

---

**O** DISCURSO ACADÊMICO DE RUBEM ALVES SOBRE “PROTESTANTISMO” E “REPRESSÃO”: ALGUMAS OBSERVAÇÕES 30 ANOS DEPOIS<sup>1</sup>

*Leonildo Silveira Campos*<sup>2</sup>

Inicialmente este artigo tinha a pretensão de discutir alguns aspectos epistemológicos e metodológicos do livro *Protestantismo e Repressão* (1979b) de Rubem Alves. Mas, enquanto relíamos o texto esboçado, à luz de outras publicações posteriores sobre o protestantismo brasileiro, e de uma segunda edição publicada quase 30 anos depois, resolvemos reavaliar a abordagem proposta naquele livro. Isto não significa, no entanto, deixar de fazer justiça a um texto hoje considerado clássico no estudo do protestantismo brasileiro.

Essa derradeira leitura nos levou à conclusão que o conteúdo do livro de Alves continua provocativo, e num certo aspecto, ainda não superado. No entanto, é estranho que um texto como esse nunca tenha recebido ataques vindos dos representantes das alas mais conservadores do protestantismo brasileiro. Teria Alves inibido os adeptos do protestantismo que ele chamou de “Protestantismo da Reta Doutrina”? Será que os possíveis leitores protestantes não se reconheceram no tipo ideal por ele criado? Ou será que os seus torpedos provocativos não atingiram o alvo pretendido?

De qualquer forma consideramos que o livro de Alves foi escrito com toda a paixão de um polemista, embora ele tenha tentado se manter nos domínios do acadêmico e do científico. Podemos então afirmar de Alves o que Karl Mannheim (1954:35) escreveu a respeito do intelectual participante dos que disputam o

controle do inconsciente coletivo e que procura “não somente ter razão, mas também demolir a base da existência social e intelectual do adversário”?

O texto de Alves aqui analisado foi escrito como tese de livre docência na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde Alves se aposentou. Propomos retomar o livro de Alves com o objetivo de reavaliá-lo, justamente agora que o espetáculo do autoritarismo político, da censura, da prisão e da violência contra os intelectuais praticamente desapareceram. Ficou apenas o atentado contra os bens públicos e o permanente desrespeito para com o direito dos mais pobres e fracos. Nesse novo cenário, o protestantismo alcançou um novo patamar de adaptação, agora como “religião do Espírito”, sob a égide do mercado. No momento em que Alves escreveu este livro, o protestantismo bebia nas fontes do autoritarismo político, retemperava a sua força no fundamentalismo norte-americano anticomunista, avesso ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso.

Rubem Alves lançou, 26 anos depois, uma nova edição de seu livro. Porém, houve uma alteração no título: *Religião e Repressão* (2005). Assim, a *extensão* do termo “Protestantismo” foi ampliada para “Religião”, uma palavra muito mais ampla, que mereceu na nova edição oito páginas sob o título “Trinta anos depois”. Mas, como estarão o perseverante leitor de Alves e os pesquisadores de um modo geral diante de alterações significativas? Será que a ampliação da *extensão* contribuiu para um aumento da *compreensão* ou para uma conciliação entre título e conteúdo do livro?

Sugerimos que a resposta a tais perguntas pode ser tanto um “não” como também um “sim”. Não, porque o texto do livro dissecava um conjunto de qualidades perfeitamente adequadas apenas a uma parcela do protestantismo, assim mesmo em um determinado momento histórico. Por isso mesmo não se pode aplicar às religiões de um modo geral. Sim, porque houve, ao longo dessas três décadas que separam as duas edições, alterações biográficas por um lado, e a adoção por Alves de novos projetos de vida intelectual e profissional. Além do mais, a dinâmica da pesquisa científica da religião, com mais força do protestantismo brasileiro que apenas se iniciava nos anos 1970, alcançou nas décadas posteriores uma crescente vitalidade e interdisciplinaridade que toma conta de setores das ciências sociais e humanas.

Ao longo deste artigo pretendemos levar em consideração uma frase de Pierre Bourdieu (2005:40): “*compreender é compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez*”. Daí a proposta: analisar o entorno da produção de textos como o de Alves; trazer de volta um debate sobre a questão da neutralidade científica no estudo das organizações religiosas nas quais muitos *autores* são também *atores*; também analisar o processo discursivo e o método empregado por Alves, que a nosso ver é de inspiração fenomenológica; a sua decisão de trabalhar com *tipos ideais*, à moda weberiana, no caso com um tipo puro bem rotulado de “*Protestantismo da reta doutrina*”.

Inicialmente, a nossa intenção era propor uma avaliação do livro de Alves à luz da teoria do espaço metodológico quadripolar tal como nos foi apresentada por Paul de Bruyne et al. (1982), ressaltando-se os pólos epistemológicos, teóricos, morfológicos e técnicos em uma atividade científica. Posteriormente resolvemos inserir nessa discussão a própria atividade de se fazer ciência, registrando-se uma breve reflexão na linha da Sociologia do Conhecimento, tomando como objeto a trajetória dos que inicialmente se debruçaram no estudo do protestantismo brasileiro, usando-se para isso as armas das ciências sociais e da filosofia. Nesse sentido, a pesquisa de Alves é significativa na medida em que aponta para uma situação em que um pesquisador, profundamente ligado ao mundo religioso, toma como objeto de estudo a sua própria religião ou aquela religião da qual já fez parte em uma fase anterior de vida.

Até então, a intenção era valorizar não somente o produto da investigação científica, mas também o processo da investigação. Fomos atraídos a tal empreendimento pela proposta de Jean Ladrière (De Bruyne 1982:21) de que devemos “captar a ciência em sua gênese” ou o discurso científico em suas origens. Tal proposta implica na separação do produto da ciência de “seus enraizamentos, de suas condições de possibilidade, de todo o campo de pressuposições que lhe fornece, por assim dizer, o espaço no interior do qual ela pode se construir e construir o seu objeto”.

### 1. O discurso de Ruben Alves sobre *protestantismo e repressão*

O livro *Protestantismo e Repressão* não foi o único discurso de Alves sobre o protestantismo. Esse texto foi antecedido por outros artigos. Todavia, o seu lançamento em 1979 soou como novidade. Várias resenhas foram publicadas nos anos seguintes<sup>3</sup>. Citamos apenas duas delas: a primeira está na revista *Veja* (10/10/79) e foi assinada por Renato Pompeu. A segunda resenha apareceu na revista *Simpósio* (1979:186), de autoria de Antônio Gouvêa Mendonça (1922-2007), que saudou a análise do protestantismo brasileiro de Alves com as seguintes palavras: “Com *Protestantismo e Repressão* está estabelecido o ponto de partida de uma teoria crítica do protestantismo no Brasil. A crítica, no seu sentido primário, revela sempre a esperança de dias melhores”.

Contudo, essa esperança de Mendonça não se concretizou. Quase 30 anos depois, Rubem Alves ([www.rubemalves.com.br](http://www.rubemalves.com.br), capturado em 12/7/06) continuava ressaltando com pessimismo que o que mudou desde aquela época no campo religioso brasileiro, particularmente no protestantismo, “foi para pior e não para melhor”. Em parte, esse realismo-pessimista de Alves encarna bem o que Paul Tillich (1992) chama de “espírito protestante”, que se expressa num sentimento de continuado desconforto com os resultados obtidos e de constante busca de novas verdades. Daí podermos ver Alves, ao longo de uma carreira sempre com

novidades, um autor identificado com o “espírito protestante”, e que por esse motivo foi se distanciando cada vez mais das hierarquias estabelecidas e das lógicas operantes nas “instituições protestantes” ou se colocando em rota de colisão com elas.

Por isso, logo na introdução o leitor de *Protestantismo e Repressão*, percebe que o Rubem Alves, quarentão em 1979, está em uma fase muito distinta de sua produção intelectual, 30 anos depois. Porém, em ambas as fases a imagem está sincronizada com o que Alves sempre aparentou ser: um escritor que contesta, estimula e cativa à maioria de seus leitores. Parece-nos que quando saiu a edição de 2005 Alves aparentava estar muito mais à vontade no uso da poesia e da psicanálise, sentindo-se mais livre para escrever sem precisar pedir licença a nenhuma instância acadêmica. Esses elementos biográficos permitem que o Rubem Alves de 2005 procure ver na religião algo que no final dos anos 1970 lhe parecia ser tão somente peculiaridades de um determinado tipo religioso: o protestantismo conservador e fundamentalista.

Na época da escrita desse livro e da publicação da edição de 1979, Alves havia descoberto traços no protestantismo histórico que lhe facilitaram a criação de um tipo ideal rapidamente batizado como “Protestantismo da Reta Doutrina” (PRD). Para ele, estava bem claro o pressuposto que essa forma de cristianismo se apresentava como um sistema simbólico ávido para prender as pessoas em imensas “gaiolas douradas” nas quais poderosos membros da hierarquia eclesiástica mantinham aprisionadas consciências que nasceram, em sua linguagem poética, destinadas a voar na amplitude do universo.

Em outras palavras, Rubem Alves, anos depois, reivindica o direito de abandonar as amarras que a metodologia acadêmica e científica impõe aos que habitam e se locomovem nas províncias do “campo científico” e do “campo religioso”, no sentido dado a esses termos por Pierre Bourdieu (1983). Tanto que, no seu site particular, assim reagiu Alves (em seu site) à nova edição: “*Não gostei da capa. Está feia. Já reclamei. Escrito num estilo que não uso mais, acadêmico*”. O argumento principal de Alves (2005:14) para justificar a mudança de “*Protestantismo*” para “*religião*” aparece nestas palavras:

Creio (...) que as conclusões deste livro transbordam os limites do protestantismo e podem ser aplicadas a outras religiões. (...) Quando o escrevi, há trinta anos, encontrava-me ainda dentro da gaiola lingüística do discurso acadêmico. Hoje minha gaiola está cheia de furos. Nas asas da poesia e do humor posso voar quando quiser, para onde quiser.

Para quem tem acompanhado a trajetória intelectual de Rubem Alves essa postura não é novidade. Também seus amigos e admiradores sabem o quanto

ele valoriza a liberdade de pensamento. A sua ironia e presença de espírito encantam os amigos e deixam os seus adversários furiosos. Alves começou a divulgar o seu pensamento ainda dentro das fronteiras da Igreja Presbiteriana do Brasil, mas depois passou pelos mundos da filosofia, educação, poesia, psicanálise e até da literatura infantil. Por isso, não é um mero acaso que a sua tese de doutoramento tenha ficado entre a “Teologia da liberdade humana” e a “Teologia da esperança”. Esses rastros da produção intelectual de Alves foram bem esquadrihados por Leopoldo Cervantes-Ortiz (2005), cujo título é significativo “*Sueños: la teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*”.

A criatividade de Alves se manifesta na variedade e na riqueza de sua produção literária, que até o final de 2006 alcançava à cifra de 82 artigos e 56 livros publicados. Sobre a sua pessoa e escritos há 15 teses, dissertações de mestrado e/ou monografia de final de curso de graduação. No entanto, este artigo versa exatamente sobre as “odiadas grades” que Alves, ainda dentro da academia, teve de construir para si, e depois considerou ser apenas a “gaiola lingüística do discurso acadêmico”. Neste sentido, nosso artigo não segue o caminho escolhido por Cervantes-Ortiz, que privilegiou a perspectiva teológica. Optamos por desenrolar os fios metodológicos que envolveram a produção de *Protestantismo e Repressão* naqueles últimos anos da década de 70.

Nessa tarefa vamos tomar como modelo de análise os cânones da metodologia e da epistemologia científica tradicional, que procuram elaborar um discurso acadêmico e científico muito diferente da atual postura de Alves. Essa liberdade metodológica associada à poesia e a imaginação, apareceram em um texto de Alves (1981:207) sobre a Filosofia da Ciência. Nesse livro, para desapontamento de alguns filósofos da ciência, Alves chamou a atividade da investigação e da construção do objeto da pesquisa de “jogo científico”, cujas regras podem ser apreendidas, mas que também dependem da criatividade, imaginação e até de um pensamento crítico irreverente mesmo com as suas próprias bases. Já naquela época, coerente com a sua ênfase na libertação, Alves preferia ver a ciência como um jogo que não deveria “provocar repressão” ou “aprisionar” os desejos e sim, citando Bertolt Brecht, “aliviar a miséria da existência humana”.

