

## Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves

Por Iuri Andréas Reblin\*

### Resumo:

O presente ensaio tece algumas considerações acerca das disputas de poder no campo religioso, tendo por referencial a noção de campo de Pierre Bourdieu e o pensamento crítico de Rubem Alves acerca da tensão instituição-comunidade.

### Palavras-chave:

disputas de poder – campo religioso – Rubem Alves – Pierre Bourdieu

*A aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo  
e a rejeição de outro como falso e heterodoxo  
se dá no nível do poder político dos sujeitos que enunciam e sustentam tais  
discursos. O que importa é quem tem a última palavra.*

Rubem Alves<sup>1</sup>

### As dinâmicas dos campos

É curioso notar como as telenovelas fazem sucesso no Brasil. Parece quase uma tradição sentar na frente da televisão depois de um dia de trabalho e assistir as ditas novelas. A cada ano que passa, é cada vez mais expressivo o número de opções que surgem no horário nobre da televisão e de emissoras que apostam em sua

---

\* Teólogo brasileiro, mestre em teologia pela Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo (RS) com o apoio do CNPq – Brasil. Pesquisa a teologia que está além das fronteiras institucionais e que se manifesta em outros planos de expressão, como o cinema, os quadrinhos, os romances de folhetim e as telenovelas e nas relações interpessoais que acontecem na cotidianidade da vida humana.

<sup>1</sup> ALVES, Rubem. *Dogmatismo & Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 45.

produção e exibição. E a disputa entre as emissoras pela atenção do público (os famosos pontos de audiência que atuam, na verdade, como uma referência para o câmbio publicitário) se acirra cada vez mais. Ela se amplia também a outras esferas: está na contratação de atores e diretores consagrados, na construção de estúdios, na aquisição de novas tecnologias. E o resultado se revela na quantidade e na qualidade artística (principalmente, na direção de arte) que é oferecida ao consumidor final: há novelas de época, novelas de suspense, novelas de ação que lembram inclusive séries e super-heróis estadunidenses. É interessante também como esse produto televisivo gera outros subprodutos como revistas e outros programas de televisão baseados em revelar *spoilers* e de perseguir a vida de famosos. No entanto, mais curioso ainda é que o eixo temático que permeia a narrativa dramática das diversas novelas é sempre o mesmo: conspiração, intrigas, traição, amor, todos estes atrelados a praticamente um ponto gravitacional específico: o poder.

É interessante tentar perceber como as mais variadas relações sociais se estruturam e se articulam sobre o princípio do poder. E essa percepção é muito mais forte se o panorama que se tem é a sociedade ocidental e a estrutura quase que globalizada das relações de mercado. Nesse sentido, uma das primeiras abordagens e contribuições para esse tipo de reflexão foi, de fato, aquela trazida por Karl Marx em *O capital*: a apropriação da mais-valia pela classe capitalista é um aumento de poder. Da mesma forma, coligações políticas visam o aumento de poder. Quanto mais poder se tem, mais possibilidades de se aumentar mais ainda o poder que se tem surgem. Talvez seja muita presunção qualificar a questão do poder como eixo-principal da estrutura social (e econômica, política, cultural, religiosa, etc.) mesmo porque nem é esse o propósito aqui. No entanto, é difícil ignorar essa possibilidade. Isso se torna ainda mais complicado se a observação das relações sociais é filtrada pela noção de campo de Pierre Bourdieu.

Segundo Pierre Bourdieu, cada microcosmo social dentro do macrocosmo de uma sociedade (e esta por sua vez em relação a outras) é constituído por constantes

medições de forças e marcado por lutas permanentes que visam estruturar e manter o controle sobre um determinado ambiente. Chamado por Pierre Bourdieu de *campo*, esse microcosmo social é o universo intermediário entre um determinado texto e seu contexto. Esse universo intermediário é constituído de relações entre agentes e instituições que visam a aquisição de capital e, logo, poder, com o objetivo final de manter o controle ou o monopólio sobre o respectivo campo em que se encontram. É o caso, por exemplo, de emissoras que estabelecem e mantêm contratos de exclusividade com certos atores, diretores e roteiristas consagrados (o que representa grande parte de seu *capital simbólico*) pois elas sabem que a atuação de tais profissionais é um elemento-chave para garantir a boa audiência da novela. A alta audiência significa a oportunidade de cobrar mais caro pelas inserções publicitárias nos intervalos ou dentro das próprias novelas. Logo, aquele que detém um maior capital específico daquele e naquele campo possui o controle do campo. Se uma emissora consegue sucesso com suas novelas, é provável que a mesma fórmula de sucesso (estilo de narrativa, por exemplo) seja copiada por outras emissoras. Em outras palavras, quem tem o controle dita as regras, pelo menos até que outro surja com algo tão revolucionário, inédito, capaz de inverter ou transformar o pólo de forças dentro do campo. Nas palavras de Pierre Bourdieu,

Qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade. A diferença maior entre um campo e um jogo (que não deverá ser esquecida por aqueles que se armam da teoria dos jogos para compreender os jogos sociais e, em particular, o jogo econômico) é que o campo é um jogo no qual as regras do jogo estão elas próprias postas em jogo (como se vê todas as vezes que uma revolução simbólica [...] vem redefinir as próprias condições de acesso ao jogo, isto é, as propriedades que aí funcionam como capital e dão poder sobre o jogo e sobre os outros jogadores). Os agentes sociais estão inseridos na estrutura e em posições que dependem do seu capital e desenvolvem estratégias que dependem, elas próprias, em grande parte, dessas posições, nos limites de suas disposições. Essas estratégias orientam-se seja para a conservação da estrutura seja para a sua transformação, e pode-se genericamente verificar que, quanto mais as pessoas ocupam uma posição favorecida na estrutura, mais elas tendem a conservar ao mesmo tempo a estrutura e sua posição, nos limites, no entanto, de suas

disposições (isto é, de sua trajetória social, de sua origem social) que são mais ou menos apropriadas à sua posição.<sup>2</sup>

## O campo religioso

Pensando no campo religioso, uma das grandes ilusões relacionadas a esse campo é a visão ingênua contida nele que atribui uma aura sacra a eclesiologia. Relacionar a igreja (instituição) como vontade ou realização de Deus na terra pode possuir seus benefícios, mas carrega perigos muito mais ameaçadores e pertinentes. Entre esses perigos está, naturalmente, a tentação de se outorgar o título de representante de Deus na terra e lançar a máxima já difundida no período da cristandade: *extra ecclesiam nulla salus*, i.e., fora da igreja não há salvação. Essa tentação (a mais forte delas) já foi apresentada pelos evangelistas no relato conseqüente ao batismo de Jesus por João Batista no rio Jordão. Segundo Juan Mateos e Fernando Camacho, as três tentações – transformar pedra em pão, deixar-se ser socorrido por anjos e servir ao diabo – (Mt 4.1-11) significam, na verdade, a utilização dos dons a favor de si mesmo, a infantilização de Deus mediante o encobrimento da irresponsabilidade humana e a renúncia total ao projeto do Reino de Deus, i.e., de uma sociedade alternativa à injusta de então<sup>3</sup>. Em todo o caso, há quem diga que a igreja (instituição) apesar das calúnias e das pequenas exposições constrangedoras (lavagem dinheiro ou aquisição ilícita de dinheiro, como no caso da acusação sobre os líderes da Renascer, padres acusados de pedofilia) ainda se sustenta como uma das instituições sociais mais íntegras. Não é necessário duvidar disso, mas apenas ressaltar que, justamente por ser uma instituição humana, sua história não escapa de se tornar uma novela de horário nobre, i.e., com tramas evocadas por poder, intrigas e até amor. O campo religioso é, da mesma forma que

---

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 29.

<sup>3</sup> MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 53-56.

outros campos – como Pierre Bourdieu tão bem descreveu – um campo de forças e um campo de lutas entre agentes e instituições, entre agentes e agentes e entre agentes e fiéis.

É importante lembrar como Pierre Bourdieu entende e define a religião e o trabalho e o campo religioso e ainda a relação entre os diferentes agentes que atuam nesse campo. Pierre Bourdieu compreende a religião como um sistema simbólico e como um sistema de pensamento que organiza a sociedade, concedendo-lhe uma ordem lógica sobre a qual ela possa se estruturar e reconhecer tanto o mundo natural quanto o mundo social como pertencentes a uma mesma *ordem cósmica*. A religião estrutura o mundo de uma forma muito próxima, senão idêntica, a linguagem e é responsável, nesse ínterim, pela produção de sentido que possibilita a própria existência humana. Essa produção de sentido acontece sobre categorias imprescindíveis e imutáveis (céu/inferno, material/espiritual, sagrado/profano) que são revestidas pelo caráter do sagrado, i. e., que “[...] não podem ser postas em discussão e podem assim assegurar o consenso lógico e moral de qualquer sociedade”<sup>4</sup>. Essas categorias são atribuídas a coisas e, até mesmo, a pessoas, transformando aquilo que é transitório e humano em algo perene e divino e, portanto, inquestionável.

Esse ato de envolver coisas e pessoas por uma aura sacra, Bourdieu chama de *poder de consagração*. Ao modificar a natureza das coisas e das pessoas, ao transformar o ‘assim é’ em o ‘assim deve ser’, a religião expressa sua força estruturante, sua eficácia simbólica e revela sua função política, o que é chamado por Bourdieu de *alquimia ideológica*, justamente, por ela “[...] conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável”<sup>5</sup>. Nesse sentido, a religião de uma determinada

---

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 179. Cf. também diretamente da fonte: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 27-98.

