019.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 15, p. 55-66, 2015.

RODRIGUES, Elisa. O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião? Reflexões em curso. In SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues.

A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil, São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Igreja Católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. **REVER**, a. 17, n. 3, set/dez 2017.

SANTA ANA, Júlio de. Fiel às suas origens. In: NUNES, Antônio Vidal (org.). **O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia**. São Paulo: Paulus, 2007.

SCHELER, Marx. **Ordo Amoris**. Trad. Artur Morujão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2019.

SCHILBRACK, Kevin. **Philosophy and the study of Religions: A Manifesto**. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.

SCHIMMEL, Annemarie. Summary of the discussion. **Numen**, n. 7, ed. 1, pp. 235-240, 1960.

SCOFANO, Reuber Gerbassi. Iluminação e desaprendizagem: a pedagogia lúdica de Rubem Alves. In: NUNES, Antônio Vidal (org.). **O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia**. São Paulo: Paulus, 2007.

SEGAL, Robert; WIEBE, Donald. Axioms and Dogmas in the Study of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**, Volume LVII, Issue 3, 1 October 1989, Pages 591–606.

SEGAL, Robert; WIEBE, Donald. Axioms without Dogmas: Rejoinder. **Journal of the American Academy of Religion**, Volume LIX, Issue 4, 1 December 1991, Pages 709–714.

SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião. Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. **Rever**, ano 16, n. 1, 2016.

SILVA, Anaxsuell Fernando. **Poética da existência:** Rubem Alves, história de vida, tramas e narrativas. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2014.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**, ed. 35, v. 3, pp. 133-156, 2012.

SILVA, Nilo C. Batista. Agostinho de Hipona: A verdadeira religião/De vera religione (recensão). **Revista CIVITAS AVGVSTINIANA**, 3, pp.165-171, 2013.

SILVA, Rafael Cordeiro. Arte e reconciliação em Herbert Marcuse. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, ed. 28, v.1, pp. 29-48, 2005.

SIQUEIRA, Jean Rodrigues. O desafio da escalabilidade à teoria estética e a compreensão do conceito “arte” a partir do modelo wittgensteiniano de semelhanças de família. **Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 44-62, dez. 2014.

SMART, Ninian. **The Phenomenon of Religion**. New York: The Seabury Press, 1973.

SMITH, Jonathan Z. **Imagining Religion: From Babylon to Jonestown**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982.

SMITH, Wilfred. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STERN, Fábio Leandro. A criação do área de avaliação ciências da religião e teologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). **ESPAÇOS**: Instituto São Paulo de Estudos Superiores, v. 26/1, p. 73-91, 2018.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. **Teologías del Sur**. El giro descolonizador. Madrid: Trotta, 2017.

TANCARA, Juan Jacobo. Floresas profundas, mares desconhecidos: o corpo e a nostalgia no pensamento de Rubem Alves. In: NUNES, Antônio Vidal (org.). **O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia**. São Paulo: Paulus, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TUCKETT, Jonathan. Clarifying phenomenologies in the study of religion: separating Kristensen and van der Leeuw from Otto and Eliade, **Religion**, 2015.

TYLOR, Edward. **Primitive culture**: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. v. 1, London: John Murray, 1871.

UEXKÜLL, Jakob von. **A foray into the worlds of animals and humans**: A theory of meaning. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010.

UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens** (Digressões pelos seus mundos-próprios e Doutrina do Significado). Lisboa: Edição Livros do Brasil. 1982.

UEXKÜLL, Jakob von. **Theoretical Biology**. New York: Harcourt, Brace & Company; London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1926.

UEXKÜLL, Thure von. A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. **Revista Galáxia**, n. 7, pp. 19-48, 2004.

USARSKI, Frank. História da ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 51-61.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado - Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, 2004, pp. 73-95.

USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. pp 67 – 102.

USARSKI, Frank. O Budismo de imigrantes japoneses no âmbito do Budismo brasileiro. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 717-739, jul./set. 2016.

VASCONCELLOS, Danilo Souza Mendes de. **Modos de habitar a terra**: O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora, 2019.

VELHO, Otávio. A comunicação como paradigma da experiência religiosa. **Tensões Mundiais**, v. 4 n. 6, 2008.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica - 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

WEITZ, Morris. The role of theory in aesthetics. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 15, n. 1, p. 27-35, 1956.

WIEBE, Donald. "Pseudo-Speciation of the Human Race: Religions as Hazard-Precaution Systems". **Method and Theory in the Study of Religion** 25 (2013) 410-430.

WIEBE, Donald. Disciplinary axioms, boundary conditions and the academic study of religion: comments on Pals and Pawson - Colloquium: does autonomy entail Theology? **Religion**, v. 20, 1990, pp. 17-29.

WIEBE, Donald. **Religião e verdade**: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. Trad. Luís H. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WIEBE, Donald. The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion. **Studies of Religion**, v. 13, 1984, pp 401-422.

WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 80, No. 3, pp. 587–597, September 2012.

WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. The Scientific Study of Religion: Two Case Studies. **Method and Theory in the Study of Religion** 25 (2013a) pp 408-409.

WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. The Scientific Study of Religion: Two Case Studies, One Response. **Method and Theory in the Study of Religion** 25 (2013b) pp 478-485.

WITTGEINSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. João José R. L. de Almeida, São Paulo: Nova Cultural, 1999.