Quando escolhemos esse livro de Alves para analisar o fizemos por várias razões. Uma delas é a transparência com que o autor trabalha metodológica e epistemologicamente, pretendendo nada esconder de seu leitor. Um desafio, no entanto, seria verificar o que não foi revelado, ou seja, as condições políticas e culturais de uma sociedade capturada por um Estado militar. Outra é a originalidade com que ele aborda o fenômeno da repressão eclesiástica nos meios protestantes, trazendo para discussão traços peculiares da maneira conservadora e fundamentalista assumida por certas parcelas do protestantismo histórico brasileiro, com mais força no período da Ditadura Militar (1964-1985).

Alves, como demonstram diversos de seus escritos dos anos 70, estava ciente da falta de futuro dessa forma de protestantismo. Também se preocupava com as novas adaptações do velho protestantismo às leis do mercado, contexto no qual surgiu o que ele e Duglas Teixeira Monteiro (Vale 1979) chamaram de “empresas de cura divina”.

Assim, no decorrer dos anos 1970, foi ficando cada vez mais claro para Alves que uma mentalidade empresarial começava “a produzir e a distribuir bens espirituais” no Brasil e que a lógica capitalista, fundamentada nos valores de troca e no utilitarismo, poderia provocar o atrofiamento da razão crítica. Comentando um instigante texto de Monteiro sobre *Igrejas, seitas e agências*, Alves (Vale 1979:111) perguntava: Estamos diante de um “fenômeno religioso” ou de uma “espiritualização da economia”? Monteiro morreu logo após, mas os comentários de Alves e as questões levantadas por eles ainda perturbam e estimulam pesquisas sobre novos movimentos religiosos brasileiros, particularmente os de perfil “neopentecostal”, *a fortiori*, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Acreditamos que o livro de Rubem Alves pode nos ajudar na busca de metodologias apropriadas para o estudo do fenômeno religioso e em especial do protestantismo brasileiro. Graças a esse texto é possível localizarmos exemplos de como podemos estudar o protestantismo brasileiro, a sua cultura organizacional, mentalidade e história social, e perceber como é possível trabalhar tanto epistemológica como metodologicamente o fenômeno religioso aqui abordado.

## 2. O cenário da produção de *protestantismo e repressão*

Que relações há entre a produção escrita, o autor e o contexto sócio-cultural-político em que o texto foi tecido? Em outras palavras, que marca a prática política da ditadura militar deixou estampada no texto produzido por Alves? O cenário explica parte ou o total do texto produzido? Não seria o seu texto um estudo mais sobre os reflexos da ditadura do que uma denúncia de algo não nomeado diretamente por ele?

Neste artigo preferimos não focar a produção intelectual de Alves à luz da cultura e sociedade daquele momento. Até porque a sociedade brasileira caminhava para o fortalecimento da campanha pela anistia, enquanto o regime militar dava sinais de enfraquecimento, a despeito dos esforços do último general presidente de fazer a abertura política, mesmo que fosse “na marra”. Optamos pelas contribuições de Pierre Bourdieu (1982; 1990; 1996a) na análise da produção da escrita científica ou literária, e de suas relações com a trajetória de vida de seus produtores. Bourdieu (1996b:14), tomando como exemplar Flaubert, usando do ferramental das Ciências Sociais, procurou “construir sistemas de relações inteligíveis” que fossem “capazes de explicar os dados sensíveis” do cenário e a atividade produtora do autor. Isso ele o fez por meio de uma análise científica

“das condições sociais da produção e da recepção (...)” da produção escrita, no caso, literária.

Bourdieu (1996b:348) discute se há uma relação entre a literatura e as regras para a sua produção, todas estabelecidas por um determinado campo. Em “*As regras da arte*” Bourdieu analisa tanto a “gênese e estrutura do campo literário” como também a “gênese social do olho”, cujos olhares ou formas de percepção, do escritor e do leitor, são histórica e sociologicamente condicionados. Para isso, a teoria dos campos como espaços sociais articulados, nos ajuda no entendimento de como se dá o processo de produção intelectual e religiosa. Para Bourdieu (2003:18 e 43) qualquer campo, incluindo-se o científico, tende a se tornar “microcosmos relativamente autônomos”, espaços estruturados que criam as suas próprias leis e tendem a reger tanto a produção do “espaço dos pontos de vista” de quem produz como dos que consomem os bens simbólicos. Tais mecanismos exigem do pesquisador a “arte de antecipar tendências” ou a aquisição do “senso do jogo” e das estratégias que o levam a “escolhas que compensam”. Por isso Bourdieu (1983:49) pergunta: Estariam os intelectuais, os sociólogos, fora do jogo proposto pelo campo ao qual pertencem? De que maneira é possível fazer uma sociologia dos sociólogos, dos intelectuais, e dos cientistas da religião?

Ora, a reconstrução de um cenário em que uma obra foi elaborada e buscar nela os traços desse ambiente talvez seja uma forma de contribuir para a compreensão das mesmas. Todavia, quem se lança nesse empreendimento precisa estar ciente que também faz parte, no mínimo, de um círculo de admiradores ou de críticos. Que mecanismos geram a formação desse círculo para o qual *Protestantismo e Repressão* tem alguma contribuição para dar no estudo do protestantismo brasileiro? Como se formam os critérios e bases sociais do gosto? Bourdieu (1999b) respondeu com um denso volume: “*La distinction*”. O livro de Alves aponta para o início de uma tendência para se repensar criticamente o protestantismo instalado no país na segunda metade do século XIX como um anti-catolicismo ou forma alternativa de cristianismo herdado da colonização portuguesa. Até que ponto não foi essa tendência uma das primeiras manifestações de antropofagia praticada pelos dissidentes do protestantismo conservador, anticatólico, anti-ecumênico e refratário a uma visão social transformadora da sociedade?

Outro texto que nos estimulou nesta reflexão foi o de Gerard Leclerc (2004:15) que propõe uma “sociologia dos intelectuais”. Para ele “toda sociedade (...) tem seus profissionais do pensamento, da cultura, da escrita (...), cuja função é produzir e transmitir no espaço e no tempo os discursos que garantem a identidade do grupo, os valores centrais da coletividade”. Há também os intelectuais, que se excluem ou são excluídos do grupo, e elaboram um discurso que, segundo Bourdieu, corre o risco de se tornar um acerto de contas. Seria este o caso de Alves e de seu livro *Protestantismo e Repressão*?

No nível metodológico podemos perguntar sobre a relação entre o livro de Alves, a escolha dos traços para composição do tipo ideal e o momento social vivido por ele e seus leitores, quando da elaboração e divulgação daquele discurso acadêmico. Observemos que o lócus é o campo religioso em sua modalidade protestante-conservadora, onde o protestantismo se apresentava como uma “constelação de movimentos, instituições, idéias e representações” difusamente designadas pela expressão “povo evangélico”. Predominavam também, naqueles tempos, paradigmas que exaltavam mais a simplicidade do que a complexidade. Os protestantes se viam como uma força liberal, democrática, anti-católica, e representavam a salvação religiosa do país. Não se percebia, no entanto, que as coisas eram mais complexas do que essa auto-imagem sugeria. Em parte isso ocorria porque a dimensão complexa do objeto quase sempre esteve escondida sob uma catalogação simplista: “manifestações religiosas não-católicas”.

Devemos considerar que a complexidade do protestantismo como objeto de análise se deve não somente as heranças oriundas do campo religioso anglo-saxão ou do movimento imigratório de alemães para o sul do país nas primeiras décadas do século XIX. É claro que esses são pontos importantes na análise do fenômeno, mas além deles pesa também a complexidade resultante das adaptações ocorridas durante o processo de inserção e de expansão protestante no interior da cultura latino-americana. Nesse sentido, ainda permanece muito instigante a análise de Mendonça (1984) sobre as condições em que se deu a inserção desse tipo de protestantismo no interior de uma sociedade que sempre foi autoritária e repressora. Estamos diante de organizações e instituições religiosas distanciadas da simplicidade que muitos analistas apressados gostariam de a elas atribuir.

A complexidade do protestantismo latino-americano e brasileiro foi bem percebida por observadores estrangeiros como Emile Leonard (1963), Emilio Willems (1967), André Drooggers (1991), Jean-Pierre Bastian (2001; 2004) e outros. É possível também que o protestantismo, por ser uma religião de minorias, tenha levado a comunidade acadêmica brasileira a se despertar para estudá-lo somente um século depois de sua inserção no Brasil. Nos estudos sobre religião no país a preferência foi dada ao catolicismo, considerada “religião fundante” da cultura brasileira, e às religiões africanas, talvez por causa de seus elementos exóticos (para os franceses) e de suas influências sobre a cultura branca escravocrata.

Assim, foi somente a partir do final da Segunda Guerra Mundial que o protestantismo, em suas várias modalidades, se tornou objeto de estudos e preocupações de cientistas sociais brasileiros. É possível também que o crescente aumento no número de protestantes tenha imposto sobre a comunidade de pesquisadores a exigência de se entender o que estaria ocorrendo com o descenso no número de católicos. Porém, a explosão evangélica, por causa do crescimento pentecostal, iria ocorrer nas décadas posteriores ao livro de Alves.<sup>4</sup>



Não devemos nos esquecer que no início dos anos 40, a visibilidade social dos protestantismos, ainda que pequena, já começava a atrair a atenção de intelectuais do porte de Fernando de Azevedo (1963:246-267,516-518,618-621). Azevedo, sobre a inserção cultural protestante escreveu algumas páginas em um volumoso texto de introdução ao estudo da cultura brasileira, publicado com o apoio do governo ditatorial de Vargas. Nos anos seguintes apareceram novas abordagens sobre a sua origem e comportamento, a esta altura englobando pesquisas de investigadores como Émile-Guillaume Leonard (1963), historiador francês, e Emilio Willems (1967), um alemão que, antes de se radicar nos EUA, pesquisou e ensinou no Brasil por quase duas décadas. Por sua vez, Roger Bastide (1985:473ss.), intelectual francês de origem protestante, iria inserir referências ao protestantismo em seus textos sobre as religiões afro-brasileiras. Segundo Alves (1978b:119), os estudiosos estrangeiros teriam inaugurado entre nós a “tendência para o estudo de religiões exóticas”.

Emile Leonard (1891-1961) deixou uma notável obra no campo da história do protestantismo francês e também da história social do protestantismo brasileiro. Emilio Willems (1900-1998), por sua vez, escreveu (1947; 1961) textos que focalizavam as relações entre a religião protestante e a cultura rural brasileira, tomando a cidade de Cunha como objeto de descrição e análise. No entanto, foi somente vinte anos depois que Willems viria a lançar, em inglês, o ainda não traduzido texto para o português: *The followers of the new faith, culture, change and the rise of protestantism in Brazil* (1967). Já Cândido Procópio F. Camargo (1973) publicou uma pesquisa por ele liderada sobre católicos, protestantes, espíritas, cujo 30º aniversário de publicação foi saudado com uma série de seminários na PUC-SP e a publicação de um texto (Souza e Martino 2004) contendo contribuições diversas sobre o cenário religioso brasileiro em 2003. Nesse texto os organizadores do evento substituíram a trilogia de Camargo, “Católicos, protestantes, espíritas” por “Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos”.

Entre 1965-66 estive na América Latina, Christian Lalive D'Épinay, estudando o crescimento do protestantismo pentecostal no Chile. Resultou de suas investigações o livro *Refúgio das massas* (1970) que provocou comparações do fenômeno pentecostal chileno com o que acontecia na Argentina, México, Brasil, Guatemala e outros países latino-americanos. Nessa mesma época surgia o interesse dos estudiosos brasileiros pelo protestantismo e pentecostalismo. Todavia aqueles estudos iniciais ainda se concentravam num tipo específico de protestantismo, que atraiu D'Épinay e Willems talvez pelo dinamismo, visibilidade e crescimento: o pentecostalismo.