<sup>5</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 180.

sociedade só será eficaz se ela estiver em sintonia com essa sociedade e se for capaz de reproduzir no ‘céu’ o que existe na ‘terra’ (as estruturas hierárquicas de poder) ou seja, se ela desempenhar funções sociais, mais ainda, se ela for capaz de inculcar em seus fiéis seus esquemas de pensamento e, assim, incorporar hábitos como se fossem algo natural do indivíduo. “Toda a religião exerceria, assim, a função política de eternizar uma dada ordem hierárquica entre grupos, gêneros, classes ou etnias”<sup>6</sup>. A partir disso, Pierre Bourdieu desenvolve um caminho próprio que vai desembocar numa nova forma de se observar e de se entender a religião. Essa nova perspectiva acerca da religião está construída sobre três noções elaboradas por Bourdieu: a noção de trabalho religioso, a noção de campo religioso e a “relação entre especialistas e consumidores de bens religiosos”<sup>7</sup>.

O *trabalho religioso* é uma produção discursiva ou uma prática envolta numa aura sagrada que supre “a uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social” e que se torna socializada e enraizada nesse mesmo grupo<sup>8</sup>. O trabalho religioso pode ser uma produção autônoma e coletiva ou uma produção especializada. No primeiro caso, trata-se de religiões e sociedades mais simples, onde o próprio consumidor é o produtor do sentido religioso. No segundo caso, trata-se de religiões eruditas, onde o produtor é um especialista que tira de sua produção seu sustento, ‘vendendo-a’ aos consumidores. Essas religiões possuem uma teologia elaborada, seguem determinadas liturgias e estão ancoradas numa instituição que distingue ‘quem sabe’ de ‘quem não sabe’.

A noção de *campo religioso* está baseada sobre a idéia da *divisão social do trabalho*. O campo religioso “[...] compreende o conjunto das relações que os agentes religiosos mantêm entre si no atendimento à demanda dos ‘leigos’”<sup>9</sup>. Ele refere-se àquelas sociedades estruturadas que possuem uma religião mais elaborada, em que

---

<sup>6</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 181.

<sup>7</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 182.

<sup>8</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 182.

<sup>9</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 184.

os produtores se distinguem dos consumidores dos produtos religiosos. Esses produtores (os agentes religiosos) são sustentados pelos consumidores (os leigos) que, por sua vez, têm sua ‘necessidade espiritual’ suprida pelos produtos e práticas (os bens religiosos) produzidas pelos primeiros. O campo religioso “[...] será movido pela busca do completo domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes especializados”<sup>10</sup>. Esses agentes buscarão a legitimidade e a autoridade sobre a produção dos bens religiosos através do combate às produções de autoconsumo (aquela velha história do pastor dizer para o membro não ir à benzedeira) com a intenção de alcançar o domínio completo do trabalho religioso. Acontece, no entanto, que os grupos e classes sociais desprivilegiados vão buscar “[...] um sentido alternativo para justificar sua condição existencial, recorrendo à autoprodução religiosa ou a agentes marginalizados pelas instituições dominantes”<sup>11</sup>. Assim, conforme já expresso anteriormente, o campo religioso torna-se também um *campo de forças*, que pode ser estruturado da seguinte maneira: agentes x leigos e agentes x agentes.

A instituição religiosa é, portanto, a uma organização humana composta por *agentes produtores e consumidores de capital simbólico* religioso, participantes de um *campo religioso* que abarca conflitos de poder. Há uma elite pensante na instituição religiosa, eleita arbitrária, autoritária ou consensualmente, que, por sua vez, detém o poder sobre o capital simbólico religioso e é capaz de legitimar e de qualificar, bem como de deslegitimar ou desqualificar determinados agentes produtores de capital simbólico, bem como o próprio capital simbólico por eles produzido, a fim de manter o controle do campo. Nessas religiões bem estruturadas, a institucionalização separou o especialista (teólogo, sacerdote) do não-especialista (leigo) e fez dos primeiros os ‘produtores’ de bens religiosos (discurso e prática) e fez dos segundos os ‘consumidores’ desses mesmos bens, tanto que são estes últimos aqueles que concedem sustento material aos primeiros (através do pagamento de contribuição,

---

<sup>10</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 185.

<sup>11</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 186.

dízimo ou outro). O segredo de tudo está em fazer os leigos acreditarem que aquilo que os especialistas afirmam é suficiente para suprir a necessidade de sentido para sua condição existencial. Há um reconhecimento social de que os especialistas são os aptos a produzir, a reproduzir e a distribuir esses bens e é nesse sentido que eles ganharão legitimidade para combater o pensamento divergente daquele que eles difundem. O pensamento oficial se reveste de autoridade e adquire solidez em dogmas e doutrinas e é aquele que mais perdura nos registros históricos, visto que são escritos pelos próprios especialistas.