Essa situação perdurou até o final da década de 1960, quando apareceram escritos de pesquisadores brasileiros sobre o protestantismo de missão ou pentecostal, entre eles: Jovelino Pereira Ramos (1968), Beatriz Muniz de Souza

(1969), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973), Jeter Pereira Ramalho (1976), Waldo César (1968; 1973), Duglas Teixeira Monteiro (1977; 1979), Boanerges Ribeiro (1973), Carlos Rodrigues Brandão (1978), Antônio Gouvêa Mendonça (1984), David Vieira Gueiros (1980), assim como as primeiras contribuições, na forma de artigos ou ensaios, de Rubem Alves (1982), principalmente o texto objeto deste artigo. Já com relação aos demais tipos de protestantismo, especialmente o resultante da imigração alemã, há os textos, entre outros, de Martin Dreher (1984), Hans J. Prien (2001). Há também toda uma série de pesquisas produzidas antes e depois do surgimento do Programa de Pós-Graduação em Teologia desenvolvido pelos luteranos, em São Leopoldo, Rio Grande do Sul.

Cabe ainda ressaltar que nesses anos todos houve pouca produção em Filosofia Política, Filosofia da Cultura, Sociologia, Antropologia ou História Social sobre protestantismo e pentecostalismo no Brasil. Soma-se a isso o fato de que muitas análises empreendidas flutuaram segundo a dança dos paradigmas ou estiveram à mercê de certos modismos acadêmicos que acabaram direcionando os rumos das investigações na direção do catolicismo, dos cultos afro-brasileiros e depois do pentecostalismo.

O protestantismo também começou a ser analisado à luz dos paradigmas da secularização e modernidade; de modelos teóricos oriundos do marxismo, que enfatizavam a temática dos conflitos de classes sociais, sendo a religião vista apenas como uma forma de ideologia; ou então sob a ótica do funcionalismo, com a atenção voltada para suas relações, ajustes e desajustes sociais. Só mais recentemente é que se passou a enfatizar as relações do protestantismo com a modernidade, pós-modernidade, gênero, confronto entre magia e religião ou, às vezes, as inadequações do gradiente seita e igreja.

A partir dos anos 1980, com o crescimento do número de programas de pós-graduação, esse quadro começou a mudar. Desde então, houve uma significativa produção acadêmica na forma de dissertações e teses, além de livros e artigos em revistas especializadas. Tais investigações receberam financiamento de instituições de fomento e resultaram na constituição de centros de pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Religião, de Teologia ou então de Ciências da Religião.

Também para que esse *boom* de estudos sobre religião acontecesse, particularmente sobre os protestantismos, foi importante o aparecimento de alguns pólos de produção intelectual tais como o *Centro de Estudos da Religião “Duglas Teixeira Monteiro”*; *ISER – Instituto de Estudos da Religião*; *CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação*; e pela enorme contribuição que representou, desde o seu primeiro número, a revista *Religião e Sociedade* (1977). Aliás, é bom que se registre ter essa revista não somente inovado as publicações de pesquisas sobre o fenômeno religioso, como também reunido a produção de pesquisadores

locais, dando a tais estudos a respeitabilidade científica que hoje gozam no interior da comunidade acadêmica no Brasil ou no exterior. Esse era inclusive o objetivo colocado por aqueles que a fundaram conforme a apresentação do primeiro número (1977):

*Religião e Sociedade* é um empreendimento novo nos círculos acadêmicos brasileiros. Revistas sobre religião tem sido monopólio de grupos religiosos, menos por conquista que por abandono. A religião, como objeto de interesse científico, foi praticamente marginalizada pelos círculos universitários, e apenas um grupo restrito de pesquisadores orientou os seus esforços para esta área (...). *Religião e Sociedade* pretende preencher um vazio que existe, ao mesmo tempo se propõe a funcionar como elemento integrador de trabalhos dispersos pelas muitas instituições universitárias do país (...).

Também não podemos deixar de mencionar que o próprio Rubem Alves fazia parte da Comissão Editorial de *Religião e Sociedade* ao lado de Alba Zaluar, Douglas Teixeira Monteiro (1926-1978), Rubem César Fernandes e Waldo César (1922-2007). Alves fez parte daqueles jovens dos anos 1950 e 60 que se reuniam ao redor de temas propostos pela Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Por meio de seu Departamento de Ação Social, a CEB realizou as primeiras conferências voltadas para a ação social das igrejas protestantes brasileiras, ainda nos anos 1950.

Essas conferências tiveram como temas: “*Estudos sobre a responsabilidade social da Igreja*” (1955), “*A Igreja e as rápidas transformações sociais*” (1957), “*A presença da Igreja na evolução da nacionalidade*” (1960) e a célebre “*Conferência do Nordeste*”, que tomou como tema “*Cristo e o processo revolucionário brasileiro*” (1962)<sup>5</sup>. Esses eventos motivaram e aglutinaram a preocupação de toda uma geração de jovens talentos do protestantismo latino-americano, ao redor da ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) que também desenvolveu essas ênfases sob a influência de Richard Shaull (1985), conforme descreveu Eduardo Galasso Faria (2002)<sup>6</sup>. Essa geração de intelectuais, que irrompeu no mundo protestante brasileiro no início dos anos 60, num contexto histórico marcado pela realização do Concílio Vaticano II, colidiu com o golpe militar de 1964 e o crescente endurecimento do regime.

Deve-se ainda ser lembrada a revista *Paz e Terra* (1966) que foi fruto tanto do movimento ecumênico, do diálogo entre cristãos e marxistas, como também de uma reação da intelectualidade religiosa e humanista ao Golpe Militar de 1964. O Diretor Responsável de *Religião e Sociedade*, Waldo César e Rubem Alves, eram muito próximos de Richard Shaull, que também aparecia no expediente como correspondente nos Estados Unidos. Na apresentação do primeiro

número (1966) encontramos a seguinte frase que resume os interesses religiosos e intelectuais daquele jovem grupo de intelectuais cristãos e humanistas:

Paz e Terra é o campo onde os humanismos, as igrejas e os diálogos dos homens de boa vontade superam as diferenças de estrutura e instituição, raça e credo, cultura e partido, para se encontrarem no reconhecimento da necessidade de defender e promover os valores que se ligam à dignidade e à grandeza da vocação do homem.

Esses novos intelectuais, armados com um conjunto de instrumentos científicos oriundos da área das ciências humanas, desenvolveram uma visão crítica da sociedade, conseqüentemente das igrejas e instituições religiosas. O resultado foi o desencadeamento de um processo, que Elter Dias Maciel (1971), inspirado em Karl Mannheim (1954), chamou de “desmascaramento de idéias e instituições” que, ao agredir o “inconsciente coletivo” dos protestantes tradicionais, teria provocado uma reação que se manifestou na forma de inquisição<sup>7</sup>. Esse aspecto instigador e agressivo das novas idéias não aparece na análise que Alves fez do protestantismo.

A reação religiosa diante da agressão foi a instauração de tribunais inquisitoriais para punir os desviantes/hereses ou de abrir espaço para uma retomada do misticismo que se expressou na pentecostalização do campo evangélico brasileiro. Os questionadores da ordem se tornaram candidatos potenciais ao exílio eclesiástico, formando-se assim no campo acadêmico, um grupo de protestantes que mais ou menos poderiam se auto-intitular “ex-protestantes”. As autoridades religiosas, inspiradas pela ideologia da segurança nacional ou identificadas com interesses do regime militar brasileiro, fizeram cair sobre essa *intelligentsia* a ira repressora, para se usar mais uma vez palavras de Mannheim (1954:9).<sup>8</sup>

Nessa peregrinação parece-nos que os intelectuais de origem protestante tiveram no Brasil e na França uma maior facilidade para navegar nos novos mares oriundos da modernidade, secularização, industrialização e urbanização, fenômenos sociais com ampla repercussão tanto na academia como no campo religioso. É possível que esses intelectuais já estivessem habituados à prática da desconfiança das relações entre religião católica e ordem social ou religião protestante e ordem político-econômica liderada pelos EUA.

Contudo ainda nos falta, no Brasil em especial, estudos sociológicos de maior fôlego sobre essa invasão “protestante” no estudo crítico da religião nos meios acadêmicos. Também é pouco estudada a drenagem sofrida pelas igrejas protestantes brasileiras, que exportaram ou excluíram de seu meio, desde os anos 1940 os intelectuais mais lúcidos ou os jovens mais talentosos, os quais foram encontrando no meio acadêmico, aqui ou ali, um melhor espaço de

trabalho, pesquisa e reflexão<sup>9</sup>. Não é de se admirar, portanto, que muitos deles tenham feito do trabalho acadêmico uma espécie de acerto de contas com o seu passado teológico ou religioso, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu (1989:51; 1990:109).

Ora as igrejas evangélicas brasileiras desde há muito deixava escapar jovens promissores como o futuro médico e cientista Vital Brasil (1865-1950) ou um escritor do nível de Julio Ribeiro (1845-1890), que antes de escrever *A carne*, ainda nos primeiros dias do presbiterianismo brasileiro, rompeu com a Igreja Presbiteriana do Brasil. No século XX alguns intelectuais se engajaram na academia, entre outros, Lívio Teixeira, Otoniel Mota, Epaminondas Melo do Amaral, Isaque Nicolau Salum, Theodoro Henrique Mauer Jr., Waldo César, Elter Dias Maciel, Jether Pereira Ramalho, Jaci Maraschin, Prócoro Velazques Filho, Antonio Gouvêa Mendonça, Zuinglio Mota Dias, Esdras Borges Costa e o próprio Rubem Alves. Isto para citar apenas alguns deles.

Rubem Alves, nascido em 1933, começou a sua carreira eclesiástica como ministro presbiteriano, em Lavras, no início dos anos 60, logo após a sua formatura em teologia, no Seminário Presbiteriano de Campinas. Nesse Seminário recebeu influência e estímulos de Richard Shaull, missionário presbiteriano dos EUA, que a partir de 1953, com seus ensinamentos e escritos, introduziu novas formas de encarar a teologia protestante no Brasil. Depois de seus estudos em Princeton, o interesse de Alves foi se transferindo da Teologia para a Filosofia, desta para a Sociologia da Religião, depois para a poesia, até finalmente se centralizar na psicanálise. Resultou dessa trajetória de vida, com amplo reflexo em sua produção acadêmica, entre outros o provocativo texto: *Theology of human hope*, traduzido para o português como *Da Esperança* (1978a), uma obra considerada como primeiro despertar para o que viria se chamar “Teologia da Libertação”.<sup>10</sup>

Durante algum tempo Alves, depois do rompimento com a sua denominação religiosa de origem, militou na Igreja Presbiteriana Unida (IPU), fundada nos anos 1970, primeiro com o nome de FENIP – Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas por dissidentes da IPB, adquirindo em 1975 seu nome atual, Igreja Presbiteriana Unida. Nos anos 1990, Rubem Alves encaminhou aos amigos e colegas, cartas abertas ou artigos nos quais comunicava a sua ruptura com a teologia, passando a se intitular simplesmente “psicanalista”, “educador” ou “poeta”. A essa altura Alves já tinha se tornado professor emérito da Unicamp e insistia, publica e privadamente: “*Por favor, não mais me considerem teólogo*”.

Mesmo assim, as dificuldades de classificação de Alves continuam. Pois, se usarmos os quadros teóricos traçados por ele mesmo, como e onde enquadrá-lo? Seria necessário fazê-lo? Para as finalidades deste artigo podemos incluir alguns de seus textos (artigos e ensaios mais acadêmicos) e incluí-los ora no campo da Teologia, Filosofia ou Sociologia da Religião. Mas, os seus escritos, por causa da criatividade e da contestação das hierarquias religiosas, especialmente

de sua recusa da visão de mundo fundamentalista e de sua combatividade, são textos “rebeldes” a uma fácil classificação. Nesse aspecto, é elucidativo o texto usado para apresentar o livro *Religião e Repressão* em 2005, se comparado com “Do paraíso ao deserto: reflexões autobiográficas”, em que Alves traça a sua trajetória que se iniciou em uma religiosidade fundamentalista até chegar a uma postura crítica da religião.<sup>11</sup>

Pode-se perceber, no entanto que há um fio condutor em quase todos esses escritos de Alves, que com muita frequência se refere ao tema de uma paixão nada oculta sobre “os caminhos e descaminhos do protestantismo no Brasil”. Dessa época podemos citar em ordem cronológica: “O Protestantismo latino-americano: sua função ideológica e suas possibilidades utópicas” (1970); “Há algum futuro para o Protestantismo na América Latina?” (1970); artigos incluídos em uma obra posterior (1982); “A volta do sagrado: Caminhos da sociologia da religião no Brasil”, também publicado em *Religião e Sociedade* (1978b).