Há de se lembrar ainda a hipótese de Pierre Bourdieu de que existem ocasiões, por um lado, em que a própria instituição religiosa percebe a produção religiosa de autoconsumo, apropria-se de alguns de seus elementos (que estão na ‘moda’) rerepresentando-os com uma nova roupagem e como se fossem seus, a fim de conquistar mais adeptos no disputadíssimo mercado religioso. Nas palavras de Pedro A. R. Oliveira, “[...] os especialistas estão constantemente operando a expropriação do trabalho religioso ‘popular’, para devolvê-lo irreconhecível como um bem simbólico apto a atender sua demanda de sentido”<sup>12</sup>. A canonização do Frei Galvão e o reconhecimento oficial de milagres atribuídos a santos são exemplos disso. Por outro lado, também existe a disputa entre os diferentes agentes religiosos pela atenção do leigo. A idéia, igualmente, é de que os agentes religiosos ‘vendem’ seus produtos (o discurso teológico, a prática litúrgica, o atendimento espiritual) aos ‘consumidores’ de bens religiosos, que são os leigos. No entanto, para ‘vendê-lo’, eles precisam garantir que seu produto seja realmente bom e iniciam uma ‘campanha’ ao bom estilo ‘diga não à pirataria’. Em outras palavras, para convencê-los de que seu produto é de qualidade, os agentes religiosos combatem as produções de autoconsumo, ou seja, combatem aquilo que o crente não-especializado experimenta em sua vivência particular e constrói como uma visão particular de fé. Há aí mascarado, portanto, um jogo estratégico muito sutil: ao passo que, por um lado, a

---

<sup>12</sup> OLIVEIRA, 2003, p. 191.

produção religiosa de autoconsumo (além, é claro, de produções de agentes concorrentes) é combatida, ela é, ao mesmo tempo, por outro lado, apropriada, manipulada e ‘re-vendida’, ao bom estilo da ‘espionagem industrial’.

Não é necessário varrer a história de trás para frente para buscar evidências dessa novela teológica permeada por intrigas, articulações melindrosas e, sobretudo, disputas de poder. O que foi o embate entre Ário e Atanásio e seus respectivos aliados em torno do termo *ousia* na confissão de fé da igreja cristã senão uma disputa de poder? E o que dizer das intervenções do imperador Constantino ou, alguns séculos mais adiante, do romance trágico entre Heloísa e Abelardo? E como enxergar a tensão entre as divergências entre Martim Lutero e a igreja de seu tempo, as quais resultaram na ex-comunhão do monge? Ou ainda, muito antes disso, o que foi a morte de João Batista e de Jesus de Nazaré senão uma tentativa de silenciar qualquer questionamento às autoridades religiosas de seu tempo? Disputas políticas por poder e por controle permeiam a história da igreja cristã (e assim, muito provavelmente, de outras instituições religiosas em suas peculiaridades) e da própria teologia. Não há como ignorar ou negar isso. Fazê-lo é se sujeitar a um tipo mascarado de dominação e não perceber que a visão de um todo maior está atrofiada. Uma visão fundamentalista acaba por enrijecer qualquer diálogo na perspectiva de uma interculturalidade, i.e., de uma conversa que reconhece, “[...] em posição de igualdade e de alteridade, a pluralidade de culturas no mundo e sua relação de diálogo e de enriquecimento mútuo”<sup>13</sup>. Enfim, essas disputas perpassam toda a história e atingem a vida presente. E é por causa disso que se torna imprescindível lançar um olhar para aqueles pensadores que, *dentro* do campo religioso, são capazes de identificar essas disputas e de vislumbrar outras perspectivas.

---

<sup>13</sup> PERESSON, Mario L. Pedagogias e Culturas. In: SCARLATELLI, Cleide C. da Silva; STRECK, Danilo R.; FOLLMANN, José Ivo (Orgs.). *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 88.

## Rubem Alves e o Protestantismo

Rubem Alves é um dos grandes nomes brasileiros da atualidade. Cronista renomado e membro da Academia Campinense de Letras, ele é conhecido também por seus textos na área da educação, onde ele aponta novas perspectivas para o ensino no Brasil, caracterizado, sobretudo, pela ênfase no lúdico e no poético, no ato de contar histórias e no fim dos vestibulares. O que, às vezes, passa despercebido é sua caminhada como teólogo e pastor protestante na segunda metade do século passado, ofício que ele abandonou na década de 1970, mas que influenciou profundamente seu pensamento e que, portanto, é fundamental ser considerado e investigado, para que se possa compreendê-lo. Na verdade, Rubem Alves também é um dos grandes nomes da reflexão teológica no Brasil. Ele foi um dos precursores da conhecida Teologia da Libertação na América Latina, um dos pioneiros no diálogo interdisciplinar e na ênfase do corpo como um dos pontos fundamentais para o fazer teológico (atualmente, bastante em voga entre as teólogas feministas) e, pode-se assim afirmar, *um dos primeiros a elaborar uma teologia autêntica e própria do contexto brasileiro*. O pensamento teológico de Rubem Alves foi inovador em sua época e continua repercutindo no campo religioso, embora não se encontre mais limitado a ele, e provocando as mais diversas reações nele. E, mesmo que não seja atualmente muito lido nas academias de teologia, é bem provável que, num futuro não muito distante, ele seja um dos referenciais imprescindíveis para a reflexão teológica no Brasil.

Um dos pontos interessantes na trajetória biográfica e teológica de Rubem Alves é que ele iniciou sua caminhada religiosa e teológica como um piedoso fundamentalista, i.e., alguém simultaneamente preocupado com as questões da verdade e da inerrância dos textos bíblicos e das interpretações feitas destes e com a intensidade das emoções da experiência religiosa, mesmo que tal junção pareça

estranhamente contraditória, como ele mesmo reconheceu<sup>14</sup>. O refúgio na religião cristã de tradição protestante de sua família deveu-se à perda de seus referenciais emocionais (a proximidade familiar que o acompanhava enquanto morava no interior das Minas Gerais, o círculo de amizade) ao se instalar na grande cidade do Rio de Janeiro na metade da década de 1940, o que conduziu Rubem Alves ao estudo da teologia na década seguinte<sup>15</sup>. Tudo corria bem no seminário, até que Rubem Alves entrou em contato com as idéias revolucionárias de Richard Shaull. Este afirmava que o sagrado é selvagem e indomável e não habita em jardins seguros e protegidos (reflexo da linha dicotômica daquele tipo de protestantismo) mas cavalga o vento. O sagrado não pode ser identificado pela estabilidade das coisas, mas pela instabilidade delas. As marcas de Deus se encontram justamente lá onde a vida é vivida, os problemas afligem as pessoas e evocam sua presença. Esse é o sentido da encarnação<sup>16</sup>. No entanto, o resultado dessas idéias foi trágico. Mesmo que havia um fervor teológico contextualizado numa turma de estudantes de teologia e entre grupos de juventude nas comunidades, esse fervor teológico foi abatido pelo poder institucional conservador da cúpula eclesial: Richard Shaull teve suas iniciativas podadas e aqueles que representavam qualquer perigo para a unidade institucional (que se alicerçava em torno da reta doutrina) sofreram penalizações, sendo, inclusive, denunciados à Ditadura Militar. Essa tragédia, se é assim que pode ser chamada, resultante do impasse entre o interesse da cúpula da instituição e os anseios e as necessidades das pessoas em seu dia-a-dia é retratado por Rubem Alves da seguinte maneira:

Em nossas mentes a reforma da Igreja e a redenção do mundo eram uma tarefa única. Deixamos o seminário na certeza de que levaríamos este programa a cabo. A nossa visão – não era ela inebriantemente bela? Quem poderia evitar apaixonar-se por ela?

---

<sup>14</sup> ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: ALVES, Rubem (Org.). *De dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana/CEDI/CLAI/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 21.

<sup>15</sup> ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. 5. ed. Campinas: Papirus, 2006, p. 10ss.

<sup>16</sup> ALVES, 1985, p. 22.

A realidade, entretanto, ria-se de nossas aspirações ingênuas. Não estávamos preparados para os fatos da vida institucional. A nova leitura do Evangelho soou nos ouvidos dos líderes eclesiais como uma apostasia da fé. A sua experiência tinha sido diferente. Eles não podiam, portanto, entender e amar aquilo que era tão simples e amável para nós. Acusados como hereges, marcados como pessoas com idéias políticas perigosas, rejeitados como apóstatas (cometêramos o pecado de aceitar os católicos como nossos irmãos!), fomos forçados ao exílio. “Ame-a ou deixe-a, mas não tente transformar a Igreja”.

Duas coisas se tornaram claras.

A Igreja institucional não era a Igreja que amávamos. [...]