Podemos também afirmar que toda obra traz em si mesma as marcas ou pelo menos os ecos do espírito da época ou do momento em que foi gerada. Por isso, *Protestantismo e Repressão* não é nenhuma exceção. Além do mais, é impossível levar em consideração esse texto de Alves, analisar a sua metodologia e epistemologia, sem se considerar o ambiente de revoltas contra todas as formas de autoritarismo que então se manifestavam no meio escolar e também eclesiástico, no Brasil e em outras partes do mundo. Nos anos 1970 ainda pairavam no ar os ecos dos movimentos estudantis, que a partir de 1967 varreram o mundo capitalista ou não. Também, na época de sua produção se discutia muito as melhores formas de superação dos regimes autoritários. Já nos meios eclesiásticos se instalava o impasse entre fundamentalismo ideológico ou da forma e o pentecostalismo. Persistia o que João Dias de Araújo (1982) chamou de “inquisição sem fogueiras”. Principalmente porque as propostas mais “liberais” ou “ecumênicas” foram excluídas.

Consideramos *Protestantismo e Repressão* uma obra engajada no seu tempo, consequentemente datada. Mas, mesmo assim ela não deixa de se referir a todos os tempos e épocas em que a religião tem sido instrumentalizada pelo poder político. Devemos reconhecer que alguém precisava fazer isso, e Rubem Alves o fez, elaborando um texto que a nosso ver não deixou de ser acadêmico ou científico a despeito de seus limites metodológicos e epistemológicos. É, no entanto, uma análise muito mais de um tipo de protestantismo do que da religião de um modo geral como a edição de 2005 sugere<sup>12</sup>. Porém, a despeito de sua “lealdade” aos cânones científicos, o texto de Alves trouxe uma proposta de luta contra o espírito autoritário, propondo: interferir na realidade pesquisada, tentar provocar transformações e participar combativamente do processo de mudanças pleno de rupturas e continuidades, marcas do protestantismo brasileiro e latino-americano. Aliás, essa é uma das características de Alves. Por exemplo,

recolhemos no Seminário de Princeton, onde ele se doutorou sob a orientação de Richard Shaull com tese sobre os vínculos entre esperança e liberdade, sofreu questionamento por causa da já então “rebeldia” metodológica de Alves ao que ele viria chamar de “gaiola lingüística do discurso acadêmico”<sup>13</sup>. Por sua vez, o seu orientador, por causa da “teologia da revolução” teve problemas com os conservadores que sempre foram hegemônicos em Princeton.

### **3. A discussão sobre a neutralidade científica no estudo do preotestantismo brasileiro em Rubem Alves**

Se a questão da neutralidade científica é um enorme desafio no que tange ao mundo das ciências humanas o que dizer quando se trata do estudo acadêmico do fenômeno e das organizações religiosas? Ora, esse desafio também se torna ainda maior porque a religião está tão proximamente ligada ao ser humano que este, ao estudá-la, com muita dificuldade consegue se distanciar. É claro que, mesmo assim, é sempre bom lembrarmos da recomendação de Henri Desroche (1984:19) de que quem está perto do fenômeno religioso dele deve se afastar e os de longe se aproximar.

O discurso científico, como qualquer outro, é um discurso humano, produzido dentro de um contexto social e histórico, no qual precisa ser analisado. Por isso, acertadamente, Alves inicia o seu trabalho discutindo a questão da neutralidade de seu próprio discurso, ao lado do discurso científico de um modo geral. Esse procedimento metodológico é bastante interessante para o leitor de *Protestantismo e Repressão*, pois já no início ele expõe as regras do jogo que pretende jogar com o seu leitor. Diante delas, uma vez expostas, o leitor tem como opção desistir logo de saída ou deixar-se enredar pela teia que laboriosamente Alves vai tecendo ao longo de suas 290 páginas.

A pergunta básica que se fez presente na tese de Alves pode ser assim formulada: *é possível elaborar um discurso científico sobre a realidade social, da qual a religião faz parte integrante, que seja neutro, objetivo e isento de valorações?* Se fôssemos respondê-la, a partir de uma perspectiva positivista, a resposta seria um sonoro “sim”. Até porque, segundo o positivismo, é possível construir um discurso científico por meio de processos racionais em situações de completa isenção de emoções e valorações. Esse discurso seria elaborado por alguém a partir de um lócus privilegiado, isento de quaisquer envolvimento, quer sejam emocionais ou ideológicos. Um possível conhecimento obtido dessa forma deveria ser de uma espécie superior, pairando acima dos condicionamentos sociais e econômicos, o que faria dele um juiz regulador de todos os demais discursos elaborados pelo homem.

Seria natural que a pretendida “neutralidade” do discurso científico sofresse fortes abalos a partir das descobertas da Sociologia do Conhecimento. Especialmente quando Dilthey, Scheller, Mannheim e outros enfatizaram a ligação

entre o conhecimento e a realidade social, colocando alguns problemas epistemológicos que erodiram a ingênua crença no novo dogmatismo “científico”. Ora, um dos pressupostos da Sociologia do Conhecimento é que todos os conhecimentos, inclusive o científico, surgem em decorrência das interações dos homens entre si, e destes com a natureza. O conhecimento é construído socialmente como resposta às necessidades humanas.

Admitido esse pressuposto, não resta alternativa senão aceitar a idéia da existência de um conhecimento superior, que elaborado por especialistas na arte de pensar, no caso da crítica de Alves (1981:11) os cientistas, o torna em um mito. Alves, conseqüentemente, afirma que em nossa sociedade “o cientista virou um mito (...) todo mito é perigoso, porque induz o comportamento e inibe o pensamento (...) é necessário acabar com o mito de que o cientista é uma pessoa que pensa melhor do que as outras”. É possível que essa postura à la *Don Quixote de la Mancha* de Rubem Alves deve lhe ter causado dissabores com alas mais positivistas da metodologia e da filosofia das ciências entre nós, talvez até mesmo na Unicamp, onde ele completou a sua carreira acadêmica.

Mas, como deve se dar a necessária ruptura epistemológica, a qual Pierre Bourdieu (1999a) se refere? Como evitar as interferências na pesquisa em Sociologia, Antropologia ou Ciências da Religião daquele “enorme depósito de pré-construções naturalizadas, portanto, ignoradas como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção”? Que importância há para o pesquisador do fenômeno religioso do que Bourdieu (1989:39,49) considera essencial, isto é, a conversão do olhar, “uma metanóia, uma revolução mental, uma mudança de toda a visão do mundo social”?

Para Bourdieu (1999a:51) há sempre o risco do ex-religioso desviar as suas pulsões reprimidas para um julgamento crítico que ele considera ser uma avaliação científica da religião. Ambas as coisas não devem ser confundidas. Para ele, “um ex-teólogo que se fez sociólogo pode, quando começa a estudar os teólogos, proceder a uma espécie de regressão e pôr-se a falar como teólogo ou, pior, servir-se da sociologia para acertar as suas contas de teólogos”. Trata-se de uma continuação da guerra por outros caminhos. Para Ricardo Mariano (1999:93) há nas obras de Alves exemplos de ajustes de contas com o passado. Porém, observações como essas dificilmente são aplicadas para os que mantêm a militância em religiões afro-brasileiras, aos que são oriundos de movimentos religiosos como Testemunhas de Jeová, Mórmons, Adventistas do Sétimo Dia ou participantes de religiões orientais. No caso de Alves, ele mesmo se torna alvo fácil em vários de seus textos a respeito do protestantismo, do qual ele diz abominar o fundamentalismo.

Essa postura de reserva para com a intelectualidade estudiosa do fenômeno religioso oriunda dos meios católicos e protestantes teve em Bourdieu (1990:109-110) uma irreduzível manifestação. Bourdieu foi rigoroso quanto à ação dos que ele chama de “bispos-sociólogos”, que insinuam ser “possível acreditar que se



saiu do campo sem ter realmente dele saído”. Tal atitude, considerada por ele como exemplo de “má-fé” ou de um “jogo duplo” permite “acumular as vantagens da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa”. A seguir Bourdieu toma como modelo o “ex-padre que tem contas a acertar com a instituição (a ciência da religião se enraíza de início nessa espécie de relação de má-fé)”. Para ele esse ex-padre (polêmica com Desroche?) “se preocupa demais, e o leigo não se deixa enganar: a raiva, a indignação e a revolta são sinais de interesse. Por sua própria luta, ele testemunha que continua fazendo parte dela”. Neste caso, seria possível relacionar Alves e seus escritos sobre o protestantismo como parte dessa crítica de Bourdieu?

Antonio Flávio Pierucci (1999) provocou uma calorosa discussão entre aqueles que pesquisam o fenômeno religioso com um pé nas instituições acadêmicas e outro nas organizações religiosas. Partindo de Bourdieu, o artigo de Pierucci “Sociologia da Religião área impuramente acadêmica” provocou mal-estar, réplicas, defesas e ataques apaixonados, nem sempre publicados. Pierucci (1999:246) denuncia haver entre os cientistas sociais que estudam a religião no Brasil “religiosos confessos” e que muitas vezes “as motivações que os levam a ‘fazer ciência’ são de ordem religiosa, quando não claramente pastoral (...) portadores de interesses ideais que não são cientificamente orientados, mas, sim, religiosamente orientados”.

Qual seria o caminho: o rompimento com a pertença religiosa e o trilhar as sendas do ateísmo metodológico? A simples conversão à irreligiosidade, em um determinado momento, uma espécie do “cair de um cavalo” como Saulo de Tarso, garantiria ao pesquisador “impuro” a automática inserção na ilha de excelência dos que praticam o método científico “puro” e o rigor científico? Essa possível conversão ao ateísmo, por exemplo, deixará o cientista da religião no final daquele dia com melhores chances de ser alguém agora classificado como “puro”? Ou se raciocinarmos no caminho inverso, um “sociólogo da religião academicamente puro”, continuaria sendo “puro” se sofresse uma conversão instantânea tal como a de Saulo de Tarso na estrada de Damasco?

Não podemos nos esquecer que o discurso da ciência é construído com fragmentos e representações da realidade. Nessa atividade estão presentes os juízos de valor, não somente na formulação do problema, mas também na exposição dos resultados alcançados, e até mesmo na recepção das conclusões pela comunidade científica. Daí a questão: se os pressupostos positivistas forem assumidos poderíamos considerar o livro *Protestantismo e Repressão*, científico? Seria o protestantismo um objeto de estudo indicado para Rubem Alves por causa de sua pertença enquanto seu texto era produzido? Como evitar o “acerto de contas” ao qual Bourdieu (1989:50; 1990:113) se refere?

Pode-se também perceber que a militância eclesiástica de Alves lhe proporcionou uma rica experiência de vida que deixou marcas profundas em

toda a sua obra. Comentando seus imprevistos biográficos, assim Alves (1982:9) se referiu ao passado:

Memórias não podem ser esquecidas. O passado, uma vez vivido entra em nosso sangue, molda o nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo. As cicatrizes e os sorrisos permanecem (...) digo isso como um prelúdio de uma confissão: sou protestante. Sou porque fui (...) sou o que sou em meio às marcas de um passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me às vezes com pesadelos e fúrias, às vezes fazendo-me sonhar coisas ternas e verdadeiras.

Por outro lado há uma declarada relação de amor e ódio que perpassa o discurso de Alves sobre o seu objeto de estudo. Sobre isso escreveu (1979:15): “Os imprevistos de minha biografia fizeram com que eu me interessasse profundamente pelo protestantismo. Interesse ambivalente, caracterizado por uma mistura de ódio e amor”. Por isso, ao tomar o protestantismo como seu objeto de análise, necessitou de toda uma justificativa exposta no prefácio sob o sugestivo título: “A intenção moral do discurso científico”. Haveria necessidade desse prefácio se Alves estivesse escrevendo sobre pedras ou árvores? Por isso Alves soube perceber que não estava em jogo apenas o seu discurso sobre a religião, mas também o discurso de toda a ciência, especialmente das chamadas ciências humanas. Constatado o problema, procurou no prefácio esclarecer todas as questões epistemológicas ligadas ao seu método e procedimento.