A nossa segunda conclusão decorreu da primeira. Os patrocinadores de Deus, os que pretendiam deter o monopólio do divino, usavam este nome num estilo que se assemelhava muito ao da Inquisição. Deus se tornou uma arma ideológica para a preservação do poder, para justificar as coisas, tais como elas eram, para executar os dissidentes.<sup>17</sup>

É impossível traduzir todos os detalhes da situação complicada que pairou sobre Rubem Alves, seus sonhos e esperanças em relação à vida e à instituição que aprendera a amar desde pequeno<sup>18</sup>. A perseguição o conduziu à realização de um doutorado nos Estados Unidos e sua frustração o levou a refletir profundamente as disputas políticas que acontecem dentro do campo religioso. Mesmo que suas reflexões estejam voltadas especialmente ao tipo de protestantismo do qual fazia parte, elas podem ser incorporadas à discussão acerca da religião como um todo. *Religião e Repressão* (anteriormente nomeado de *Protestantismo e Repressão*) e *Dogmatismo & Tolerância* são duas obras que trazem essa discussão, embora seja possível encontrá-la também em outros ensaios. Na primeira, Rubem Alves denuncia a transformação do protestantismo presbiteriano instalado no Brasil em uma ideologia repressora, que contraria o princípio de liberdade sobre o qual se fundou, em decorrência de uma obsessão pela verdade. Além disso, ele aponta a supressão

---

<sup>17</sup> ALVES, 2006, p. 14-16.

<sup>18</sup> Um panorama um pouco mais aprofundado acerca disso pode ser lido em REBLIN, Iuri Andréas. *Teologia: outros cheiros, outros sabores...: a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano*. Dissertação de Mestrado em Teologia – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007, 147f. Inédito! (Disponibilizado na Biblioteca da Faculdades EST).

da ética social e a insensibilidade para os problemas da vida. Na segunda, Rubem Alves procura provocar um diálogo entre protestantismo e catolicismo, ressaltando o abandono das possibilidades utópicas do protestantismo (inspirado em Mannheim). Após uma incursão histórica escrita 'à flor da pele', o livro apresenta como a manutenção eclesial em torno da verdade prejudicou qualquer tolerância em relação a divergências teológicas dentro da instituição. Não cabe aqui fazer um apanhado detalhado de cada obra, mas apenas ressaltar alguns fatores que interessam particularmente ao propósito deste texto.

Para Rubem Alves, duas coisas precisam ser consideradas quando se pensa no campo religioso. Em primeiro lugar, a teologia não pode jamais se pretender como ciência do divino e como tal julgar-se apta a descrever a fisiologia, a anatomia, ou ainda a psicologia de Deus. A teologia enquanto ciência é uma ciência humana que interpreta horizontes e símbolos religiosos nos quais as pessoas se agarram. No entanto, antes disso, e, sobretudo, a teologia é sapiência, i.e., ela é um saber vinculado intimamente à arte de viver e de amar, envolto em uma aura de grande valor emocional e existencial. É uma atividade natural de todo ser humano cuja busca é de encontrar-se no mundo e fazer dele seu lar. Em segundo lugar, a pergunta em relação à religião (referindo-se a instituição religiosa, a igreja cristã enquanto instituição) nunca é 'o que é a religião', mas 'quem é a religião'; nunca 'o que diz a religião', mas 'quem diz a religião'. A religião pode ser compreendida de diversas formas e ela sempre tem a ver com aquilo que se enxerga da realidade, mas nunca é a totalidade da realidade que é enxergada e, por isso, torna-se perigoso para a religião institucionalizada e para a teologia reivindicar para si a 'questão da verdade'.

E o jogo da teologia?

Parece não existir coisa alguma mais desejável e saborosa que buscar e encontrar a verdade: contemplar as coisas tais como elas são, dizê-las num dizer transparente e preciso, que oferece aos olhos da razão a visão da realidade, sem sombras e sem enganos...

E não se pode negar que assim seja, bastando para isso que se aceite que a realidade já está pronta, dada, fixada, simplesmente à espera do

olhar deslumbrado do homem que a vê pela primeira vez. Se a realidade está pronta e acabada, dizer a sua verdade é apenas desvelar, des-cobrir: acender a luz.

E a teologia tomou para si este ideal. Falam os filósofos sobre coisas que estão ao alcance da razão humana. Fala a teologia sobre as coisas que estão mais além. Ciência: conhecimento daquilo que está deste lado. Teologia: conhecimento das coisas que estão além do horizonte. Em ambos os casos o que está em jogo é aquele discurso adequado às coisas.

E foi assim que o pensar correto, orto/doxia, se impôs como objetivo final do nosso jogo de contas de vidro. E dogmas foram divinizados, doutrinas foram cristalizadas, confissões foram recitadas, catecismos foram repetidos – todos como expressões da verdade... E a ela muitas fogueiras se acenderam e muito ódio escorreu das bocas. Nem sei direito por quê. Parece que os jogadores/teólogos tiveram a curiosa e inexplicável idéia de que o destino do corpo se dependurava em sua capacidade para dizer a verdade e não na graça de Deus [...]<sup>19</sup>

Segundo Rubem Alves, a adesão ao método científico de construção de conhecimento pela teologia significou a cristalização de determinadas verdades como parâmetros em torno dos quais as crenças poderiam ser construídas e a religião poderia ser organizada. Formou-se a instituição. E para ela não interessava mais as peculiaridades da fé e da experiência religiosa individuais e seu acontecimento na vida cotidiana, mas interessava a verdade absoluta sobre Deus e o que ele tem a dizer sobre o indivíduo e sobre como este pode alcançar a salvação ou ser agraciado. Nesse sentido, a teologia construiu dogmas e cristalizou algumas 'verdades', os quais possuíam o poder de regulamentar a vida das pessoas, enquanto comunidade de fé. As pessoas deveriam se subjugar a uma mesma experiência e a uma mesma interpretação padronizada. Assim, surgem discussões ferrenhas sobre a virgindade de Maria e sobre sua assunção, sobre as duas naturezas de Cristo, sobre a origem e a natureza do pecado, sobre métodos de penitência e de absolvição da culpa.

Essas discussões sempre terminam numa disputa de poder cujo vencedor é o dono do aval final sobre o embate. Em outras palavras, “[...] o discurso teológico é

---

<sup>19</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 75.

sempre discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há um sujeito que se esconde”<sup>20</sup>. O que define se esse discurso teológico é legítimo ou não (ortodoxo ou não) é uma disputa política, que acontece dentro da instituição religiosa e que é decidida por quem tiver o poder da última palavra<sup>21</sup>. Isso significa que a instituição religiosa é aquela que, em última instância, define (e possui) as características de uma verdadeira teologia, de uma verdadeira experiência religiosa, e que conhece a verdadeira divindade.

Para Rubem Alves, a teologia se encontra presa num círculo vicioso, do qual ela não consegue escapar. A instituição religiosa legitima a forma como a teologia deve se comportar e agir. Não há contestação, pois a instituição religiosa se encontra ao lado (e a serviço) da verdade sobre Deus. E o que é ter a verdade sobre Deus? É ter um pensamento que se cristalizou na instituição religiosa e serve de modelo de crença. E aquilo que for contrário a esse modelo de crença gera um conflito e uma resposta repressora. Isso significa que qualquer pensamento divergente é excluído e precisa ser reprimido. Se ele se manifesta fora da instituição religiosa, ele é desprezado, pois, fora da instituição religiosa (e aí se pode incluir hoje a academia de teologia) não há legitimidade para se falar de Deus. Embora seja possível para quem está fora da instituição religiosa falar de Deus, ele há de se sujeitar às correções do especialista (teólogo, sacerdote...) pois é este, em última instância, que detém a verdade sobre Deus.

Outrora, se o pensamento divergente fosse manifestado dentro da instituição religiosa, era necessário que fosse estabelecida a inquisição e que hereges fossem excomungados. É claro que, nos dias atuais, é comum que divergências gerem novas religiões ou correntes teológicas distintas dentro de uma mesma religião institucionalizada ou ainda o desligamento total dessa religião institucionalizada. Em todo o caso, compreende-se por heresia o que se distingue do pensamento oficial da

---

<sup>20</sup> ALVES, 2004, p. 45.

<sup>21</sup> ALVES, 2004, p. 45.

instituição religiosa. Nesse sentido, Rubem Alves ressalta que a “heresia não é algo que se situa no plano da verdade, como oposição a ela. A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes [...]. Por isso eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira”<sup>22</sup>. Ortodoxos são aqueles que acreditam trilhar o “caminho correto” da teologia, por conhecerem a sua “doutrina correta”. Os ortodoxos são os chefes da instituição religiosa. São aqueles que legitimam o próprio “caminho correto” da teologia e buscam desesperadamente pela verdade sobre Deus, que não está na realidade presente, mas na realidade que está além do presente.

## Considerações Finais

Ao término desta pequena caminhada acompanhada pelos pensamentos de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves pelo campo religioso, resta, talvez, ainda uma pergunta a ser posta em discussão, sem a pretensão impreterível de uma resposta imediata. É possível localizar a posição de Rubem Alves dentro do campo religioso? Uma primeira consideração diante dessa pergunta é que ela não será satisfeita com uma resposta simplória, pois o próprio Rubem Alves já esclareceu em outros momentos que ele não se preocuparia mais com as querelas do campo religioso. Mesmo assim, Rubem Alves graduou-se e pós-graduou-se em teologia. Foi pastor protestante pela Igreja Presbiteriana no Brasil. Sua demissão significaria obrigatoriamente a sua exclusão do campo religioso? Decidir-se por não mais escrever para teólogos ou acadêmicos em geral significaria exclusão automática do campo? Estas perguntas são necessárias de serem formuladas e de serem acrescentadas a essa discussão. Elas evocam, na verdade, algo implícito na *noção de campo* e nas *relações entre os diferentes agentes que constituem o campo*, tal como proposto por Pierre Bourdieu: a questão da legitimidade e(ou) do reconhecimento que outros

---

<sup>22</sup> ALVES, 2004, p. 56.

agentes e instituições participantes do campo religioso atribuem ao pensador mineiro.