A esta altura é bom lembrarmos que uma vez admitidas as relações entre pensamento e ação, entre pesquisador e sua ação social, o debate sobre a neutralidade se torna um tema praticamente obrigatório. Foi Lucien Goldman (1980:27) que afirmou: “O processo do conhecimento científico é ele próprio um fato humano, histórico e social; isso implica, ao estudar a vida humana, a identidade parcial entre sujeito e o objeto do conhecimento”. Nesta abordagem, o tradicional corte entre interioridade e exterioridade se torna insuficiente, pois a consciência está entrelaçada com o mundo, num envolvimento tal que a participação do pesquisador não se torna somente uma opção voluntária, mas também uma obrigatoriedade. É dessa relação especial entre sujeito e objeto que nasce a motivação para a pesquisa.

Vista nesta perspectiva, a pesquisa científica nos leva inevitavelmente à constatação da presença dos juízos de valor, assunto que desde Max Weber (1982) tem ocupado importante espaço nas discussões metodológicas e epistemológicas. É quase impossível abordar qualquer autor, principalmente na área de humanas, sem discuti-los, ainda que rapidamente. Essa questão recebeu de G. Myrdal (1963:102), ao estudar o problema dos negros norte-americanos,

uma atenção toda especial, o que impressionou Alves. Myrdal assim escreveu: “As perguntas expressam os nossos interesses no assunto. Os interesses nunca podem ser puramente científicos. São escolhas, produtos de nossas valorações”. Para ele são os valores que irão orientar, não somente a escolha do problema, mas também a forma como o pesquisador irá acolher ou recusar o material na construção do seu objeto de estudo.

Thomas Kuhn (1975:13,97; 1977:293-319) desenvolveu a teoria dos paradigmas, vistos como “modelos estabelecidos por um conjunto de soluções concretas a certos problemas”, e que regem os vários aspectos da atividade científica. Os paradigmas levam o pesquisador à escolha de determinados métodos de observação, descrição e representação formal do objeto. Num momento de crise da “ciência tradicional” há o abandono dos paradigmas e a escolha de novos, tomando-se por base as intuições e os palpites. Isso equivale a dizer que a adesão aos novos paradigmas pode ser um ato de fé que repousa sobre uma emoção ou sobre algo que transcende a própria racionalidade.

Rubem Alves (1981:34) se justifica, portanto, recorrendo a Kuhn para apontar que a sua escolha dos métodos e a construção das teorias, foram decisões tomadas a partir dos palpites e intuições, que naquele momento ainda não eram merecedoras de respeitabilidade científica. Segue-se dessa afirmação a conclusão de que o discurso científico não é construído a partir da neutralidade, mas justamente o contrário, a partir do engajamento. Até porque ele nasce no meio dos embates empreendidos pelos agentes, das expectativas e esperanças despertadas em um determinado campo. Assim Alves (1981:15) se justifica: “Não creio que uma ciência sem emoções seja possível. É a relação afetiva para com um objeto que me atrai ou ameaça, que cria as condições para a concentração de minha atenção.”

A confissão do autor, a apresentação das regras que dirigem o jogo, de uma forma clara e contundente, constitui uma atitude que encontra tanto em Weber (1992:108) como em Myrdal excelente apoio. Entretanto, Myrdal (1965:53ss) classifica como fraude o ato de alguém ocultar as suas premissas, enquanto Weber (1982:98) procurou mostrar em suas colocações sobre juízos de valor a necessidade de se anunciar com clareza os pressupostos axiológicos do trabalho científico. Esta recomendação foi seguida por Alves, pois o seu prefácio e introdução constituem a apresentação e justificação, não somente do método, mas também das principais premissas que regem a construção de seu objeto e do discurso elaborado sobre ele. Pressupomos que esse proceder, ao invés de invalidar o seu esforço, lhe dá a necessária autenticidade.

Observemos que a análise de Alves não é um simples debruçar curioso sobre o funcionamento de seu objeto de estudo. Muito pelo contrário, a sua abordagem nasce da convivência com o objeto e de um intenso desejo de participação no processo de mudança. Assim Alves (1979:22) pretendeu contribuir

com sua análise e discurso para a transformação do objeto, inserindo o discurso crítico no mundo da vida habitado por protestantes. Resta saber se os protestantes estavam interessados nisso. Parece que não, mas a sua intenção era bem clara: “Pretendo problematizá-lo [o protestantismo] no seu próprio interior, subvertendo as suas certezas, revelando contradições que se aninham no seu seio, minando, desta forma, os fundamentos de sua consciência”. É óbvio que o dogmatismo da hierarquia iria recusar tal proposta.

Portanto, o discurso científico brota da realidade e, por estar comprometido com ela, sente necessidade de voltar agora transvertido de uma missão, transformar a situação ainda que seja com o poder das palavras. Um idealista hegeliano? Alves (1979:25) se defende, após citar vários autores, da seguinte forma:

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 cresse, deixaria de ensinar e escrever.

Há nesse posicionamento de Alves há uma forte presença de Ludwig Wittgenstein (1994) para quem “*as palavras também são ações*”, especialmente quando Alves (1979:16) reconhece ser “*necessário que o falar sobre o fato social se transforme ele mesmo em fato social*”. Ele condena dessa forma o falar desinteressado, considerado por muitos como o ideal para todo e qualquer discurso científico. Para Alves (1979:18), esse discurso “desinteressado” sempre interessa a alguém, e eles são os detentores do poder sobre o objeto estudado. Neste ponto, a discussão proposta por ele desemboca na questão do poder. A questão, afirma ele “é saber para quem tal conhecimento é produzido”. Pois, se para Bourdieu (1996a) o conhecimento é poder, então se torna essencial saber “para quem o poder está sendo transferido”.

Fica claro que o propósito de *Protestantismo e Repressão* é produzir um conhecimento sobre um determinado tipo de sociedade, instituição e organização religiosa, usando-se para isso a linguagem como instrumento de intervenção no “tênuo fio da conversação” que segundo Berger e Luckmann (1984:142, 202) mantém o mundo. Por meio desse procedimento Alves (1979:17) pretende “tornar-se um interlocutor nessa conversação”. É claro que o objeto, especialmente a forma de ser protestante assumida pelos protestantes históricos brasileiros, jamais desejou qualquer tipo de relacionamento com Alves ou com o grupo de dissidentes que deu origem a novos grupos religiosos protestantes naquela mesma década.

A diversidade religiosa, a multiplicação de grupos, o esgarçamento ou o desmanche das instituições religiosas protestantes, cujas fronteiras foram se

tornando frouxas, já exigiam naquele momento, e passaram a reclamar cada vez mais, metodologias que fossem além da amostragem. Daí o fato que o protestantismo de hoje, mais do que há 30 anos, estar marcado pela complexidade.

#### 4 – A construção do tipo ideal

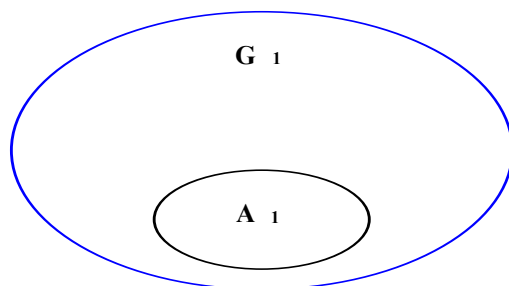
Talvez seja por causa da complexidade do mundo protestante é que Alves optou por dele se aproximar não por meio da amostragem e sim dos tipos ideais. Para isso construiu tipos ideais que servem para se constituir o espaço em que se dá a causação e a significação de uma constelação de problemas aparentemente caóticos.

Também Alves participava, ainda que indiretamente, da realidade que investigou. Essa vivência lhe possibilitou a identificação e o recolhimento de traços significativos para a confecção de seu tipo ideal: o “Protestantismo da reta doutrina” (PRD). Para a construção desse tipo ele selecionou na realidade os traços que lhe interessavam, encadeando-os num todo coerente. Desenhados, os traços foram levados até o extremo, constituindo-se numa “representação coerente e estilizada”, resultando em um quadro homogeneizado, de acordo com De Bruyne (1982:182). O exagero adquire nesse aspecto uma necessidade metodológica.

Esse procedimento não significa que o autor tenha subestimado fatos para tornar o quadro menos sensibilizador. Há autores, como sugere Myrdal (1963:186) que, ao sentirem ter feito alguma afirmação grave, empregam contra-afirmações, mantendo-se dessa forma um quadro de análise “descolorido” pensando estar sendo assim mais “científicos”. Alves não defende e nem ataca abertamente o seu tipo. Insere no interior de seu discurso um tipo de “neutralidade axiológica”, limitando-se a uma implacável análise explicativa e preditiva do tipo ideal PRD; todavia quer ele, também, alterar a realidade estudada.

##### 4.1. – A recusa da amostragem

Um primeiro procedimento metodológico que chama a atenção do leitor de *Protestantismo e Repressão* é a recusa em se usar amostras. Essa recusa poderá ser facilmente entendida em função da opção pela perspectiva fenomenológica, que assegura ser a busca do singular e do peculiar a um objeto que não pode ser reduzido a dados estatísticos. De acordo com essa perspectiva a amostra não dá conta da complexidade presente no objeto, o que Alves percebe. Até porque o conceito “Protestantismo” esconde uma multiplicidade de facetas. Os dados sensíveis, captados por meio de uma amostragem, não podem garantir a identificação da instituição protestante com as várias manifestações de seu espírito. Para melhor explicar a recusa metodológica em se usar uma amostra Alves lançou mão de alguns gráficos que reproduzimos a seguir:

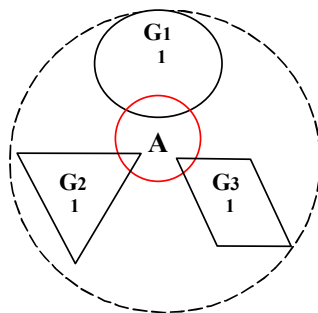


Caso fosse usado o processo de amostragem numa abordagem do protestantismo o procedimento, segundo Alves (1979:31), seria assim:

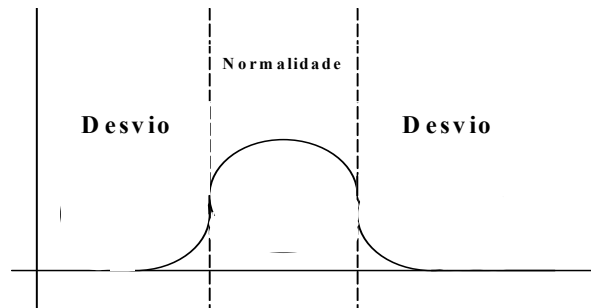
Seja G.1 um determinado grupo social, delimitado por uma organização institucional específica. Pressupomos que G.1 é unificado por um mesmo espírito. Seja A.1 uma amostra, recolhida da interioridade de G.1. Como passaremos de A.1 para G.1? Esta passagem só é possível se pressupusermos existir uma continuidade entre A.1 e G.1, isto é, que A.1 é um microcosmo de G.1. Uma vez aceita esta hipótese, trabalhamos por meio de generalizações indutivas.

Depois dessa hipótese simples Alves propõe uma outra, mais complexa, supondo agora uma organização que acolha em seu interior vários grupos que interajam numa forma de conflito. Isto ocorrendo, a hipótese inicial de trabalho se invalidaria, pois G.1, G.2, G.3 e outras se tornariam subunidades, se opondo uma às outras, em uma oposição dissimulada por detrás de uma aparente unidade organizacional. É então que o autor conclui ser a unidade apenas aparente, pois ela esconde a especificidade de cada subunidade.

O gráfico seguinte possibilita uma visualização do argumento acima demonstrado:



Alves ainda apresenta uma curva para confirmar a existência de dificuldades na aplicação do processo de amostragem em uma análise que pretenda captar a complexidade do objeto de estudo, o protestantismo. Vejamos:



Para Alves (1979:32 e 33) uma técnica de amostragem e uma generalização indutiva integrariam as variações em uma “mesma curva de distribuição normal, com variações anormais da mesma. Os extremos não poderão ser compreendidos como expressões de espíritos específicos que se contradizem. As contradições desaparecem como contradições e são vistas como aspectos, nuance ou variações de um mesmo objeto, de um mesmo espírito”.

Neste caso, continua Alves (1979:33), “o objeto será representado por meio de uma curva única: na extrema esquerda a patologia de esquerda, na extrema direita, a patologia de direita. Ambos, desvios de um mesmo objeto”. Por meio da explicação e do gráfico, o autor mostra os motivos de sua recusa do pressuposto teórico do empirismo, argumentando com Merton, que “os dados não são dados, mas são construídos com o auxílio inevitável de conceitos”.

Recusada a amostragem como forma de captação dos traços e de construção do objeto, Rubem Alves passa a fazê-lo por meio do tipo ideal. Este procedimento, segundo T. Abel (1972:60,62) possibilita a construção conceptual que tem por finalidade: a) classificar os fenômenos; b) jamais ter probabilidade de ser plenamente concretizado, e c) tornar possível prever e comparar vários tipos ideais.

Já no início do século, Max Weber (2004) empregou este método no seu famoso clássico de sociologia, *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Refletindo sobre esse procedimento metodológico, Weber afirma em outro texto (1982:94), que “quando se trata da individualidade de um fenômeno, o problema de causalidade não incide sobre leis, mas sobre conexões causais concretas; não se trata de saber a que fórmulas se devem subordinar o fenômeno a título de exemplar, mas sim a que constelação deve ser imputado como resultado”. Em

outro texto Weber (1982:105) afirma que tais conexões são integradas numa constelação graças ao tipo ideal: “podemos representar e tornar compreensível pragmaticamente a natureza particular dessas relações mediante um tipo ideal”.

Alves (1979:30) dessa forma constrói o seu tipo ideal (PRD) a partir de um quadro de referência da compreensão. O ponto de partida é o indivíduo, lugar onde se apreende o significado da ação. Resulta desse enfoque a importância dada no discurso de Alves ao tema da “conversão”. Enquanto isso, a sociedade é encarada como uma espécie de produto de entidades individuais, que se associam e definem a ação social. Então é preciso procurar as motivações inconscientes que se manifestam por meio do discurso. Alves (1979:30) apresenta o seu projeto da seguinte forma: “para se conhecer o espírito de um grupo, não basta fazer um inventário dos conteúdos de sua consciência num dado momento, mas é necessário elucidar os princípios inconscientes coletivos segundo os quais este grupo constrói a sua realidade”. Resulta desse esforço investigativo de Alves (1979:36) a análise do presbiterianismo brasileiro, que de acordo com a sua tipologia, teria agregado para si a maior parcela dos exemplos usados na construção do tipo ideal (PRD).

Aliás, para Alves, há três tipos ideais que estariam acima das denominações tradicionais, o que explicaria o aparecimento de conflitos em seu interior. Porém, na prática, o tipo ideal “Protestantismo do Espírito” tende a transformar os demais tipos em meros coadjuvantes de uma história escrita pelo Pentecostalismo. Em outras palavras, o tipo PRD foi superestimado por Alves, enquanto falta consistência à proposta de constituição de um tipo ideal chamado por ele de *Protestantismo do Sacramento*.

*Protestantismo da Reta Doutrina* (PRD). A principal característica desse tipo está no “privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para a participação na comunidade eclesial”.

*Protestantismo do Sacramento*. Para este o mais importante é a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos. Este talvez seja o tipo menos representativo no protestantismo brasileiro. Aliás, seriam as denominações Metodista, Episcopal, com todas as influências culturais do pentecostalismo, passíveis de constituir um tipo ideal de peso ao lado do *Protestantismo da Reta Doutrina* ou do *Protestantismo do Espírito*?

*Protestantismo do Espírito*. Que se caracteriza pela experiência mística, subjetiva e intensa, bem representado pelo Pentecostalismo em sua versão mais clássica no Brasil.

O material empregado por Alves para construir o PRD como tipo ideal veio de uma análise dos vários jornais protestantes, de livros de liturgias, confissões, hinários, revistas catequéticas e muitas outras obras classificadas



como “fonte secundária”. Entretanto cremos que o que mais pesou foi a intensa convivência do autor com a história do protestantismo brasileiro das primeiras décadas da segunda metade do século XX. Todavia, mesmo considerando o acerto da tarefa de Alves na elaboração desses três tipos podemos afirmar que eles subsistiram as três décadas posteriores à sua criação?

Por outro lado, Alves apresenta em seu texto os anti-tipos-ideais, o que ele chama de “os inimigos do PRD”, aqueles que garantiram o início da formação de uma identidade protestante. Quem são eles? Na época, para Alves (1979:240) os inimigos de seu tipo ideal eram: A Igreja Católica, o modernismo teológico, o mundanismo e o evangelho social. Mas, será que essa identidade protestante (relacional por natureza e não essencial) não experimentou mudanças significativas entre os anos 1970 e 2000?

### Considerações finais

Procuramos fazer um longo comentário sobre a questão do método de abordagem usado por Alves na análise de uma parcela do protestantismo brasileiro como movimento religioso, de sua cultura organizacional, instituição, identidade e mentalidade predominante. Ressaltamos as ênfases no anti-catolicismo, anti-comunismo e fundamentalismo. Achamos, contudo, ser necessário, e Alves não fez isso, contrapor a esse seu tipo ideal a explosão do movimento pentecostal e carismático e do conseqüente impacto sobre o tipo ideal construído.

Ora, o *objeto de estudo* foi construído graças à técnica dos tipos ideais e nesse processo o autor demonstrou possuir, do começo até o fim, controle completo sobre o seu tipo. Seus argumentos foram desenvolvidos de tal forma que a vinculação da “verdade” com o dogmatismo, e da “ortodoxia” com o poder, se tornou uma solução inevitável para se decifrar o enigma proposto: a dissonância entre o “discurso liberal” e a “prática inquisitorial”. Há, portanto, no discurso de Alves daquele momento uma consistência lógica que se manifesta desde a apresentação das regras do jogo que ele pretende realizar, até o xeque-mate final.

O *quadro de referência* escolhido pelo autor foi o da compreensão. É uma das principais formas de apreensão dos traços visíveis do objeto por meio de uma análise de seu discurso. O autor parte do manifesto, procura se aprofundar no interior da organização protestante até localizar o princípio gerador, o ponto de partida que gera e regulamenta a sua objetivação. Porém, o caminho de Alves é o inverso da manifestação, tendo lhe caído bem as perspectivas fenomenológica e psicanalítica. O seu texto é também uma forma de colocar sobre o divã os vários tipos de protestantismos, analisando as suas conexões internas e externas, realizando uma análise da organização como um sistema cultural, simbólico e imaginário, “onde se entrecruzam fantasmas, desejos individuais, coletivos, os mais subterrâneos como os mais operantes, e projetos voluntaristas” (Enriquez 1997).

A vinculação do conteúdo manifesto com o seu princípio gerador foi feita, a nosso ver, de forma satisfatória. Porém, as reflexões de Alves deixam o protestantismo numa situação incômoda, pois o seu autor desvendou os poderosos mecanismos de estigma-tizar, reprimir e marginalizar, que se encontravam entranhados em uma retórica liberal e democrática. A manutenção dos aparatos repressivos é uma exigência para a continuação do equilíbrio nesse sistema religioso, pelo menos naquele momento histórico-cultural. Para Alves a inserção do elemento crítico seria a última esperança que restava aos que pretendiam transformar as estruturas criadas pelos evangélicos no Brasil. Mas ainda seria possível tal em-preendimento três décadas depois? Como operacionalizar isso a nível organizacional e pedagógico?

O procedimento de Alves foi facilitado por suas experiências biográficas. Elas, que num outro quadro de referência, positivista por exemplo, seriam os principais obstáculos, se constituíram no quadro da compreensão, o ambiente ou o horizonte preparatório, oferecendo ao autor elementos de pré-compreensão tão necessários para esse tipo de análise. Assim ele teve acesso às chaves de uma hermenêutica dinâmica, que lhe possibilitou a captação do princípio regulador da organização e sobre essa base construir um discurso crítico que tentasse ser o mais claro, conciso e coerente possível, dentro de um jogo presidido por regras acadêmicas.

Podemos também perguntar se as reflexões de Alves sobre um tipo ideal específico em um determinado momento histórico, poderiam ser estendidas para outros tipos de protestantismos como os estudados por Jean Paul Willaime (1992), Klauspeter Blaser et. al. (1998) ou Roger Mehel (1965; 1982). Para Willaime, por exemplo, o protestantismo sofre sociologicamente de um triplice déficit: “institucional, de sacralidade e de universalidade”. No primeiro, há uma precariedade nos arranjos institucionais; no segundo caso, analisando a partir da figura da crise do papel de pastor, ele afirma estar o déficit de legitimidade social ancorado na crise mais ampla da sacralidade; finalmente, há um provincialismo eclesial que impõe ao protestantismo um déficit de universalidade representado pelo ecumenismo moderno. Daí as tensões internas entre fundamentalismo e liberalismo.

Há, na análise de Alves, a nosso ver, um outro problema. Ele fez uma abordagem isolada do PRD e do protestantismo brasileiro. Esse isolamento do objeto dentro de uma constelação de problemas lhe fez perder a interconexão do global com o local. Por exemplo, havia no Brasil uma ditadura militar no poder há 15 anos quando o livro foi publicado. O que acontecia no País estava profundamente conectado com eventos típicos do capitalismo em sua luta pela hegemonia mundial. Continuava com muita força a Guerra Fria e a ofensiva conservadora-fundamentalista contra uma cultura, que em nome da modernidade, menosprezava os valores tidos como tradicionais e fundamentais. Nos EUA se

propagavam os movimentos contra-culturais, enquanto os efeitos da guerra do Vietnã se espalhavam por todos os lados. Mesmo assim, naquele país, a recomposição da religião levou milhões de pessoas para o racionalismo, fundamentalismo ou para movimentos religiosos novos de inspiração oriental.

Essa tendência não poderia deixar de se manifestar no Brasil, onde surgiam novos movimentos religiosos evangélicos como a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e outros movimentos menores centrados na emoção, na mídia e com uma enorme apetite pela política. O pentecostalismo se preparava para dar o salto quantitativo ocorrido nas décadas posteriores. Internacionalmente o fundamentalismo se apresentava como uma reação à erosão provocada pela modernidade, pós-modernidade ou modernidade recente. Como reação a desregulação do religioso tradicional, o fundamentalismo havia se tornado, desde o final da Segunda Guerra Mundial, uma forma de recomposição do protestantismo dentro de um quadro transdenominacional atrelado a poderosas forças políticas e econômicas internacionais. Grandes blocos conservadores se formavam para combater o que se entendia ser uma ameaça oriunda do ecumenismo-comunismo-liberalismo.

Há também no texto aqui analisado o problema da difícil generalização de seus achados. Como extrapolá-los para o conjunto de protestantismos (no plural mesmo) existentes no Brasil ou na América Latina? Atualmente os analistas usam com mais freqüência o paradigma da complexidade do que no final dos anos 1970. Mas, o protestantismo caminha, no dizer de Jean-Paul Willaime (2000:28) tanto entre o fundamentalismo e liberalismo como também entre o emocionalismo e o intelectualismo. Tais ênfases levaram, na construção da identidade protestante, a uma redução da oposição ao catolicismo, enquanto cresceu a oposição aos cultos afro-brasileiros, ao secularismo e a modernidade.

Danièle Hervieu-Léger (1990:219; 1997:31-48) tem insistido nas relações entre os surtos emocionais contemporâneos e o processo de secularização. Para ela, vive-se hoje o fortalecimento da religião vista como “comunidades emocionais”. A porta das emoções se tornou uma das “saídas” para a religião. Essa efervescência emocional, no interior do que Alves chama de PRD, torna cada vez mais aguda a tensão entre a experiência religiosa emocional e os processos de domesticação institucional das emoções. Portanto, o que parecia ser “sólido se desmancha no ar” e o bloco homogêneo do PRD se tornou apenas o nome genérico de uma tendência que tem de tudo dentro de si *inclusive* os traços da ênfase na Reta Doutrina.

Há também que se considerar que o emocional já esteve presente no protestantismo brasileiro do século XIX. Leonard (1988) aponta para essa “anomalia”, se for considerado o presbiterianismo sinônimo de PRD, que se expressou nos casos Miguel Vieira Ferreira e nas complicadas relações do ex-padre José Manuel da Conceição com os missionários presbiterianos nos anos

1860-1870. A análise de Alves exclui as ligações entre metodismo e avivalismo e mesmo entre o presbiterianismo e os movimentos evangélicos norte-americanos, os quais sempre fizeram das emoções e não da confissão dogmática e racional a força de sua expansão.