Talvez não seja sensato ou prudente simplesmente ignorar a contribuição de Rubem Alves à teologia brasileira. Se, dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) ele foi acusado de subversivo e herege, isso não pode ser atribuído ao todo do campo religioso brasileiro, visto que a IPB é apenas uma das instituições que integram o respectivo campo. O fato é que Rubem Alves ‘brigou feio’ com a instituição que comandava o campo religioso do qual ele especificamente participava e, mais ainda, Rubem Alves brigou também com a esquerda teológica, i.e., com os Teólogos da Libertação, afirmando que os ideais marxistas que eles seguiam destoavam dos ideais marxistas propostos pelo próprio Marx, o que o deixa numa situação de antagonismo e de tensão constante em relação aos outros agentes do campo religioso. E os teólogos da libertação o acusavam de não pertencer ao grupo<sup>23</sup>. Além disso, ao procurar uma compreensão (ou definição) de teologia que correspondesse aos seus anseios e às suas angústias, Rubem Alves se aproximou significativamente daquilo que Pierre Bourdieu chamou de ‘produções de autoconsumo’, o que põe em xeque (pelo menos, à primeira vista e, sobretudo, aos olhos de quem não o conhece bem) a posição do teólogo. Mais ainda, Rubem Alves forneceu uma certa legitimidade às produções de autoconsumo diante do imperialismo da produção religiosa da elite da instituição religiosa, ao definir a teologia como uma atividade inerente a todo ser humano. O que, numa análise prematura, pode levar ao caos, se for levado a sério.

O fato é que o pensamento teológico de Rubem Alves (bem como o próprio Rubem Alves, muitas vezes) sofre por causa da incompreensão. O que ele faz, na verdade, é denunciar o poder e o saber que é utilizado especialmente no campo religioso sobre outras pessoas, afogando e apagando outros saberes e outras experiências de Deus. Isso não significa um imperativo pela inexistência do teólogo

---

<sup>23</sup> ALVES, Rubem. Sei que a vida vale a pena... *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 224, out., 1987, p. 26-27.

acadêmico, mas sim uma mudança de perspectiva em relação à função do teólogo. Para Rubem Alves, o teólogo precisa estar próximo das pessoas e de sua realidade cotidiana. Ele não deve ser um colecionador de ortodoxias, mas um contador de histórias. Ele não é um galo apto a acordar o sol, mas habilitado a despertar as pessoas para a vida. E esse despertar não acontece por meio da aniquilação da sabedoria religiosa popular, mas sim por meio do diálogo com esta. O teólogo é um pastor de palavras e de esperanças. Ele brinca com os símbolos religiosos, com os sonhos, as utopias. O teólogo reúne todos esses elementos, mesmo aqueles transformados em cacos diante do sofrimento e abandonados ao longo do caminho pelas pessoas em sua vida cotidiana, transforma-os num mosaico e o presenteia de volta às pessoas. Trata-se de uma questão de perspectiva. E nessa perspectiva o teólogo se torna um feiticeiro: fala e pelo puro poder da palavra, o dito acontece<sup>24</sup>. É a exemplo do profeta Ezequiel (Ez 37.1-14) que Rubem Alves tece sua visão de teologia: “Gostaria que a teologia fosse isto: as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos numa multidão de crianças”<sup>25</sup>.

Enfim, a intenção profunda de Rubem Alves é romper os limites do campo religioso e fazer com que seu conteúdo atinja outras esferas da vida humana. Se atualmente sua obra não é lida com frequência nas academias de teologia, o mesmo não se pode afirmar fora dela. O pensamento teológico de Rubem Alves, diluído saborosamente em crônicas cotidianas, alcança um grande público e vêm se tornando, inclusive, um forte concorrente dos modismos das publicações de auto-ajuda. E, quem sabe, conforme já afirmado anteriormente, nada impede que, num futuro não muito distante, teólogos e teólogas brasileiras vejam o teólogo mineiro sob outro aspecto (o aspecto que ele gostaria de ser observado) e venha a se tornar um referencial imprescindível para a reflexão teológica brasileira. Mas isso já será uma outra história, ou melhor, uma outra *estória*, longe das novelas teológicas.

---

<sup>24</sup> ALVES, Rubem. *Se eu pudesse viver minha vida novamente...* 8. ed. Campinas: Verus, 2004, p. 23.

<sup>25</sup> ALVES, Rubem. *Lições de Feitiçaria*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20.