Que futuro teria então o protestantismo brasileiro e latino-americano no olhar do Rubem Alves dos anos 1970?

Em um texto de 1970, que antecedeu em nove anos o lançamento de *Protestantismo e Repressão*, Alves (1982:148) perguntava já no título: “Há algum futuro para o protestantismo na América Latina?”. A sua resposta conclusiva foi esta:

O futuro do protestantismo nos apresenta (...) duas possibilidades. Ou se perpetuam as estruturas historicamente batizadas como protestantes, mas que são, na sua essência, uma ressurreição do Catolicismo medieval, ou os grupos reprimidos e dispersos se descobrem para constituir uma comunidade que expresse as marcas éticas da liberdade e do amor, frutos do Espírito de Deus.

Havia, no entanto, um cenário em que o pentecostalismo, ao se tornar hegemônico no sub-campo protestante, viria provocar profundas mudanças no campo religioso. A ofensiva mística, carismática e pentecostal veio se tornar o principal inimigo do protestantismo conservador e do fundamentalismo. Porém, o fundamentalismo iria minar a prática e o discurso do carismatismo, ou pelo menos cooptá-lo para alguns de seus dogmas e ênfases.

Mas, o que aconteceu no cenário evangélico nas décadas posteriores? Ora, os anos seguintes foram marcados pela diáspora, em especial dos intelectuais evangélicos, que abandonaram qualquer coisa que tivesse aparência de PRD ou de fundamentalismo. Vejamos algumas tentativas de reformulação da forma protestante de ser em um novo contexto:

Muitos protestantes emigraram para o estudo acadêmico da religião, se instalando em grupos ecumênicos como Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), no Rio de Janeiro, hoje Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, cuja atuação já ultrapassou os 40 anos de existência, embora sob razão social diversa. Deve-se considerar também que há poucos casos de reunificação dos dispersos em outros tipos de comunidades, salvo nas comunidades emocionalmente eletivas ou em algumas comunidades experimentais em São Paulo e Rio de Janeiro, que não tiveram continuidade. Uma delas aconteceu em Campinas, interior de São Paulo, sob a liderança do próprio Rubem Alves, e durou pouco tempo.

Um outro, apenas como exemplo, aconteceu na cidade de São Paulo. Foi o caso do Grupo Cristão de Estudo e Convivência (GCEC) que teve no período principal de seu funcionamento a liderança do Rev. Luis Longuini Neto,

aparecendo também na lista de colaboradores os nomes de vários pastores e líderes egressos da Igreja Presbiteriana do Brasil, entre eles, o próprio Rubem Alves. Essa comunidade, formada de pessoas que abandonaram a Igreja Presbiteriana do bairro da Lapa, em São Paulo, iniciou as suas atividades em casas de família de classe média alta, no dia 18/8/1984. Segundo Longuini et. al. (1987:8,10) o GCEC se definia como parte integrante de “comunidades alternativas, que questionam o poder vigente em instituições – igrejas tradicionais e [que] resolveram ‘numsalto de fé e coragem’ construir um novo espaço eclesial, que está em construção e ninguém sabe ainda onde vai dar essa experiência”. Longuini a considerava uma “comunidade peregrina” que desejava romper com um “esquemão que nos foi imposto, é proibido pensar, é proibido discordar, é proibido ser pessoa, gente, cristão autêntico, com liberdade”.

O livro editado para historiar as origens dessa comunidade protestante “alternativa” publicou capas do boletim litúrgico até o final de 1986. Após essa data, a comunidade foi minguando e acabou desaparecendo. Já os grupos presbiterianos conservadores e fundamentalistas, ao lado dos batistas regulares, não conseguem no Brasil, nem de longe, obter o crescimento dos grupos pentecostais e carismáticos. Mesmo o crescimento de presbiterianos, metodistas e congregacionais, normalmente catalogados como “protestantes históricos”, parecem ter os seus números aumentados tão somente pela inserção de práticas, discursos, liturgias e formas de ser próprias do pentecostalismo e da renovação carismática.

Portanto, as comunidades livres que mais se expandiriam nos anos 1980, e nos 25 anos seguintes, seriam as comunidades de inspiração pentecostal ou carismática, dentro de um quadro considerado por Pierucci (2004) como um exemplo típico do esgotamento do protestantismo tradicional. Mariano (1999) nesse aspecto foi mais radical: “O futuro não será protestante”. É claro que resta perguntar pelo modelo de protestantismo que temos em mente ao se prognosticar o seu fim ou pela continuidade ou não entre pentecostalismo e protestantismo.

Outros pesquisadores, como é o nosso caso, preferem antes de profetizar “a morte do protestantismo”, esperar pelos processos de acomodação, de pentecostalização ou de carismatização das comunidades que um dia cristalizaram o seu pensamento e prática em um formato próximo ao do PRD. A não ser que tenhamos uma posição fixa: os pentecostais, em especial os neopentecostais, não são protestantes. Muitos movimentos cristãos dos 1990, adotaram práticas, liturgias e discursos impensáveis nos anos 70. Jean Baubérot (1988) também desafia com uma pergunta instigante: *Le protestantisme doit-il mourir?* na qual ele estuda as tensões experimentadas pelo protestantismo em uma França e, conseqüentemente, em uma Europa pluricultural e laica.

Então, esse novo desenho do campo religioso evangélico brasileiro tornou menos significativo o peso das denominações pertencentes ao protestantismo de

missão, tradicional ou histórico. O enorme crescimento dos evangélicos pentecostais pode ser visualizado nos números que apontavam, em 1980, para o total de 6,6% da população brasileira. Em 2000 (Censo IBGE) os evangélicos atingiram a marca dos 15,4%. Dessa porcentagem, 10,4% eram pentecostais. Somente nos anos 90, os pentecostais cresceram de 5,6% para 10,4% da população do país, enquanto os evangélicos tradicionais (de onde Alves colheu o seu material) passaram de 3% para 4,1%. Nos anos 80 os pentecostais cresceram 111,7% e os protestantes tradicionais (excluindo-se os Adventistas do Sétimo Dia), conforme Ricardo Mariano (1999), cresceram apenas 58,3%. A Igreja Universal do Reino de Deus, que engatinhava em 1979, teve uma taxa de crescimento anual nos anos 90 de 25,7%, pulando, ainda segundo o IBGE, de 269 mil para um total de 2.101.887 fiéis em 2000 ou seja aumentando-se cerca de oito vezes.<sup>14</sup>

Existem ainda, nesse cenário, pistas para novas pesquisas que busquem não somente explicações para o crescimento do “Protestantismo do Espírito” ou para a perda de vigor de um protestantismo tipificado no PRD. Essas pesquisas poderão contemplar a capacidade de “reformatação” das ideologias e crenças fundamentalistas, oferecendo, no dizer de Pierucci (2000), novas formas de convivência com as diferenças. O pentecostalismo em seu formato novo ou antigo pode ser visto como saída para a crise do protestantismo no Brasil e maneira alternativa de sua acomodação em uma sociedade urbana, pós-industrial, de cultura e de consumo de massas. Em suma, em um contexto de globalização e pós-modernidade, até mesmo os fundamentalismos enveredam para uma cosmovisão política e reformadora da sociedade. Por outro lado, o cenário de hoje é muito mais pluralista, competitivo e menos maniqueísta do que o existente no final dos anos 1970 no Brasil.

Isso não significa, necessariamente, um menor apego às doutrinas e às formas cristalizadas de religião. Até porque, o abandono da “reta doutrina” traria uma situação em que “as concessões, os esmorecimentos, reinterpretções ou recrudescimentos” à modernidade (Gellner 1994:13) resultariam em uma erosão e enfraquecimento daquele protestantismo que um dia foi apenas “o da reta doutrina”, mas que hoje sobrevive das “retas emoções”. Neste início de um novo século, o “Protestantismo do Espírito” (pentecostalismo) se tangibiliza na forma de presença na mídia e na política. Mas, os mecanismos de estigmatização teriam também emigrado do PRD para essas novas formas de recomposição protestante? Resta saber porque os protestantes tradicionais ainda continuam sem muita proteção contra as armadilhas da pós-modernidade, da globalização e de uma sociedade que eles mesmos ajudaram a colocar em funcionamento e da qual hoje são as principais vítimas. Em suma, os algozes ou os inimigos de hoje não são os mesmos de 1979 para o protestantismo brasileiro.

## Referências bibliográficas

- ABEL, T. (1972), *Os fundamentos da teoria sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ALVES, Rubem. (1970), *Religião: ópio o instrumento de liberación?* Montevideu: Tierra Nueva.
- \_\_\_\_\_. (1975), *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed.
- \_\_\_\_\_. (1981), *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1978a), *Da esperança*. Campinas: Papirus.
- \_\_\_\_\_. (1978b), "A volta do sagrado: caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, n.º. 3: 109-141.
- \_\_\_\_\_. (1979a), "A empresa da cura divina: um fenômeno religioso". In: E. Vale et. al. *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes – EDUC.
- \_\_\_\_\_. (1979b), *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1982), *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas.
- \_\_\_\_\_. (1985), *Protestantism and Repression*. London: SCM Press.
- \_\_\_\_\_. (1985), *Protestantism and Repression: A Brazilian case study*. New York: Orbis Books.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola-Teológica.
- ARAÚJO, João Dias. (1982), *Inquisição sem fogueiras* (Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974). Rio de Janeiro: ISER, 2ª ed.
- AZEVEDO, Fernando de. (1963), *A cultura brasileira*. Brasília: Editora UnB, 4ª ed.
- BASTIAN, Jean Pierre (coord.). (2004), *La modernidad religiosa: Europa latina y America Latina en perspectiva comparada*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- BASTIAN, Jean Pierre. (2001), "La construcción de un objeto de investigación: una sociología histórica del cambio religioso en México y en America Latina". *Estudios de Religião*, n.º. 21: 79-114.
- BASTIDE, Roger. (1985), *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 3ª ed.
- BAUBÉROT, Jean. (1988), *Le Protestantismo doit-il mourir?* Paris: Senil.
- BERGER, P e LUCKMANN, T. (1984), *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BLASER, Klauspeter et. al. (1998), *Le Protestantisme et son avenir*. Geneve: Labor et Fides.
- BRAGA, Erasmo e GRUBB, Kenneth G. (1932), *The Republic of Brazil: A survey of the religion situation*. London: World Dominion Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1982), *Economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1983), *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. (1989), *O poder simbólico*. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand do Brasil.
- \_\_\_\_\_. (1990), *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense,
- \_\_\_\_\_. (1996a), *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. (1996b), *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_.; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Chamboredon. (1999a), *A profissão de sociólogo – preliminares epistemológicas*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1999b), *La distinción: critério y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2003), *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora Unesp-Inra.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1978), "O número dos eleitos: Religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no Estado de São Paulo". *Religião e Sociedade*, n.º. 3: 53-93.
- DE BRUYNE, Paul ; HERMAN, Jacques; SCHOUTHEETE, Marc de. (1982), *Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2ª ed.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. (1973), *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes.
- CAMPOS, Leonildo S. (2006), "Protestantismo, religião e repressão: qual é o problema mesmo?".

- Estudos de Religião*, Ano XX, nº 31: 273-282.
- CERVANTES-ORITZ, Leopoldo. (2005), *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira, erotismo*. Campinas: Papirus.
- CESAR, Waldo. et. al. (1968), *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- CESAR, Waldo. (1973), *Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. (1962), *Cristo e processo revolucionário brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Loqui, vol. 2.
- D'EPINAY, Christian Lalive. (1970), *O refúgio das massas: Estudo sociológico do Protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DESROCHE, Henri. (1984), *Sociologias religiosas*. Porto: Editora Rés.
- DREHER, Martin N. (1984), *Igreja e germanidade*. São Leopoldo: Sinodal.
- DROOGERS, Andre et. al. (editores). (1991), *Algo mas que opio; una lectura antropologica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño*. San José, Costa Rica: DEI.
- ENRIQUEZ, Eugene. (1997), *A organização em análise*. Petrópolis: Vozes.
- FARIA, Eduardo Galasso. (2002), *Fé e compromisso: Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE.
- GELLNER, Ernest. (1994), *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget.
- GOLDMANN, Lucien. (1980), *Ciências Humanas e Filosofia – o que é Sociologia?* São Paulo: Difel, 8ª ed.
- GUEIROS, David. (1980), *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle & CHAMPION, Françoise (org.). (1990), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1: 31-48.
- KUHN Thomas. (1975), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (1977), *The Essencial Tension – Selected Studies in Scientific Tradition and Charge*. Chicago: Chicago Press.
- LAMBERT, Yves. Guy Michelat et Albert Piette. (1997), *Lés religieux dès sociologues: trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Hamarttan.
- LECLERC, Gerard. (2004), *Sociologia dos intelectuais*. São Leopoldo: Unisinos.
- LEONARD, Emile-G. (1963), *O Protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE.
- \_\_\_\_\_. (1988), *O iluminismo num Protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
- LONGUINI Neto, Luis et al. (1987), *Compromisso com o sonho: GCEC uma comunidade cristã alternativa*, São Paulo: s/ed.
- MACIEL, Elter Dias. (1971), “Faltou uma pedagogia de comunicação? Análise das causas do rompimento do diálogo entre os vários setores da igreja evangélica brasileira”. *Suplemento de CEI* (Centro Ecumênico de Informação).
- MANNHEIM, Karl. (1954), *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre: Editora Globo.
- MARGUERAT, Daniel e REYMOND, Beernard. (1998), *Le Protestantisme et son avenir*. Genève: Lagor et Fides.
- MARIANO, Ricardo. (1999), “O futuro não será protestante”. *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*. ano 1, nº. 1: 89-114.
- MEHL, Roger. (1982), *Le protestantisme français dans la société actuelle*. Geneve: Labor e Fides.
- \_\_\_\_\_. (1965), *Sociologie du Protestantisme*. Neuchatel: Editions Delachaux & Niestle.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. (1984), *O celeste porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- \_\_\_\_\_. (1979), Resenha de Protestantismo e Repressão. *Simpósio*, nº. 19: 186-188.
- MICELI, Sérgio (org.). (1999), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995) – Sociologia*. São



- Paulo; Sumaré; Brasília: Anpocs-Capes, vol. 2.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. (1979), "Igrejas, seitas e agências". In: E. Vale et. al. *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes – EDUC.
- \_\_\_\_\_. (1975), "Sobre o quadro 'os dois caminhos'". *Cadernos do ISER*, vol.5: 21-29.
- \_\_\_\_\_. (1977), "A cura por correspondência". *Religião e Sociedade*, n°. 1: 61-80.
- MYRDAL, G. (1963), *O Valor em Teoria Social*. São Paulo: Pioneira.
- PAZ E TERRA. (1966), Ano 1, n°.1. Diretor Responsável: Waldo A. César.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. (2004), "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, 18 (52): 17-28.
- \_\_\_\_\_. (2000), *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (1999), "Sociologia da Religião área impuramente acadêmica". In: S. Micelli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) – Sociologia*. São Paulo; Sumaré; Brasília: Anpocs-Capes, vol. 2.
- PRIEN, Hans-Jürgen. (2001), *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal.
- POMPEU, Renato. "Protestantismo e repressão". *Veja*, 10/10/1979 (resenha).
- RAMALHO, Jether Pereira. (1976), *Ideologia e prática educativa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RAMOS, Jovelino Pereira. (1968), "Protestantismo brasileiro: visão panorâmica". *Paz e Terra*, n°. 6: 73-94.
- READ, William R. (1967), *Fermento religioso nas massas do Brasil*, Campinas: Livraria Cristã Unida.
- RELIGIÃO E SOCIEDADE. (1977), São Paulo: Centro de Estudos de Religião e Hucitec, n°. 1.
- RIBEIRO, Boanerges. (1973), *O Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. (2006), *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luiz: EDUFMA.
- SHAULL, Richard. (1985), *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana; Cedi; Clai; IEPG5.
- SILVA, Tomas Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (orgs.). (2005), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 4ª ed.
- SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luiz Mauro Sá (orgs.). (2004), *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus.
- SOUZA, Beatriz Muniz. (1969), *Experiência de salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.
- TILLICH, Paul. (1992), *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião.
- VALE, Edenio et. al. (1979), *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes-Educ.
- WEBER, Max. (1981), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo; Brasília: Pioneira; UnB, 2ª ed.
- \_\_\_\_\_. (2004), *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Metodologia das Ciências Sociais: parte I*. São Paulo: Editora Unicamp e Cortez.
- \_\_\_\_\_. (1982), "A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais". In: G. Cohn (org.). *Max Weber - Sociologia*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1991), *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, vol. 1.
- WILLAIME, Jean-Paul. (2004), "Do problema da autoridade nas igrejas protestantes pluralistas". *Estudos de Religião*, n°. 27: 14-26.
- \_\_\_\_\_. (1992), *La précarité protestante: Sociologie du protestantisme contemporain*. Geneve: Labor et Fides.
- \_\_\_\_\_. (2003), "O pastor protestante como tipo específico de clérigo". *Estudos de Religião*, n°. 25 119-158.

- \_\_\_\_\_. (2000), “O Protestantismo como objeto sociológico”. *Estudos de Religião*, n.º. 18, 1-38.
- WILLEMS, Emilio. (1961), *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difel.
- \_\_\_\_\_. (1947), *Cunha, tradição e transição em uma cultura brasileira*. São Paulo: Secretaria da Agricultura.
- \_\_\_\_\_. (1967), *The followers of the new faith, culture, change and the rise of protestantism in Brazil*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1979), *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

**Site consultado:**

www.rubemalves.com.br/. Capturado em 12/07/2006.

**Notas**

- <sup>1</sup> Este artigo amplia, atualiza e leva em consideração a bibliografia mais recente sobre o protestantismo brasileiro, confrontando-a com as análises críticas propostas por Rubem Alves nos anos 1960 e 70. Algumas das idéias aqui desenvolvidas apareceram inicialmente em Cadernos de Pós-Graduação (São Bernardo do Campo, IMS, 1983), uma publicação interna do então Instituto Metodista de Ensino Superior, hoje Universidade Metodista de São Paulo.
- <sup>2</sup> Leonildo Silveira Campos é doutor em Ciências da Religião e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP; escreveu Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal (Petrópolis-São Bernardo do Campo, Vozes-Simpósio-Umesp, 1997).
- <sup>3</sup> Protestantismo e Repressão teve duas edições em inglês. Uma foi publicada nos EUA e outra na Inglaterra. Cf. ALVES, Rubem. (1985), *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study*. New York: Orbis Books; London: SCM Press.
- <sup>4</sup> Os evangélicos brasileiros eram 2,6% da população em 1940 e os católicos 95,2%. No Censo IBGE de 1980, ano posterior a publicação de *Protestantismo e Repressão*, esses números eram, respectivamente, 6,6% e 89%. Todavia, os pentecostais, segundo Braga e Grubb (1932:71), eram apenas 9,5% dos evangélicos em 1930, pulando para a significativa faixa de 73,6 %, segundo estimativa de Read (1967).
- <sup>5</sup> Sobre esse evento confira a publicação das crônicas e conferências apresentadas na Conferência do Nordeste, “Cristo e o processo revolucionário brasileiro, realizada em Recife entre 22 e 29 de julho de 1962, Confederação Evangélica do Brasil (1962). Sobre esse tema há a dissertação de mestrado de Joanildo A. Burity (1989).
- <sup>6</sup> Para uma análise do papel desempenhado por Shaull, arauto da “teologia da revolução” no Brasil, confira: Richard Shaull (1985) e Eduardo Galasso Faria (2002).
- <sup>7</sup> Elter Dias Maciel (1971) contribuiu para a discussão com um artigo intitulado “Faltou uma pedagogia de comunicação? Análise das causas do rompimento do diálogo entre os vários setores da igreja evangélica brasileira”. Nesse texto, Maciel trabalha com a noção de “desmascaramento do inconsciente” desenvolvida por Karl Mannheim (1954:35ss).
- <sup>8</sup> “Intelligentsia” é um termo empregado por Karl Mannheim (1954:9) para designar aquelas camadas intelectuais encarregadas de fornecer aos grupos sociais que lhes amparam uma visão de mundo determinada e específica. O protestantismo no Brasil adotou estratégias pedagógicas para produzir seus reprodutores intelectuais. A questão é saber porque os seus filhos mais críticos recusaram esse papel.
- <sup>9</sup> Na Universidade de São Paulo se inseriram alguns ex-pastores, seminaristas, e fiéis ou simpáticos do protestantismo histórico. Alguns se tornaram nomes conhecidos na academia: Livio Teixeira,

Ernesto Then de Barros, T. Henrique Maurer Jr., João Batista Borges Pereira, Petrônio Matos Coutinho, Jose Souza Martins, Duglas Teixeira Monteiro, Lisias Nogueira Negrão, Valnice Galvão, e na PUC-SP, Beatriz Munis de Souza. Há outros nomes, mas estes são citados muito mais como um exemplo de como o espaço acadêmico atraiu jovens talentosos, mas que com o avanço nos estudos foram perdendo o interesse pelo protestantismo institucionalizado.

- <sup>10</sup> Uma versão da tese de doutoramento de Rubem Alves (1970) defendida em Princeton foi publicada no Uruguai, em uma edição que esteve a cargo de Julio de Santa Ana, com prólogo de Jose Miguez Bonino. Eram os primeiros anos da Teologia da Libertação.
- <sup>11</sup> Alves (1975) faz uma descrição de seu percurso intelectual em um contexto conservador e fundamentalista, para um campo mais amplo considerado por seus adversários na IPB como “ecumenismo”, “modernismo teológico” ou “liberalismo”. Todavia, tais termos são complicados até para os que acusam Alves de heresia, havendo, inclusive, um uso político-eclesiástico desses termos.
- <sup>12</sup> Estamos nos referindo aqui a 2ª edição do livro que saiu com o título “Religião e Repressão” (São Paulo, Teológica e Loyola, 2005). A esse respeito cf. nossa resenha em Estudos de Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, ano XX, n. 31, dezembro de 2006, pp. 273-282.
- <sup>13</sup> Cf. capa da edição de 2005, considerada “feia” pelo próprio autor.
- <sup>14</sup> Sobre os números do protestantismo confira o número especial da revista eletrônica REVER, da PUC-SP, que está no prelo neste 2º semestre de 2008.

Recebido em junho de 2007  
Aprovado em setembro de 2008

**Leonildo Silveira Campos** (leocamps@uol.com.br)

Doutor em Ciências da Religião e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP; escreveu *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (Petrópolis-São Bernardo do Campo, Vozes-Simpósio-Umesp, 1997).

**Resumo:**

---

Em 1979 foi publicado um dos primeiros ensaios críticos do protestantismo brasileiro. Seu autor, Rubem Alves, então teólogo presbiteriano, professor de filosofia e psicanalista, usando a linguagem da filosofia política, apresentou um livro que viria a se tornar um texto clássico no estudo do protestantismo brasileiro: *Protestantismo e Repressão*. Para isso criou um tipo ideal: “Protestantismo da Reta Doutrina” e desenvolveu uma metodologia própria, de inspiração fenomenológica e weberiana. Hoje, quase 30 anos depois, uma segunda edição surge com o nome “Religião e Repressão”. Este artigo, partindo de sugestões da Sociologia do Conhecimento e das propostas de Pierre Bourdieu, procura descrever o campo religioso brasileiro em que esse texto surgiu, o contexto intelectual e político, discutindo a epistemologia e a metodologia empregada por Alves na confecção de sua obra.

**Palavras chaves:** Protestantismo, Repressão, Rubem Alves, Religião no Brasil, Sociologia dos Cientistas da Religião.

**Abstract:**

---

In 1979, there was published one of the first pieces of critic writings about Brazilian Protestantism. Its author was Rubem Alves, then a Presbyterian theologian, a professor of philosophy, and a psychoanalyst. Using the language of political philosophy, he presented a text that would become a classic in the study of Brazilian Protestantism: “Protestantism and Repression.” To do this he created an ideal type, “right doctrine Protestantism,” and developed his own methodology, inspired by phenomenology. Today, almost 30 years later, a second edition has appeared with the title “Religion and Repression.” The present article, taking as its point of departure the Sociology of Knowledge and the proposals of Pierre Bourdieu, seeks to describe the Brazilian religious situation in which this book arose and the political and intellectual context, discussing the epistemology and the methodology employed by Alves in putting together his work.

**Key words:** Protestantism, Repression, Rubem Alves, Religion in Brazil, Sociology of Religious Scientist.